BU I»G

I N

Științe Umane

Salvatore Tassinari

EDITURA BULGARINI FLORENȚA

Prima ediție, februarie 1994
Reimprimări

1 2 3 4 5 6 1999 1998 1997 1996 1995 1994

Imprimare finalizată
pentru tipurile tipolitografiei Stiav srl
din Florența

Echipa editorială	Maurizio Landi Carla Prati
Design grafic	Paul Lecci
Acoperi	Paolo Lecci Federica Giovannini
Aspect	Paolo Lecci Alba Melani Arianna De Lapi
Cercetare iconografică	Silvia Morpurgo

Printre contributorii la acest volum se numără:

CECILIA MARTELLI
articolelor despre *Dürer* (capitolul 5) și *Courbet* (capitolul 17) ;

PAOLA PALAGI
cu câteva sugestii pentru scrierea capitolului 14 despre Kierkegaard;

IULIUS PERUZZI
contribuitor la redactarea capitolului 25, „ *Dezvoltări în matematică și logică între secolele al XIX-lea și al XX-lea"* , autor al paragrafelor 1, 2, 3, 4, 5, 10 din capitolul 26, „ *Dezvoltări în fizică între secolele al XIX-lea și al XX-lea",* cu sugestii pentru redactarea paragrafelor rămase;

ALDO SERAFINI .
autorul intrării în *Don Giovanni de Mozart* (capitolul 14) .

Salvatore Tassinari

ISTORIA FILOZOFIEI OCCIDENTALE

3

De la epoca postkantiană
până la sfârșitul secolului al XIX-lea

EDITURA BULGARINI FLORENȚA

PARTEA ÎNTÂI

CULTURA FILOZOFICĂ EUROPEANĂ DIN TIMPUL DE LA REVOLUȚIA FRANCEZĂ PÂNĂ LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA

SECȚIUNEA UNU

ÎNTRE REVOLUȚIE ȘI RESTAURARE

FILOZOFIE ÎN GERMANIA ANGLIA FRANȚA ITALIA

Capitolul **1**

Filosofia germană în raport cu Kant: între critică și revizuire. Epigonii lui Kant .

1 ....; . ..

Germania la sfârșitul secolului al XVIII-lea

B. și condițiile din Germania spre sfârșitul Secolul al XVIII-lea a fost caracterizat din punct de vedere politic prin fragmentarea în peste trei sute de state și state mici, printre care nenumărate state ecleziastice și orașe libere. Acestea erau principate guvernate conform unor tradiții absolutiste care, în special în numeroasele state mai mici, au căpătat caracterul unor regimuri paternaliste sufocante, care pretindeau că intervin în viața supușilor lor și îi reglementează chiar și în cele mai banale aspecte ale vieții de zi cu zi, conform obiceiurilor și principiilor celei mai închise tradiții. În cazul statelor generale , nu au lipsit inițiativele guvernamentale „iluminate", așa cum a fost cazul regatului Prusiei, care, odată cu Frederic al II-lea (1740-1786), a prevăzut reforme juridice, economice și educaționale ce au servit la o modernizare relativă a țării.

Însă posibilitățile unui proces de reînnoire mai profund sunt blocate de structurile feudale durabile care domină societatea și împiedică puterea politică, condiționată radical de acestea, să pună la îndoială, aproape niciodată nevrând, relațiile dintre clasele sociale. Două treimi din populația germană aparțin lumii țărănești și este supusă unei dure condiții de servitute, oprimată de taxe, corvée și alte servicii feudale. Nobilimii îi sunt garantate toate privilegiile de către suveran , până la cele mai minore ale vieții de zi cu zi, utile pentru a distinge chiar și extern statutul lor social de cel al burgheziei , cum ar fi stilul vestimentar, calitatea și numărul trăsurilor sau al servitorilor.

Clasele burgheze urbane nu aveau dezvoltarea și abilitățile antreprenoriale ale burgheziei engleze sau chiar franceze contemporane. Structurile productive erau foarte înapoiate, chiar dacă în unele regiuni, precum Silezia și Saxonia, teritoriile Rinului și Prusia însăși, existau semne ale dezvoltării industriei manufacturiere și a noului sistem de producție capitalist . La sfârșitul secolului, Berlinul era un oraș, cel mai mare din Germania, cu aproape o sută cincizeci de mii de locuitori, dintre care peste douăzeci de mii erau muncitori salariați în industria textilă . Înapoierea socio-economică se datora în mare măsură faptului că dezvoltarea industriei manufacturiere era încă puternic influențată de prevalența unei industrii casnice răspândite, dispersate în special în mediul rural, care și-a lăsat amprenta feudală asupra producției industriale în ansamblu , împiedicând burghezia să joace un rol dominant în realitatea economică și socială germană.

Într-o țară atât de caracterizată de o re-



Vedere a Marktkirche din Hanovra.

Târziu în dezvoltarea unei societăți burgheze moderne, era inevitabil ca ideile Iluminismului să nu câștige teren dincolo de cercul îngust al intelectualilor, proveniți în general din clasa de mijloc inferioară urbană și adunați în universitățile de stat. Condiția lor nu este printre cele mai ușoare. Pe de o parte, ei, în calitate de profesori-funcționari de stat, sunt supuși controlului direct al puterii politice, care le limitează deplina libertate; pe de altă parte , nu exprimă un fond social bogat în potențial și capacitate hegemonică și, prin urmare, ideile lor nu sunt capabile, ca în cazul intelectualității engleze sau franceze contemporane, să influențeze realitatea și să o transforme. În consecință, intelectualul german este indus, uneori cu plăcere, să-și transfere acțiunea din planul realității în cel al lumii ideale a spiritului, devenind, conform imaginii ironice a unui poet german spiritual al vremii, stăpân al „imperiului aerului", după ce englezii puseseră stăpânire pe mare, iar francezii pe uscat.

În societatea germanică în general , controlul cultural este exercitat puternic, atât în țările protestante, cât și în cele catolice, de tradiția religioasă și de puterea ecleziastică. În regiunile luterane, pietismul, prin revendicarea tradițională a intimității credinței și a dulcilor mângâieri regale ale inimii , se adaptează nevoilor sentimentale ale credincioșilor , puțin recunoscute de raționalismul rigid al ortodoxiei religioase. În ceea ce privește cultura populară mai răspândită și, în orice caz, neoficială, supraviețuiesc concepții teosofice, idei oculte și practici - de origine renascentistă, care se exprimă prin secte și asociații secrete precum rozacrucienii și francmasoneria.

KANT

2.. ....: . .. .: ....

Câteva motive pentru supremația lui Kant



Începând cu sfârșitul anilor 1880 și, în special , în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea, filosofia kantiană a cunoscut un succes rapid și durabil, atât de mare încât a devenit punctul de referință inevitabil al dezbaterii filosofice.

în epoca iluminismului post-lessingian și a romantismului german timpuriu.

, ci chiar și adversarii săi, precum Jacobi, Hamann și Herder , se trezesc nevoiți să recunoască cumva, forțați cum sunt să se confrunte cu problemele Criticii , predeterminarea fără determinant a filosofului de la Königsberg .

Pentru o întreagă generație de tineri intelectuali germani, lectura lui Kant avea să fie obiectivul principal al educației lor. Sau, ca în cazul lui Fichte, ocazia unor adevărate convertiri filosofice. Schiller, deja un dramaturg și istoric renumit, la începutul anilor 1890 a devenit profund îndatorat celor trei *Critici ale lui Kant* , care au influențat semnificativ dezvoltarea propriilor sale reflecții etice și estetice. Nici măcar marele Goethe însuși nu a fost indiferent la publicarea *Criticii judecății,* din care s-a inspirat nu puțin.

Criticii rațiunii pure în 1781 , nu ar fi putut prevedea vreodată un succes atât de extraordinar și o influență atât de profundă: Königsberg era, la acea vreme, în ciuda prezenței lui Hamann, un mic centru universitar destul de periferic în - universul cultural german, iar textul kantian, scris într-un - limbaj dificil și dur teoretic, care nu făcea concesii gusturilor și înclinațiilor intelectului comun și ale „filosofiei populare", nu părea destinat să depășească limitele înguste ale unui public specializat.

Pentru a explica afirmarea covârșitoare a criticii, este necesar să ținem cont de faptul că Kant putea apărea, încă de la mijlocul anilor 1780 , ca promotorul autoritar al unei recompuneri unitare a tendințelor diverse și adesea contradictorii ale Iluminismului. După moartea lui Lessing (1781), de fapt, în cultura iluministă germană, atât în domeniul ideilor filosofice și religioase, cât și în cel al problemelor mai direct politice legate de situația germană, decalajul dintre tendințele mai moderate și tradiționaliste ale Iluminismului și cele mai radicale și inovatoare se accentuase, atât în domeniul ideilor filosofice și religioase, cât și în cel al problemelor mai direct politice legate de situația germană.

Prima, uneori încă influențată de misticismul pietist și mai des de tradiția wolffiană, insista pe compromisul dintre prejudecățile religioase și metafizico-teologice, pe de o parte, și emanciparea rațională a omului, pe de altă parte , iar tendințele mențineau legături puternice, integrate cum erau în sistemul puterilor constituite, cu principiile despotismului luminat.

Aceștia din urmă, reprezentați de grupuri mai mici de intelectuali radicali, aproape întotdeauna în afara culturii universitare și academice, dezvoltau, în special prin cunoașterea scrierilor materialiste franceze și utilizarea tot mai mare a gândirii spinoziene, teme radical raționaliste și ateiste transplantate în Germania de la începutul secolului . Pe plan politic, toate acestea s-au tradus într-o opinie din ce în ce mai critică.

mai explicită decât structura feudală a societății și - absolutismul statelor destinate, odată cu revoluția din 1789 și mai ales radicalizarea sa iacobină, să alimenteze revendicări democratice și chiar socialiste care, având în vedere înapoierea burgheziei germane a vremii, aveau să ajungă însă să fie izolate ca utopice și abstracte.

În această situație, Kant ar fi putut semnala o posibilă mediere. Pe de o parte, odată cu lichidarea tradiției wolftiene și a concepției sale teologice și dogmatice despre rațiune, realizată odată cu *Critica* și deja prefigurată în *Visul unui vizionar* din 1766 (despre care nu este inutil să reamintim citatul final din Voltaire), Kant a adus **o contribuție** decisivă la procesul de „secularizare ” și emancipare a rațiunii de constrângerile metafizice și religioase împovărătoare ale trecutului, care reprezenta un motiv cheie al celei mai avansate culturi iluministe germane și europene. Celebrele propoziții ale lui Kant din *Ce este Iluminismul din* 1784 subliniaseră atunci destinația pragmatico-operativă a rațiunii ca instrument al emancipării omului și al transformării realității existente și l-ar fi condus pe Kant la acel liberalism moderat, cu siguranță departe de orice idee deja consacrată , dar capabil, totuși, să denunțe paternalismul luminat al guvernelor vremii drept „cel mai rău despotism care se poate imagina”.

Pe de altă parte, umanizarea rațiunii la Kant , departe de a încerca să pună la îndoială principiile fundamentale ale tradiției creștine, a recunoscut necesitatea regulativă a ideilor despre Dumnezeu, suflet și lume în utilizarea speculativă a rațiunii și, recuperându-le ulterior în postulatele rațiunii practice, le-a reconsacrat ca valori constitutive ale raționalității umane. În acest fel, Kant a favorizat recuperarea, deși inovatoare, a componentelor metafizice ale tradiției iluministe germane și a încurajat filosofia germană să abandoneze , atât în domeniul propozițiilor teoretice, cât și în cel practic-politic, cerințele Aufklärung- ului care erau mai radical progresiste și provocatoare față de realitatea germană existentă. Astfel, a apărut o cale către rezultate idealiste, prefigurată în teoria apartenenței omului la o „împărăție a cerurilor” superioară, propusă ca principiu regulativ al însăși dimensiunii istorico-lumești a omului.

3 „

Reinhold (1758-1823): propagandistul filosofiei kantiene

THE Meritul de a fi favorizat difuzarea filosofiei kantiene și de a fi propus-o ca loc de reconciliere între exigențele rațiunii și nevoile etico-religioase reprezentate de tradiția creștină îi revine cu siguranță lui **Karl Leonhard Reinhold,** autorul acelor *Scrisori despre filosofia kantiană,* care, dizolvând complexitatea gândirii lui Kant într-o formă agilă și comprehensibilă, l-ar fi apropiat de un public mai larg, asigurându-i rapidul succes.

Reinhold, vienez de naștere și de origine catolică (după o scurtă ședere la un colegiu iezuit, a intrat în ordinul barnabit la vârsta de cincisprezece ani, doar pentru a evada cu aventură nouă ani mai târziu, în 1783), este un exemplu tipic de tânăr intelectual cu un background religios cucerit de ideile iluministe ale lojelor masonice, care l-au determinat să redescopere funcția emancipatoare a rațiunii. Distanțându-se de catolicism și înflăcărat de admirație pentru Reformă, recunoscută ca începutul Iluminismului , Reinhold a găsit refugiu la Weimar în 1784. Acolo, devenind ginerele lui Wieland, a participat la dezbaterile iluministe contribuind la revista fondată de marele poet, celebrul *german Mercurius.* În paginile acestei reviste, Reinhold, captivat în 1785 de citirea *Criticii rațiunii pure,* și-a publicat Scrisorile între 1786 și anul următor .

Convins că trăiește într-un secol al cărui spirit ar fi caracterizat de o

> «o criză a tuturor sistemelor, tuturor teoriilor și tuturor modurilor de gândire cunoscute până în prezent, o criză pentru care nu se poate găsi niciun exemplu analog, ca amploare și profunzime, în întreaga istorie a rasei umane»;

Convins, de asemenea, că Germania, dintre toate țările Europei , ar fi „cea mai înclinată spre revoluții spirituale și cea mai puțin spre cele politice”, Reinhold crede că descoperă în critică nu doar o filozofie, ci începutul unei filozofii definitive, fără adjective, o „știință riguroasă” capabilă să descopere „principiile ultime și singurele valide ale științei”. Dacă nevoia unei astfel de științe fundamentale și **definitive** este resimțită atât de urgent în epoca actuală, aceasta depinde de faptul că numai prin intermediul ei va fi posibil să se justifice acele nevoi morale și religioase care, în secolul Iluminismului, nu mai pot fi garantate nici de supranaturalismul ecleziastic, nici de dogmatismul metafizic al rațiunii.

Prin fundamentul critic al cunoașterii, Kant ar fi putut să rămână deschis rațiunii

... pe drumul care duce la marile probleme ale **creştinismului:** Dumnezeu, nemurirea și libertatea, prin recunoașterea primatului rațiunii pure practice:

> «... critica rațiunii a pus condițiile indispensabile pentru ca filosofia noastră să poată desființa dovezile metafizice ale existenței lui Dumnezeu și să le înlocuiască cu fundamentul moral al acestei cunoașteri, constând în întemeierea religiei în adevărurile sale esențiale pe morală, realizând astfel prin rațiune reunificarea amândurora , ceea ce este tocmai scopul creștinismului pe care sublimul său fondator l-a atins prin calea inimii».

Reinhold este, de asemenea, convins că, așa cum este, filosofia kantiană reprezintă doar propedeutica sistemului definitiv de cunoaștere: conținuturile sale diverse trebuie, de fapt, să fie urmărite până la un singur principiu fundamental pe care Kant nu a putut să-l identifice, capabil să le ofere o organizare sistematică. Nu este suficient să ne întrebăm, împreună cu Kant, cum sunt posibile experiența și știința și să le urmărim condițiile a priori; trebuie să ne întrebăm cum este posibilă. Însăși cercetarea critică este posibilă, ea punând sub semnul întrebării principiul **fundamental**, unic, indubitabil, universal admis al oricărei filosofii, fără de care nici filosofia teoretică, nici cea practică nu ar fi posibilă. Reinhold, în anii 1787-1794, perioadă în care a predat filosofia la Universitatea din Jena, a publicat textele Eseu despre o nouă teorie *a facultății reprezentative a omului, Contribuții la rectificarea - neînțelegerilor de până acum printre filosofi și Fundamentarea - cunoașterii filosofice,* în care expune acea „filosofie elementară" care, pentru a fi capabilă să conducă filosofia critică înapoi la „elementele" sale constitutive originale, are ambiția de a se propune ca filozofia definitivă în care toți filosofii se pot și trebuie să se recunoască.

Într-o manieră carteziană, Reinhold consideră că principiul fundamental al filosofiei trebuie să poată exprima un „fapt" care „trebuie să fie evident tuturor oamenilor" înainte și independent de orice experiență și gândire specifică, cum ar fi, așa cum spunea Kant despre „eu cred", că acesta „poate însoți toate experiențele posibile și toate gândurile de care suntem conștienți". Acest „fapt" este original și indubitabil deoarece stă la baza a tot ceea ce poate fi demonstrat, **reprezentativ** și comprehensibil în sine deoarece este evident în sine ·

> „tu, nu este altceva decât „conștiință", iar principiul care o exprimă este ceea ce Reinhold, nu fără un anumit risc de ambiguitate, numește „facultate reprezentativă ". În realitate, Reinhold nu intenționează să atribuie acestui termen vreun sens metafizic care să amintească de discuțiile antice și moderne despre „esența" sufletului sau a lucrurilor. Prin „facultate reprezentativă" el nu înțelege altceva decât ansamblul conținuturilor conștiinței și relațiile lor reciproce și își dorește sarcina

Scopul filosofiei elementare nu este altceva decât acela de a realiza o investigație riguros descriptivă a acelor conținuturi, care se limitează la a exprima „ceea ce se întâmplă în fiecare conștiință" și este, prin urmare, imună la orice prejudecată metafizică și la orice tentație de a „entifia" fenomenele analizate.

Clarificatoare în acest sens este distincția introdusă de Reinhold între condițiile interne și cele externe ale reprezentării: de primele trebuie să se preocupe exclusiv filosofia, iar acestea constituie elementele intrinseci ale reprezentării , trasabile printr-o examinare riguroasă a acesteia. Cât despre condițiile externe, de care psihologia s-a preocupat întotdeauna ori de câte ori s-a lăsat condiționată, ...

REINHOLD

despre chestiuni de importanță metafizică, cum ar fi originea conștiinței sau **reprezentarea ca** și cauză a reprezentării, Reinhold insistă că acestea rămân în afara sferei de competență a filosofiei critice, care, prin urmare, nu ar trebui să se preocupe de ele. Ce este sufletul și care este natura lucrurilor în afara și independentă de conștiință și reprezentare: acestea sunt probleme care pot ocupa acum mințile doar ale celor care, necunoscând opera lui Kant, încă zăbovesc asupra vechilor fantome ale metafizicii.

Dacă, pe de altă parte, ne limităm sarcina la a ne chestiona propria conștiință despre ce este reprezentarea, fără a introduce pe furiș - diferitele interpretări argumentate de diferite filozofii, atunci vom ști „că reprezentarea , care are loc în conștiință în virtutea subiectului , trebuie să fie distinsă de obiect și de subiect și referită la ambele". Din această definiție deducem:

a. că nu este posibil să se stabilească ce este reprezentarea fără a o referi la un subiect reprezentativ ca „experiență trăită" a sa și la un obiect reprezentat în raport cu care este aranjată ca eveniment obiectiv;

b. că nu este permis să se pretindă a stabili ce sunt subiectul și obiectul independent de reprezentarea care se referă la ele și că, prin urmare, existența independentă a unui subiect în sine (sufletul) și a unui obiect în sine (lucrul în sine despre care vorbea Kant) sunt *nereprezentabile",*

c. că în reprezentare trebuie să se distingă , drept condiții interne ale acesteia, un element prin care aceasta se referă la obiect și pe care Reinhold îl numește materia reprezentării *și* un element farmaceutic al || a pe baza căreia se referă la subiect și pe care Reinhold o numește **reprezentarea** *forma* reprezentării. Rezultă că reprezentarea constă în - unitatea indisolubilă a formei și materiei, unde forma este poziționată de subiect și este modul în care subiectul primește materia, în timp ce aceasta din urmă este tocmai recepționată de subiect ca un dat căruia îi conferă forma reprezentării. Dacă aceasta

REINHOLD

«are loc în conștiință în virtutea subiectului», dar nu este generată în întregime de acesta.

Dacă, în acest fel, Reinhold recuperează un aspect fără îndoială important al *Criticii lui Kant* , cum ar fi distincția în sinteza cognitivă a condițiilor formale și a priori ale cunoașterii față de conținuturile materiale particulare și schimbătoare, ceea ce pare a fi complet eclipsat de *Critica rațiunii pure* este distincția dintre idealismul transcendental și realismul empiric . Prin stabilirea acesteia în a doua ediție a operei sale, Kant a intenționat să se apere de neînțelegerile subiectiviste ale idealismului său și a procedat la respingerea idealismului empiric al lui Berkeley.

De fapt, Reinhold pare să interpreteze concepția kantiană a fenomenului într-un sens bazat pe conștiință, atât de mult încât să o rezolve într-o simplă reprezentare internă conștiinței, care trebuie ținută distinctă de obiectul care este în sine ireprezentabil. Kant, dimpotrivă, încercase să conceapă fenomenul ca un obiect real, în afara conștiinței, chiar dacă nu separabil, de Pro P nr · **bazat pe conștiință** . Pentru că este un fenomen, de formele **kantismului** anterioare conștiinței. Această reducere psihologică a kantismului îl conduce pe Reinhold să preia tema kantiană a lucrului-în-sine și chiar să o considere problema centrală a *Criticii,* dându-i o dezvoltare care, în multe privințe, pare a fi o simplificare excesivă a reflecției chinuite cu care Kant o discutase, respectându-i complexitatea și polivocitatea semnificațiilor.

Pe de o parte, Reinhold, fidel convingerii că „materia și forma formează reprezentarea doar prin unirea lor și nu pot fi separate una de cealaltă fără a elimina prin aceasta reprezentarea însăși", recunoaște că lucrul în sine trebuie considerat absolut ireprezentabil (nici intuibil, nici gândibil), un „obiect gol, fără concept" pe care Kant l-a indicat deja ca un „nihil negativum". Pe de altă parte, însă, faptul că materia, spre deosebire de lucrul **în sine, este o formă** Spontaneitatea facultății reprezentative , fie că îi este dată sau este într-o stare pasivă, necesită admiterea unei cauze transcendente din care își are originea materia . Această cauză este identificată de Reinhold în lucrul-în-sine, înțeles ca un „obiect absolut " , o adevărată ipostazare a materiei odată lipsită de orice determinare formală. Și astfel, lucrurile-în-sine, deși ireprezentabile, trebuie recunoscute ca reale:

> «Lucrurile în sine nu pot fi negate, așa cum nici obiectele în sine nu pot fi negate. Ele sunt aceste obiecte în sine în măsura în care nu sunt reprezentabile. Ele sunt acel «ceva» care trebuie să stea la baza simplei chestiuni a unei reprezentări...».

Un astfel de argument, care mai mult decât Kant pare să amintească îndeaproape de căile *Eseului lui Locke*

asupra intelectului uman, cu ideea sa de obiect-substanță misterioasă care ar acționa asupra sufletului prin producerea de impresii senzoriale în acesta, pare a fi o abatere reală de la programul critic original al lui Reinhold. Prin reintroducerea ideii de lucru-în-sine ca fiind necesară pentru a explica modul în care poate fi dată materia cunoașterii, Reinhold revine, de fapt, la legitimarea acelor afirmații metafizice pe care intenționase să le lase în afara „

..."

sale **metafizice , repropunând contradictoriu** investigarea originii conștiinței și a condițiilor externe ale reprezentării. Nu este o coincidență faptul că Reinhold repetă această operațiune și pentru a explica forma de reprezentare despre care spune că este „produsă" de conștiință. În acest fel, aceasta din urmă apare ca o cauză existentă în sine, anterioară și independentă de reprezentare.

Dacă ne-am oprit pe larg asupra teoriei facultății reprezentative a lui Reinhold, este pentru că, atât în anii dezvoltării sale, cât și ulterior, aceasta a părut a fi cea mai autentică interpretare a filosofiei kantiene, atât de mult încât mulți nu au văzut nevoia de a face o distincție substanțială între cele două. Și acest lucru se datorează mai ales influenței extinse a *Scrisorilor* și scrierilor lui Reinhold. Călătoria sa ulterioară - care a coincis cu predarea sa la Kiel între 1794 și moartea sa în 1823 - de la anii convertirii sale la filosofia lui Fichte și apoi la cea a lui Jacobi până la orientările sale ontologice și religioase ulterioare, culminând cu o regândire finală a relației dintre rațiune și revelația divină, nu va fi discutată aici, având în vedere și semnificația sa istorică secundară.

Secta rozicruciană

Legenda spune că originile acestei secte datează de la un cavaler teuton, Christian Rosenkreuz, care a murit în 1484 la vârsta de peste o sută de ani. În mormântul căruia, în 1604, au fost găsite documentele, publicate anonim în Württemberg, cu care a început istoria rozicrucienilor: «Fama fraternìtatis» și «Confessio fratrum Rosae-Crucis».

Atribuite unui teolog luteran, Johann Valentin Andreae, aceste scrieri



annunciano il generale rinnovamento del mondo e la riforma dell'umanità.
Cultori di arti alchemiche, i rosacrociani pretendono di possedere i segreti per la produzione dei metalli preziosi (la pietra filosofale), per la predizione del futuro, la guarigione degli ammalati incurabili, la resurrezione dei morti e così via.
Ciò che fa di questa associazione segreta, costituita inizialmente da piccoli gruppi di alchimisti protestanti nascosti

4 ....

Schulze (1761-1833): il ritorno di Hume

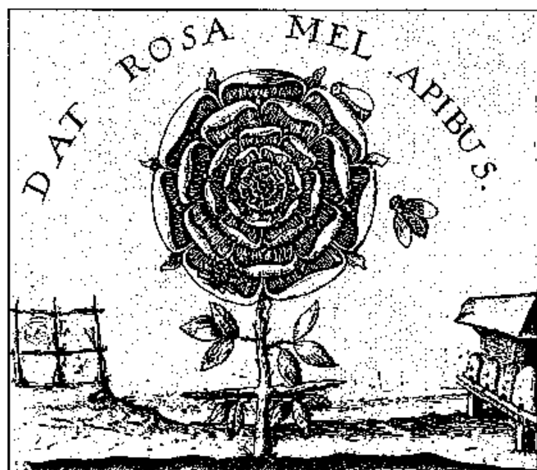
Și a existat vreodată un scriitor a cărui faimă să fi coincis exclusiv cu cea a uneia dintre cărțile sale, acesta este cu siguranță **Gottlob Ernst Schulze,** până în punctul în care a fost cunoscut și amintit în Germania cu numele de Aeneside-
mus, protagonistul capodoperei sale. Când a apărut, anonim, în 1792, cu titlul programatic de *Aenesidemus, sau despre fundamentele filosofiei elementare susținute la Jena de dl.*
... prof. Reinhold, cu o apărare a aticismului lui Hume *împotriva afirmațiilor din Critica rațiunii ,* această carte a stârnit un larg interes și reacții animate datorită scopului său explicit, urmărit cu acuitate de autor, de a demonstra că scepticismul lui Hume, pe care Kant intenționase să-l neutralizeze, nu fusese deloc respins și că, dimpotrivă, a ieșit la iveală... confirmată de filosofia critică, ale cărei concluzii ar fi în contrast substanțial cu propriile sale premise.

Nu este vorba că Schulze pretinde că susține absolutul și caracterul definitiv al scepticismului: nu absolutul, deoarece „niciun sceptic nu a pus până acum la îndoială existența reprezentărilor și certitudinea a tot ceea ce se prezintă imediat în conștiință și este dat prin conștiință”, inclusiv ordinea care pare să domine în lumea reprezentărilor ; nu definitivitatea, deoarece „în cele din urmă „în filosofie nu s-a stabilit nimic... nici măcar despre limitele facultăților cognitive umane”, astfel încât rămâne complet „deschisă întrebarea dacă o gândire mai matură și mai adultă va găsi sau nu soluția la problemele pe care le pune rațiunea...”. Ceea ce Schulze vrea să susțină este doar faptul că filosofia critică, în discuția căreia nu face nicio distincție între Kant și Reinhold, este departe de a se putea prezenta ca filosofia definitivă, capabilă de propoziții cu adevărat universale și necesare și, în același timp, capabilă să stabilească odată pentru totdeauna, „pentru toate timpurile viitoare”, care sunt puterile cognitive ale sufletului uman și limitele sale.

Putem rezuma criticile pe care Aenesidemus le adresează filosofiei lui Kant-Reinhold în următoarele puncte:

a. Kant ar cădea în același proces iluzoriu al rațiunii pe care, pe bună dreptate, îl reproșează în dialectica transcendentală din prima *Critică a* dogmatismului metafizic , unde, demolând dovezile - existenței lui Dumnezeu, expune imposibilitatea deducerii ordinii existenței din ordinea gândirii. Ar cădea în aceeași eroare atunci când, pornind de la premisa că cunoașterea universală și necesară este posibilă numai în virtutea judecăților sintetice a priori ale lui Kant , concluzionează că acestea trebuie, prin urmare, să existe, ca și cum, tocmai din faptul că ceva trebuie *gândit* într-un anumit fel, s-ar putea concluziona că trebuie, prin urmare, *să fie și* așa. Faptul că gândim judecățile sintetice a priori ca fundament ideal al cunoașterii noastre...

Desen al florii mistice a Crucii Rozaliei.



în anonimat, un fenomen interesant a cărui origine germană, capabilă să creeze cel puțin un climat favorabil supraviețuirii intuițiilor vitaliste sugestive de origine magico-renascentistă, este legătura care se stabilește între Dumnezeu și viața naturii. Prin misterele alchimiei, Dumnezeu este căutat în natură, ca principiu al vitalității sale. Crucea împodobită cu trandafiri, simbol al sectei, se dorește a fi, tocmai, semnul reconcilierii creștinismului cu natura. Dacă nu direct rozicrucienii, cu siguranță tradiția magico-misterioasă și teosofică, din care aceștia sunt o manifestare, constituie rădăcinile adânci ale unei mari părți a culturii germane. Voracitatea cu care tânărul Goethe a devorat textele alchimiei este o manifestare a rozicrucienilor . 7 Alchimia cabalistică și magică, precum intuiția romantică a naturii și filosofia naturii a lui Schelling, sunt : ▪ 7 tot atâtea semne ale prezenței efective a acelei tradiții. •

SCHULZE

Asta nu înseamnă că ele există cu adevărat, întrucât în acest caz am confunda necesitatea gândirii cu necesitatea existenței. Ar trebui atunci recunoscută ca fiind legitimă – dar Kant nu admite acest lucru – deducerea existenței reale a lui Dumnezeu din faptul că ne gândim în mod necesar la el.

b. Chiar dacă trecerea de la gândire la existență ar fi permisă, filosofia critică - și aici Schulze se referă în special la interpretare -

Teoria lui **Reinhold –** așa cum a formulat-o Reinhold – s-ar confrunta cu dificultăți insurmontabile din cauza utilizării contradictorii a principiului cauzalității. Pe de o parte, critica afirmă, prin deducerea conceptelor pure ale intelectului, că categoria cauzalității nu poate fi raportată decât la obiectele experienței; pe de altă parte, căutând în lucrul în sine fundamentul conținuturilor materiale ale experienței, ajunge să-l conceapă – după ce i-a declarat necognoscibilitatea – drept cauză a afecțiunilor sensibile, utilizând astfel, fără să vrea, principiul cauzalității care tocmai fusese declarat nelegitim și redeschizând calea pentru vechea metafizică. Dacă lucrul în sine este necognoscibil, nu poate fi făcut cauza afecțiunilor sensibile; dacă, dimpotrivă, îl determinăm în acest fel, nu mai este necognoscibil.

c. Reinhold cade în aceeași contradicție în ceea ce privește elementul formal al reprezentării. Și aici reapare fantoma lucrului-în-sine , de data aceasta sub forma unui subiect -suflet care ar fi cauza judecăților sintetice universale și necesare ce modelează conținuturile reprezentaționale . În contradicție flagrantă cu ceea ce susține Kant însuși cu privire la paralogismele rațiunii pure, Reinhold și Kant ajung să facă dintr-un suflet, un subiect care nu este mai bine definit în sine, sursa cunoașterii umane. Și aici pare „destul de natural să ne punem întrebarea: dacă subiectul gândurilor noastre ne este complet necunoscut, cum știm și înțelegem că acesta constituie cu adevărat sursa anumitor părți constitutive ale cunoașterii noastre?” În încercarea de a-l pune pe Kant împotriva lui Kant, Schulze insistă astfel:

Conform celor mai importante principii și rezultate ale criticii, categoriile de cauzalitate și realitate... pot fi aplicate doar intuițiilor empirice. Totuși, întrucât nu putem intui presupusul subiect al reprezentărilor, ci... percepem doar imediat schimbări în sensul intern, subiectul nu poate intra în domeniul obiectelor cognoscibile nouă și, prin urmare, conform afirmațiilor criticii, nu i se poate atribui nici o realitate cognoscibilă și efectivă, nici o cauzalitate cognoscibilă și efectivă.

Confruntați cu aceste contradicții flagrante din *Critică* , nu mai rămâne nimic de făcut decât să „ne întoarcem la Hume” și la afirmația sa sinceră că nu putem cunoaște nimic altceva decât reprezentările noastre și că aceasta este iluzorie.



Gottlob Ernst Schulze, într-o gravură din secolul al XVIII-lea.



Desen de Paul Gavarni pentru Evreul rătăcitor.

orice încercare de a le transcende și de a stabili o cunoaștere cu pretenția de universalitate și necesitate.

Propunerea lui Schulze nu a avut adepți în filosofia germană a vremii, care, odată cu Fichte, avea să inițieze o dezvoltare metafizică și idealistă a kantismului . Când, în 1801, Schulze și-a reiterat ideile sceptice într-o nouă lucrare, Critica *filosofiei teoretice,* răspândirea marilor sisteme idealiste ale lui Fichte și Schelling ar fi condamnat publicația la o neglijare aproape generală. Nu este surprinzător faptul că printre studenții lui Schulze, care timp de mulți ani a fost profesor universitar mai întâi la Helmstadt și apoi din 1810 la Göttingen, s-a numărat și Schopenhauer, destinat să devină unul dintre marii adversari ai idealismului.

Aenesidemus a avut o atmosferă extraordinară eficacitate în punerea sub semnul întrebării a filosofiei elementare a lui Reinhold până la punctul de a-l convinge pe însuși autorul acesteia să o abandoneze. Cât despre capacitatea criticii lui Schulze de a lovi, împreună cu interpretarea lui Reinhold, chiar fundamentele criticii kantiene, chestiunea este încă deschisă unor concluzii diferite și a fost semnificativ prezentă în dezbaterea epistemologică contemporană. Ceea ce pare, pe de altă parte, clar este că *„Z'nesidemus" -ului lui Schulze* îi lipsește efortul de a distinge *critica kantiană* de interpretarea propusă de Reinhold, cu consecința unei înțelegeri inadecvate a sensului investigației transcendentale a lui Kant, mult mai complexă și mai dificilă decât ar putea părea din simplificările aduse acesteia de filosofia elementară.

Importanza dell'

5 .... ;... . .. .

Maimón (1754-1800): un kantian între Hume și Leibniz

Il meritul de a fi recuperat cel mai adevărat sens al conceptului kantian de obiectivitate a cunoașterii - care, în loc să necesite referințe la realități exterioare sistemului de cunoaștere, se bazează exclusiv pe modalități universale și legi constitutive ale cunoașterii în sine și, prin urmare, pe meritul obiectivant al rațiunii , trebuie recunoscut de Maimon scers i a **Salomon Maimon,** unul dintre epigonii lui Kant, o figură neobișnuită și în multe privințe surprinzătoare de om și savant.

De origine poloneză - s-a născut în 1754 într-un sat lituanian -, crescut în religia evreiască, un cercetător precoce al Bibliei și al textelor Talmudului, precum și al filosofiei evreiești medievale, fascinat de gândirea lui Moise Maimonide, până la punctul de a renunța la propriul nume de Salomon ben Yeoshua pentru a-l prelua pe cel al autorului Călăuziei *pentru „ ., Anume,* Maimon a abandonat Polonia rătăcitoare la vârsta de douăzeci și cinci de ani , atras de dorința de a învăța știința și filosofia germană, și s-a mutat în Germania, unde și-a petrecut întreaga viață - a murit în 1800 - într-un mod aventuros și rătăcitor. Extrem de sărac, până la punctul de a fi uneori forțat să cerșească , respins în mod repetat de comunitățile evreiești germane pentru heterodoxia sa, Maimon a putut să se bucure mult timp de prietenia și protecția lui Moise Mendelssohn .

Un spirit neliniștit și extravagant, rebel față de orice pretenție de sistematicitate, după cum o demonstrează scrierile sale, adesea compuse într-un stil energic și aforistic, Maimon și-a reînnoit radical gândirea citind *Critica rațiunii pure.* În 1790, a publicat *Eseul despre filosofia transcendentală* , pe care Kant însuși l-ar aprecia pentru perspicacitatea sa în înțelegerea problematicii criticii . În anii următori, a publicat *Eseul despre o nouă logică sau teorie a gândirii, anexat cu scrisori de la Philalethes către Aenesidemus* din 1794, cu care Maimon intenționa să răspundă scepticismului lui Schulze, și *Investigații critice asupra spiritului uman* din 1797.

După cum am menționat deja, el respinge conceptul de lucru-în-sine ca realitate exterioară conștiinței: ca atare, este absolut de neconceput, deoarece a-l gândi ar însemna să-i înlăture caracterul de externalitate față de cunoaștere și, prin urmare, să-l anuleze. O adevărată non- entitate, este comparabilă cu numerele imaginare ale matematicii (V - a) care nu corespund niciunei mărimi reale. Odată ce această fantomă a fost eliminată , caracterul de „dat" al conținuturilor experienței trebuie să poată găsi o altă explicație decât cea realistă propusă de Reinhold și criticată de Schulze, deoarece, observă Maimon,

> „Cuvântul «dat» pe care domnul Kant îl folosește foarte des pentru a desemna materia intuiției nu înseamnă pentru el (ca și pentru mine) ceva în noi care are o cauză în afara noastră...".

Trebuie, așadar, să se poată admite ceea ce la prima vedere pare paradoxal, adică, în ciuda caracterului său dat, chiar și materia cognitivă își găsește explicația pornind de la conștiință și fără a o părăsi, așa cum, de altfel, învățase deja Leibniz - la care Maimon face referire explicită - prin teoria „micilor percepții" și a conștiinței, o monadă „senzuală".

2 „uși și ferestre", care nu primește niciunul dintre conținuturile sale din exterior. Aceasta implică faptul că caracterul dat al conținuturi empirice, mai degrabă decât să fie alcătuite din conținuturile lor

«a fi dat de...» depinde de «cum» sunt date

și învățate din conștiință și tocmai din faptul - acesta este răspunsul lui Maimon - că sunt indeductibile din legile logice ale spiritului uman.

Aceasta înseamnă că lucrurile date în experiență, - considerate în particularitatea lor concretă, nu sunt rezolvabile în gândibilitate; adică, geneza lor în conștiință nu poate fi reconstruită rațional și constituie un fel de limită obscură și irațională care face ca conștiința umană să fie finită și imperfectă. Desigur, toate

conținuturile **conștiinței** și experienței sunt generate în conștiință conform unor reguli, dar conștiința nu este pe deplin conștientă de aceste reguli și, prin urmare, conținuturile particulare îi apar ca fiind date. Conștiința este incapabilă să vadă motivul pentru care aurul, de exemplu, ni se prezintă cu acea culoare galbenă particulară, cu acea greutate specifică și așa mai departe, sau „de ce am acum tocmai reprezentarea casei și nu reprezentarea copacului, pe care aș fi putut-o avea în egală măsură”. Bazându-se pe cele mai recente progrese în matematică, Maimon folosește conceptul de diferențial, argumentând că regulile conform cărora obiectele sunt generate în conștiință sunt ca diferențialele obiectelor, noumenele cărora obiectele în determinările lor empirice sunt fenomenele.

Însă odată ce este evidențiată această prăpastie inevitabilă dintre particularitatea conținuturilor empirice și universalitatea legilor și operațiunilor facultății cognitive, urmează o reducere a doctrinei lui Kant despre judecățile sintetice a priori. Nu este clar, de fapt, cum este posibil să se formuleze judecăți universal valide și necesare în raport cu factorii determinanți.

obiecte empirice înnăscute: dacă, de exemplu, **Critica lui Kant are dreptate** când afirmă că „obiectele **experienței** sintetice *trebuie* gândite în relația de cauzalitate 3 „ 6 priori ”, la fel de imposibil de susținut că „tocmai *aceste* obiecte trebuie să fie cele care se află în această relație”. Prin urmare, trebuie să concluzionăm, împotriva lui Kant, că numai judecăți sintetice a posteriori pot fi formulate despre obiecte așa cum sunt date în experiență și că judecățile sintetice a priori sunt posibile doar pentru matematică, ale cărei obiecte, spre deosebire de cele empirice, sunt determinabile a priori în însăși originea lor, deoarece sunt pe deplin deductibile în toate determinările lor particulare din conceptul lor.

O vastă umbră de iraționalitate ajunge astfel să acopere lumea umană a experienței, iar perspectiva sceptică a lui Hume pare să reapară: nu este posibil să faci știință cu lumea experienței.

Dacă Maimon nu ezită cu siguranță să se declare un „ sceptic **leibnizian** în P iriC0 ”, el este totuși hotărât să se distingă de scepticismul „empirist” al lui Hume și Schulze: în timp ce acesta din urmă privilegiază „adevărul” impresiilor sensibile în detrimentul procedurilor rațiunii, Maimon, datorită derivării sale din - idealismul transcendental și mai ales datorită influenței raționalismului metafizic al lui Leibniz, își motivează scepticismul cu faptul că experiența nu este niciodată, așa cum am văzut, adecvată exigențelor universalității și necesității - rațiunii.

Tocmai referirea la Leibniz îi permite lui Maimon să evite concluziile humiene: principiul spontaneității absolute a monadei și convingerea leibniziană că diferența dintre simț și intelect este pur și simplu una de grad și nu de funcție îl determină pe Maimon să abandoneze rigida separare kantiană dintre intuiție și conștiință - absența unui concept - care, făcând ca datele intuițiilor empirice să nu fie în niciun fel rezolvabile în concepte, le fixează în iraționalitatea lor iremediabilă, deschizând în cele din urmă ușa scepticismului humean. Limita obscură a experienței care, așa cum am văzut, împiedică funcția intelectuală să epuizeze pe deplin datele empirice în gândibilitate, nu trebuie, dimpotrivă, înțeleasă ca o limită rigidă și fixă, plasată o dată pentru totdeauna pentru a sancționa imperfecțiunea imobilă a intelectului uman. Dimpotrivă, limita experienței opace, deși niciodată eliminată în întregime, poate fi întotdeauna avansată tocmai pentru că există doar o diferență cantitativă între sensibilitate și intelect, făcând din sensibilitate un fel de intelect imperfect susceptibil de îmbunătățire continuă. Sarcina rațiunii este tocmai de a realiza un progres infinit „prin care gândul crește mereu, în timp ce datului se reduce până la punctul de a fi infinit de mic”.

Această idee a progresivității rațiunii, cu care Maimon intenționează să plaseze o distanță de netrecut între el și Hume, este susținută în *Eseul despre filosofia transcendentală* de recuperarea unei alte idei fundamentale a lui Leibniz, aceea a unui intelect infinit și divin pentru care acele conținuturi, care - intelectului uman i se par fapte lipsite de necesitate rațională , se rezolvă în întregime în gândire pură și **infinită** , ca în obiectele matematice. Un intelect , spusese Leibniz, pentru care orice distincție între „adevărul de fapt” și „adevărul rațiunii” dispare, întrucât chiar și în primul surprinde acea relație de necesitate dintre subiect și predicat care îl caracterizează pe cel de-al doilea și care scapă finitudinii intelectului uman.

Cu siguranță, Maimon, moștenitor al prudenței critice kantiene , nu îmbrățișează pe deplin certitudinile metafizice ale lui Leibniz și, mai ales în scrierile sale ulterioare, similar cu ceea ce Kant elaborase între timp în Critica *judecății* cu ideea unui intelect infinit și intuitiv, adoptă un **scepticism din ce în ce mai problematic** față de această perspectivă a unui intelect infinit, propunând-o ca principiu regulativ (și nu dogmatic), un concept limitativ necesar pentru o idee care unifică întreaga cunoaștere. În unele locuri, unde Maimon este cel mai sensibil la apelul sceptic, ajunge să vorbească despre ea ca despre o adevărată ficțiune a rațiunii, ca și cum ar fi nesigur între două direcții opuse, când mai convins, ca să folosim propria expresie , că este un „dogmatic rațional”, când un „sceptic empiric”.

Este ca și cum credința sa incontestabilă în puterea progresivă a rațiunii, care ne-a permis să vedem în el același entuziasm și aceeași tensiune cognitivă a nobilei Aufklarung lessingiene, ar fi fost cumva subminată de un simț acut al relativității cunoașterii umane, care pare să îndepărteze din „ - căutarea continuă” orice profunzime prometeică:

„Spiritul... cu siguranță nu poate fi niciodată mulțumit de acea lume sensibilă și de propriul său mod de a o gândi; așa cum spune Eclesiastul: «sufletul nu va fi niciodată mulțumit». Pe de o parte, se recunoaște ca fiind limitat la lumea sensibilă, pe de altă parte, simte în sine o dorință irezistibilă de a extinde mereu aceste limite... Chiar dacă nu găsește niciodată calea de la sensibil la inteligibil, va putea totuși, prin căutarea sa constantă a acestuia, să găsească alte adevăruri (poate mai puțin importante , dar totuși suficient de importante pentru a fi demne de a fi căutate), așa cum i s-a întâmplat alchimistului care, căutând aur, a găsit albastrul de Prusia.”

Nu toate bogatele problematici epistemologice ale lui Maimon și-au găsit rezonanță și continuare în dezbaterea filosofică a vremii; dar respingerea conceptului dogmatic al lucrului-în-sine a avut cu siguranță un impact semnificativ și imediat. Respingând tendințele realiste prezente în kantismul lui Kant și Reinhold și

rezolvând toate conținuturile cognitive fără reziduuri în domeniul conștiinței, Maimon pornise deja pe calea care avea să conducă, începând cu Fichte, la afirmarea idealismului postkantian, adică a acelei filosofii care, după cum vom vedea, procedează la o „mentalizare" radicală a realității, epuizând-o în imanența - experienței spirituale umane.

Capitolo
1

Filosofia germană în raport cu Kant: între critică și revizuire. Epigonii lui Kant .

PECE C RICE-C* F G 7-GE/.I/MEN? .

Referindu-ne la dezvoltarea gândirii filosofice occidentale în secolele al XIX-lea și al XX-lea, vom indica câteva dintre principalele istorii non-scolastice ale filosofiei:

N. Abbagnano, *Storia della filosofia,* UTET, Torino 1969, vol. III. De inspirație existențialistă, cu influențe neoiluministe și pragmatism, apare demodată în anumite privințe. Recent, a fost integrată și îmbogățită, în ceea ce privește gândirea secolului al XX-lea, de G. Fornero, elev și colaborator al lui Abbagnano, care ne-a prezentat valorosul volum al patrulea al lucrării, UTET, Torino 1991.

E. Cassirer, *Istoria filosofiei moderne,* Einaudi, Torino 1963, vol. 3 și 4. Aceasta este o lucrare clasică, de inspirație neokantiană, relevantă și astăzi. Datând din primele trei decenii ale secolului al XX-lea, examinează problema înțelegerii istoriei gândirii moderne până în epoca post-hegeliană.

F. Clopeston, *Istoria filosofiei,* Paideia, Brescia 1983, vol. 7-9. Aceasta se numără printre cele mai bune lucrări de istorie a filosofiei cu orientare catolică disponibile.

Istoria filosofiei, editată de M. Dal Pra, Maliardi, Milano 1975-77, vol. VIII-X. Încredințată unui grup numeros de autori cu origini culturale seculare sau marxiste, este o lucrare care se remarcă prin rigoarea istorico-filologică cu care materialul este prezentat cititorului .

L. Geymonat, *Istoria gândirii filosofice și științifice,* Garzanti, Milano 1970-76, vol. IV-VII. Autorul, de orientare marxistă, se folosește de diverși colaboratori pentru tratate individuale, având grijă să mențină unită gândirea filosofică și științifică într-o singură idee de raționalitate.

S. Vanni-Rovighi, *Istoria filosofiei moderne de la Revoluția științifică la Hegel,* La Scuola, Brescia 1976; și, de același autor, din Educația catolică , *Istoria filosofiei contemporane din secolul al XIX-lea până în prezent,* La Scuola , Brescia 1980. Aceste două volume prezintă cu fidelitate și echilibre gândirea principalilor autori și tendințe filosofice din ultimele patru secole.

Reapariția periodică a unei critici empiriste a inspirației humiene, în ciuda „exorcismelor” efectuate împotriva acesteia de Kant și de tendințele raționalist-metafizice ulterioare, este un fenomen de mare interes în istoria gândirii filosofice și a epistemologiei din secolele al XIX-lea și al XX-lea.

De la Stuart Mill (vezi capitolul 18, secțiunea 2) la Mach (vezi capitolul 11, secțiunea 3), de la Russell (vezi capitolul 12) la empirismul logic (vezi capitolul 14), mulți au preluat analizele și temele filosofului de la Edinburgh, inserându-le în discuții despre logică, logica științelor empirice și filosofia științei. În această lumină, ar putea fi interesant să examinăm cum și de ce o „revenire humeană” are deja loc în cadrul discuțiilor declanșate de apariția *Criticii rațiunii pure* a lui Kant .

Pe locul pe care Schulze îl ocupă printre adepții lui Kant, se poate vedea, pe lângă V. Verrà, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica,* Edizio ni di Filosofia, Torino 1957, pp. 33-66, de asemenea A. Pupi, *Le obietzioni all'Aenesidemus,* Vita e pensiero, Milano 1966. Există o traducere italiană *a Aenesidemus* (Laterza, Bari 1971).

După cum am văzut, Maimon abordează și obiecții sceptice la adresa criticii kantiene, iar despre el putem citi F. Molso, *La filosofia di S. Maimon,* Mursia, Milano 1972.

Capitol

ÜmÍlHHÍlÍÍlmÜÜmmÍlHlhÍlH!ÍHÍ!HÍiBimÍmÍHlnilHÍHHÍHmi;nminüni^

De la „Sturm und Drang” la clasicismul lui Goethe

1 ; .;. … … .. … . ….…. .. .. .. … .. ….… . .. … … .. .. …….…

„Sturm und Drang”

Durante il decennio degli anni settanta, prima ancora dell'apparire della *Critica della ragion pura,* la cultura illuministica tedesca era stata scossa dall'improvviso affermarsi di un movimento di idee prevalentemente letterario che,

Deși

era destinat să se epuizeze foarte curând, în limitele aceluiași deceniu, avea să aibă o influență semnificativă - asupra culturii germane în ultimele două decenii ale secolului, până la apariția „Romantik” (romantismul german).

Numele său, „Sturm und Drang”, care face trimitere la titlul unei piese de teatru de M. Klinger, unul dintre primii săi exponenți, are scopul de a evidenția tendințele protestatare și rebele ale tinerilor care i-au dat naștere, inclusiv Herder și Goethe și, mai târziu, Schiller în „ *Tâlharii”.* „Sturm und Drang” este o hendiadă ce poate fi tradusă prin „impuls furtunos”: „Sturm und Drang” își propunea să se răzvrătească împotriva valorilor întruchipate în „omul virtuos” și supus regulilor rațiunii propuse de tradiția iluministă, în numele unei vitalități îndelung reprimate care, în sfârșit eliberată, ar permite recuperarea unei relații mai directe cu realitatea, care nu mai este falsificată de ipocrizia convențiilor morale și sociale, și redescoperirea forțelor instinctive și a energiei pure, primordiale a naturii.

„... Putem rezuma astfel principiile care au inspirat « **Sturm und und Drang»:**

Drang» a - o nouă intuiție, opusă celei mecaniciste a Iluminismului, a naturii, înțeleasă ca forță vitală, o organicitate vie, uneori percepută panteist ca fiind străbătută de prezența naturii;

b. exaltarea „geniului” ca putere de a pătrunde în viața naturii și capacitatea de imersiune totală în ea, care își găsește locul privilegiat în poezie;

c. respingerea clasicismului iluminist de tip francez, care își găsește expresia, pe de o parte, în redescoperirea poeziei populare și a arhitecturii gotice ca expresii ale spiritului național german autentic, iar pe de altă parte în concepția poeziei ca spontaneitate creatoare nestăvilită, rebelă față de orice altă regulă decât cea a imaginației libere și a pasiunilor impetuoase. Adevăratul poet trăiește în confuzia haotică (*Wirrwarr)* a frământării sentimentale, pe care știe, precis, să o exprime strălucit în vitalitatea poeziei, făcută similară forței naturii.

Dacă, pentru aceste aspecte, fără îndoială, iraționaliste și subversive ale „intelectului sănătos” al Iluminismului, „Sturm und Drang” a fost adesea interpretat ca o reacție anti-iluministă și o anticipare a „ romanticului”, nu trebuie uitat că, spre deosebire de acesta din urmă, care tinde să fie tradiționalist și conservator, Sturmerii, discipoli ai lui Rousseau, admiratori ai Revoluției Americane, exprimă cu forța:

„

Chiar dacă voalată, într-o perioadă istorică Drangiie premonitorie a crizei revoluționare, protestul social **„romantic”** și opoziția politică față de vechiul regim, astfel încât estetica lor anti-domnie este - întotdeauna implicit și o provocare la adresa normelor și valorilor sociale ale absolutismului feudal german. Chiar dacă înapoierea politică și socială a Germaniei din acea vreme împiedică lupta politică directă, predilecția sturmeriană pentru teatru nu este lipsită de semnificație, unde acțiunea scenică, aproape întotdeauna centrată pe figura eroului rebel și răzbunător, servește drept surogat pentru o imposibilă acțiune politică concretă.

Prin urmare, credem că nu ar trebui să vorbim despre o depășire a Iluminismului, ci mai degrabă despre o radicalizare „revoluționară” a Aufklàrung-ului care, cu siguranță , se exprimă în teme și idei pe care romanticii, abandonând valoarea lor politică fundamentală, nu **vor** avea nicio dificultate să le stăpânească.

în scrierile lui Hamann apăruseră tendințe iraționaliste (vezi SECȚIUNEA 3). ACESTE TENDINȚE aveau să se consolideze în anii 1880 , odată cu apusul „Sturm und Drang" și în prezența *criticii, și* aveau să devină categoric polemice față de raționalismul kantian. Alături de Hamann, Jacobi este cea mai semnificativă expresie a acestui moment cultural , la care participă și Herder, deși într-o poziție diferită în multe privințe (vezi SECȚIUNEA 4).

2. .. ..

Jacobi (1743-1819): realismul credinței sau filosofia non-filosofiei



Când, în 1815, cu patru ani înainte de moartea sa , Jacobi a scris introducerea la operele sale complete, el a spus despre călătoria sa intelectuală : „Termin așa cum am început". De fapt, ceea ce a caracterizat povestea încă de la început Esența spirituală a acestui om și a tuturor scrierilor sale „ocazionale" — așa cum îi plăcea lui însuși să le numească — cu care a însoțit critic dezvoltarea filosofiei clasice germane timp de mulți ani (de la polemica antispinozană la conflictul cu Kant și, mai târziu, cu Fichte și Schelling), este respingerea consecventă, nerușinată și lipsită de inovație a raționalismului filosofic . Jacobi i se opune în numele ireductibilității existenței la gândire, al concreteții și imediatității vieții care refuză să fie închisă în rețeaua conceptelor.

Astfel, el scria încă din 1785:

> Astfel apare o lume a rațiunii, în care semnele și cuvintele înlocuiesc substanțele și forțele. Ne însușim universul fragmentându-l și creând o lume de imagini, idei și cuvinte adecvată capacităților noastre, dar complet diferită de lumea reală. Ceea ce creăm în acest fel, înțelegem perfect în măsura în care este propria noastră creație.

Dar în felul acesta filosofia se dezvăluie ca „arta de a pierde adevărul" și pierdem iremediabil existența, a noastră și a celorlalți oameni, existența lucrurilor, cea a lui Dumnezeu.

Singura modalitate de a ne salva de solipsismul subiectiv și de solitudinea goală a medierilor conceptuale este să recurgem la acel contact imediat, la acel sentiment revelator al ființei pe care Jacobi îl concepe ca o „tumbă" în afara filosofiei, non-filosofia credinței. Aceasta este o revelație originală, incapabilă de demonstrație, dar nu mai puțin evidentă prin asta, întrucât „ne naștem în credință" și trebuie doar să ne predăm ei pentru a fi posedați și convinși de ea și, astfel, să înțelegem printr-un act imediat de intuiție existența lucrurilor și a lui Dumnezeu.

Friedrich Heinrich Jacobi s-a născut la Düsseldorf în 1743. Introdus în aceeași profesie de către tatăl său, un comerciant bogat, a putut curând să renunțe la ea pentru a se dedica studiilor literare și filosofice pe care le iubea. După ce a petrecut câțiva ani la Geneva, unde a avut ocazia să înțeleagă aprofundat Iluminismul francez, de la enciclopediști la Rousseau, s-a întors în Germania în 1763 și s-a retras la casa sa din Pempelfort , lângă Düsseldorf, făcând din aceasta un loc de întâlnire pentru principalii exponenți ai culturii germane timp de douăzeci de ani, de la Goethe, care i-a fost oaspete încă din 1774, la Hamann, Herder, Wieland și alții. În 1794, în urma amenințării armatelor franceze, s-a mutat în nordul Germaniei. Ultima perioadă a vieții sale, din 1804 până la moartea sa, în 1819, a fost petrecută la München, unde se mutase în urma unei grave crize financiare. În capitala bavareză a fost președintele nou-înființatei Academii de Științe până în 1813.

În anii 1870, sub influența familiei Stürmer, cu care împărtășea o intoleranță față de regulile abstracte ale rațiunii, Jacobi a publicat două romane filozofice, *„Scrisorile lui Allwill"* și *„Woldemar",* o mărturie a interesului său pentru viața concretă a oamenilor, pentru experiențele lor, care, mai bine decât orice teorie a moralității, permite comunicarea către ceilalți a substanței unei vieți morale autentice, care se întemeiază pe impulsurile nobile ale sufletului și niciodată pe abstractizarea conceptelor și preceptelor.

În pasiunea sa pentru existența concretă, Jacobi nu poate să nu se lovească de problema libertății, fără de care nicio viață spirituală nu ar fi posibilă pentru om și, prin urmare, nu este surprinzător că ajunge să se confrunte cu filosofia lui Spinoza care, cu determinismul ei, i se pare cea mai coerentă negație a libertății.

În 1780, în timpul unei călătorii la Hamburg, l-a întâlnit pe Lessing, care, în ajunul morții sale, i-a mărturisit că devenise spinozist. Jacobi, profund deranjat de această mărturisire, a discutat-o în anii imediat următori cu Moses Mendelssohn printr-un schimb animat de scrisori, până când în 1785 a decis să publice această corespondență, însoțind -o de o critică radicală a filosofiei spinoziene, cu scopul de a proteja cultura germană de o influență pe care o considera dăunătoare valorilor morale și religioase umane.

Preocupările care îl împing pe Jacobi să deschidă public bătălia anti-Spinoza nu sunt, în realitate, doar de natură filosofico-religioasă, ci privesc și motive ideologice și politice. Spinozismul fusese (vezi CAPITOLUL 1, PARAGRAFUL 2), în deceniile precedente, vehiculul prin care cei mai avansați gânditori iluminiști duseseră o luptă împotriva lui Spinoza . sistemul feudal al societății germane

sca, atacând creștinismul ecleziastic, care părea a fi justificarea ideologică a acestei societăți. Jacobi, de orientare politică conservatoare, este alarmat de răspândirea spinozismului , care, așa cum îi spune lui Mendelssohn, este „o fantomă care bântuie Germania de mult timp și în diferite forme”, binevenită chiar „de bărbații din clasa socială superioară”.

În mod ironic, eseul „ *Despre doctrina lui Spinoza”, în scrisori către Moses Mendelssohn,* a avut exact efectul opus celui intenționat de autorul său: expunerea gândirii lui Spinoza a evidențiat atât de clar esența filosofiei pe deplin raționale și puterea evocatoare a conceptului său panteist „hen kai pan”, încât a declanșat o adevărată „Renaștere spinoziană ” . Herder s - a declarat public spinozist . Goethe nu a putut decât să se bucure de soarta celui mai drag filosof al *său* , tânărul Schleiermacher a încercat să împace spinozismul și critica, iar Spinoza lui Jacobi era destinat să devină, împreună cu *Critica rațiunii pure,* una dintre cele mai importante presupoziții ale filosofiei idealiste, de la Fichte și Schelling la Hegel.

Într-adevăr, Jacobi a recunoscut meritul lui Spinoza în a oferi nu orice fel de filozofie, ci filozofie în perfectă sistematicitate rațională: o rezoluție completă a întregii realități, inclusiv a lui Dumnezeu , în lanțul infinit al conexiunilor cauzale mecanice, într-un univers total determinat de necesitate. Dar meritul lui Spinoza constă și în perversitatea înfricoșătoare a unei filozofii care pretinde a fi fondată doar pe ea însăși: Dumnezeu este identificat cu lumea și, prin urmare, negat („spinozismul este ateism”). Libertatea este înlocuită de cel mai inexorabil fatalism; lucrurile în singularitatea lor concretă sunt dizolvate în rețeaua atemporală a relațiilor geometrice.

Răspunsul lui Jacobi la Spinoza este similar cu cel pe care iubitul său Pascal (două dintre scrierile lui Jacobi subtitrate semnificativ cu două citate din „Gânduri”) îl dăduseră lui Descartes: rațiunile și sentimentele inimii lui Jacobi , batjocorind filosofia așa cum a făcut Pascal , „Deus absconditus”. Oricine se lasă pătruns de credință va poseda adevărul, ferit de orice scepticism, mai presus de orice demonstrație . Iar adevărul vorbește în adâncul inimilor noastre, unde însăși exercitarea libertății, pe care o experimentăm în viața morală, atestă realitatea unui Dumnezeu independent, personal și supramundan; prezent , da, la rădăcina ființei, dar ca creator al tuturor lucrurilor printr-un act liber și necondiționat al voinței sale. Într-o scriere ulterioară, Jacobi va spune:

„Credința în Dumnezeu este un instinct, la fel de natural pentru om ca și postura sa dreaptă. Lipsa acestei credințe este nefirească, așa cum o postură cocoșată este nefirească pentru om.”

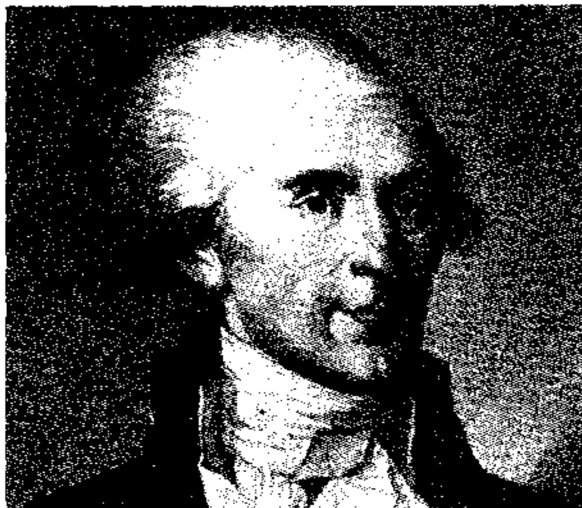
Este, după cum se poate observa, o aderență la un teism tradițional la fel de sincer pe cât este de candid încrezător în sine, care îl va determina pe un filosof caustic precum Schopenhauer să spună despre Jacobi:

«A scris cărți cu adevărat emoționante și are doar mica slăbiciune de a vedea gânduri fundamentale, înnăscute spiritului uman, în tot ceea ce a învățat și a acceptat înainte de a împlini cincisprezece ani».

Jacobi, însă, nu a intenționat să-și identifice credința religioasă cu vreo credință pozitivă specifică, nici măcar cu cea creștină, de care gândirea și viața sa erau cu siguranță profund impregnate. Confruntat cu acuzațiile aduse la adresa sa de a fi un dușman fanatic al rațiunii și un cripto-catolic, a răspuns în 1787 prin publicarea unei lucrări care, încă din titlu, era *David Hume despre credință, sau idealism și realism. Un dialog,* el intenționa să se refere la o autoritate complet nebănuită pentru a susține filosofia credinței. Hume a fost, de fapt, cel care a susținut că, fără credință, fără sentiment, nu este posibil să afirmăm existența nici măcar a lucrurilor din afara noastră și să o distingem de fantezia deșartă. Aici, ca și în cazul existenței lui Dumnezeu, credința este întotdeauna cea care ne oferă o certitudine imediată, pe cât de evidentă pe atât de indemonstrabilă.

În anexa la *Dialog,* Jacobi a publicat un eseu „ *Despre idealismul transcendental* ”, în care a început să ia poziție împotriva lui Kant. Deja în 1763, la întoarcerea de la Geneva, citise cu profundă emoție lucrarea lui Kant „ *Singura rațiune posibilă pentru o demonstrație a existenței lui Dumnezeu”,* recunoscând cu entuziasm în afirmația că existența nu este în niciun fel deductibilă logic , propria sa convingere deja maturizată, care îl va conduce la filosofia credinței.

Acum însă, critica se născuse și era vorba de a o judeca, lucru pe care Jacobi avea să-l continue să facă în lucrarea din 1801-1802 „ *Despre încercarea criticii de a reduce rațiunea la înțelegere și de a da filosofiei în general un nou scop”* și în *Introducerea la ediția completă a Scrierilor filozofice ale autorului* din 1815. Între timp, el recunoaște, în primul rând, meritul lui Kant de a fi demitizat prin critică prezumția raționalismului metafizic că acesta putea rezolva totalitatea realității în structura conceptelor sale și de a fi astfel „câștigat un spațiu gol”, cum ar fi să...



Friedrich Heinrich Jacobi.

să permită, prin doctrina postulatelor rațiunii practice, recunoașterea lui Dumnezeu și a libertății.

Însă meritele lui Kant se termină aici. Între timp, credința în Dumnezeu, în libertate și în nemurire rămâne pentru el o credință rațională care nu transcende reprezentările noastre și, prin urmare, nu este o revelație a realității în obiectivitatea sa, nu este o experiență ontologică autentică, așa cum crede Jacobi că trebuie să fie. Dar, mai presus de toate, *Critica rațiunii pure* este în esență inspirată de un idealism subiectivist care tinde să rezolve toată realitatea în reprezentările subiectului. Este adevărat că Kant, recunoscând natura receptivă a sensibilității, „pleacă, fără a o contrazice, de la credința naturală într-o lume materială care subzistă independent de reprezentările noastre", din care derivă afecțiunile sensibile, ca și cauze. Dar este la fel de sigur că „ulterior distruge această credință prin doctrina idealității absolute a spațialului și temporalului" și cu afirmarea că principiul cauzalității este valabil doar pentru fenomenele gândirii. Pe scurt, există o contradicție la Kant între idealism, cea mai adevărată vocație a sa, și realismul implicit conceptului de „lucru în sine", ceea ce duce la faptul că

> «fără a porni de la credința naturală ... nu se poate intra în sistem, dar nici nu se poate rămâne cu el și nu se poate stabili acolo permanent».

Se impune, așadar, o alegere: fie idealism, fie realism , fie primatul și exclusivitatea subiectului cu eliminarea conceptului de „lucru în sine", fie acceptarea realismului cu abandonarea idealismului .

realism și aderență la filosofia realistă a credinței. Jacobi face o alegere care în câțiva ani ar fi părut marginală și minoritară. Mai întâi Maimon, după cum am văzut, apoi Fichte, după cum vom vedea, vor conduce idealismul kantian la ceea ce, în ochii lui Jacobi, par a fi concluziile cele mai convenabile și, în același timp, cele mai distructive.

Pe măsură ce idealismul s-a dezvoltat odată cu Fichte și apoi cu Schelling, Jacobi a fost din ce în ce mai confirmat într-o dublă convingere:

a. că „egoismul speculativ", deja prezent la Kant și adus la un efect explicit de succesorii săi, reprezintă o formă terifiantă de nihilism (Jacobi a fost primul care a folosit acest termen, destinat să aibă o istorie bogată care ajunge până la noi), în sensul de absolutizare a subiectului corespunzător nich - ismului negării lui Dumnezeu, a lumii și a tuturor valorilor obiective (pe care Jacobi, cu un accent platonician sincer , îl numește frumosul, binele, adevărul în sine). Adresându-se lui Fichte, el scrie:

> „A vrea să înțelegi ființa înseamnă... a o distruge ca ființă autoexistentă și independentă. Iar ceea ce rămâne după această distrugere nu este altceva decât aceeași subiectivitate goală care se reînnoiește și se repetă mereu la infinit."

b. că idealismul nu este altceva decât un „spinozism inversat" și chiar mai conștient din punct de vedere speculativ , care, pornind de la subiect în loc de la un obiect afirmat dogmatic, ajunge la același rezultat la care ajunsese Spinoza, adică să dezideeze și să dizolve toată realitatea în formele abstracte ale spinozismului demonstrabil și gândibil . *Scrisoarea către Fichte* din 1799, la fel ca *Lucrurile divine și revelația lor din* 1811, dedicată idealismului lui Schelling, sunt textele care documentează - comentariul preocupat al lui Jacobus asupra dezvoltării triumfătoare a idealismului.

În lucrarea din 1802 *„ Despre încercarea de critică"* Jacobi, poate și pentru a răspunde acuzațiilor nu nefondate de a fi un iraționalist care susține un fideism antifilosofic generic, continuă să articuleze principiul credinței. Deși rămâne ferm în a afirma că credința este necesară pentru a înțelege orice existență și că, în acest sens, nu există o diferență substanțială între conștiința religioasă și conștiința comună (credința este necesară atât pentru a ne ridica la Dumnezeu, cât și „pentru a ne culca sau a ne așeza să mâncăm"), nu este mai puțin adevărat, însă, că ceea ce distinge omul de animale nu este certitudinea lucrurilor sensibile, pe care o posedă și oamenii și animalele, ci mai degrabă cea a coerenței suprasensibile („ lucrurile divine "). De aici și noua convingere jacobiană că este necesar să se plaseze o distanță mai mare între cunoașterea sensibilă și cea suprasensibilă. El realizează acest lucru încredințând- o pe aceasta din urmă unui organ superior intelectului discursiv și reflexiv, rațiunea înțeleasă ca cunoaștere imediată a intuiției intelectuale suprasensibile, supreme, a „frumosului, binelui și adevărului în sine", care îl ridică pe omul deasupra oricărei alte ființe vii și îi permite, cu siguranță și folosind puterile discursive ale intelectului, să construiască acel „ discurs bine fundamentat" care este adevărata filozofie.

Hamann (1730-1788): un «no» cristiano all'Aufklärung

a critica del razionalismo condotta da Jacobi ' hi appare ancora più radicale in Hamann, con il | H quale il distacco dall'illuminismo risulta ormai

riamo parlare di Hamann solo ora, dopo aver

■ complet consumat. Din acest motiv, el a preferat filosofia lui Jacobi, chiar dacă majoritatea scrierilor lui Hamann sunt anterioare anilor 1880, iar Jacobi a fost cel influențat de Hamann, și nu invers.

către Jacobi , legăturile sale cu Iluminismul nu sunt încă pe deplin rezolvate : un semn în acest sens este refuzul său de a identifica credința, care are puternice conotații morale, cu orice confesiune religioasă pozitivă , dar, mai presus de toate, afirmarea universalității sale ca „impuls" comun tuturor oamenilor, înnăscut în viața umană; o afirmație care, în ciuda tuturor diferențelor sale nu nesemnificative, menține o oarecare înrudire cu ideea iluministă a religiei naturale. Hamann, dimpotrivă, indică Biblia ca locul privilegiat al revelației divine, credința ca „har special" de la Dumnezeu și creștinismul ca condiție indispensabilă pentru o înțelegere adecvată a realității. El este cel care, scriindu-i tocmai lui Jacobi, spune că „credința nu este ceva ce aparține tuturor, nu este transmisibilă ca o marfă", iar unui alt corespondent de-al său, că între creștin și omul „natural" există aceeași diferență ca între cineva care este treaz și cineva care se află în cel mai adânc somn.

Johann Georg Hamann s-a născut la Königsberg în 1730. După o adolescență dedicată studiului filosofiei și matematicii, s-a dedicat mai întâi meditațiilor și apoi afacerilor, ambele înfruntând un eșec răsunător. O ședere de câteva luni la Londra în 1757, care i-a permis să-și deprovincializeze educația prin contactul cu cultura europeană, a reprezentat ocazia unui moment decisiv de cotitură în viața sa: lectura asiduă și meditația asupra Bibliei l-au determinat să-și reînnoiască profund existența, renunțând la viața dezordonată și neconcludentă pe care o dusese până atunci. S-a întors la Königsberg în 1758, unde și-a petrecut aproape întreaga viață. A murit în 1788 la Münster, unde se mutase cu câteva luni mai devreme, ca oaspete al prințesei catolice von Gallitzin.

Fără niciun titlu academic, timp de mulți ani un umil angajat la vama statului Frederick, Gli seri i ^ amann v ' sse ' n S ran de singurătate, chiar dacă rav-

1 scri 1 însuflețit de contactul frecvent cu spiritele de frunte ale vremii, de la concitadinul său Kant la Goethe, de la Herder la Jacobi. A fost autorul a numeroase lucrări scurte, foarte greu de citit din cauza naturii lor aluzive, adesea arcane (ceea ce i-a adus porecla de „magicianul Nordului"), pline de citate biblice și clasice, metafore și multiple referințe culturale, de la scrierile creștine vechi ale lui Pavel și Ioan la filosofia religioasă alexandrină, de la textele Patristicii grecești la Luther. Deosebit de semnificative dintre toate sunt *Zicerile memorabile ale lui Socrate* (1759), *Estetica in nuce* (1762), *Prolegomenele la foarte nouă interpretare a scripturii foarte vechi* (1774), *Metacritica purismului rațiunii* compusă în 1784 și publicată postum, care conține critica raționalismului kantian și, în final, *Golgota și Schlebimini* din același an, în care Hamann atacă filosofia lui Moses Mendelssohn.

De-a lungul carierei sale, Hamann a dus o luptă neobosită împotriva raționalismului Iluminismului, pe care îl considera nu doar o eroare filozofică, ci o distorsiune cu adevărat perversă a omului ca imagine a lui Dumnezeu. Trebuie doar să reflectăm asupra programelor sale intolerabile . Acesta susține:

a. a reduce realitatea, prin exacerbarea tendințelor analitice și matematizante ale rațiunii, la imobilitatea conceptelor abstracte, negându-i temporalitatea ;

b. să șteargă din interpretarea realității și din constituția omului componentele fantastice și emoționale, fără de care rațiunea însăși pierde orice contact cu viața, experiența concretă, istoria;

c. să conducă omul către o conștiință de sine pur rațională și autonomă care, chiar dacă ar fi posibilă (și nu este), l-ar goli pe om de singularitatea și complexitatea sa inconfundabilă, pierzându-l în natura generică a umanității.

Numai creștinul poate măsura întreaga impietate a acestei rațiuni a Iluminismului, „un idol pompos căruia superstiția țipătoare a nebunilor îi atribuie caracteristici divine " ; ea ignoră adevărul central al creștinismului, întruparea Cuvântului. Dacă înțelepciunea infinită a lui Dumnezeu, Logosul etern, s-a întrupat , făcându-se vizibilă și sensibilă în timp și spațiu , cum poate rațiunea umană, fără a păcătui, să pretindă că se separă de sensibil și de istorie?

Creștinul știe că Hristos este în centrul lumii și că totul este revelație și limbaj al lui Dumnezeu. Nu numai Biblia, cu figurile și miturile ei, cu limbajul ei poetic bogat în imagini și aluzii simbolice; ci întregul univers și istoria umană sunt cuvântul lui Dumnezeu, pe care oamenii sunt chemați să-l înțeleagă.

Ceea ce predau gânditorii iluminați nu este adevărat, adică faptul că știința fizică este capabilă să pătrundă

sensul naturii. Numai credința poate face acest lucru, învățându- ne să vedem universul nu ca pe un dispozitiv mecanic inert, ci ca pe o carte scrisă de Dumnezeu pentru umanitate , făcută din imagini, din cifruri în care Dumnezeu se manifestă și se ascunde simultan. „Toate manifestările naturii sunt vise, viziuni, enigme, care au sensul lor, sensul lor secret" și „Dumnezeu a intenționat, creând natura, să lase urme ale proprietăților sale, semne ale lucrurilor invizibile..."

Însă prezența lui Dumnezeu este și mai elocventă în istorie. Dacă omului „natural" succesiunea evenimentelor individuale nu poate decât să i se pară indescifrabilă sau lipsită de sens („... totul este labirint și dezordine, atunci când vrem să ne căutăm pe noi înșine"), atât de mult încât să-l împingă să caute refugiu în puritatea atemporală a rațiunii abstracte , aceasta se datorează faptului că planul divin al istoriei, singurul care dă sens evenimentelor particulare, îi scapă. Și aici, credința oferă cheia interpretativă, revelându-ne că Dumnezeu este „stăpânul timpului" și că istoria are o intrigă divină, fără de care țesătura evenimentelor nu ar exista: „... toate evenimentele istoriei pământești sunt umbre ale unor operațiuni secrete și minuni descoperite..."

Dacă împărțirea timpului în trecut, prezent și viitor este de așa natură încât nu se poate cunoaște trecutul fără a înțelege prezentul și, pe de altă parte , viitorul deține în sine secretul atât al prezentului , cât și al trecutului, atunci sarcina omului creștin este să cristiana del măsoare timpul „după socoteala pe care o face tempo Dumnezeu din el". Aceasta înseamnă:

a. că este o gravă eroare să pretindem că fixăm prezentul în sine absolutizându-l, ca și cum ar avea propriul său sens. Prezentul, dimpotrivă, este ceea ce Dumnezeu voiește să facă din el, iar omul, cu spirit de răbdare și imaginație profetică, trebuie să caute să recunoască în el intențiile divine, așteptând „plinătatea timpului", când, odată ce totul este consumat, adevărul se va împlini în sfârșit;

b. că filosofia istoriei nu ar fi posibilă fără întruparea Cuvântului care „ constituie amiaza timpului". Creștinului îi sunt revelate trecutul, prezentul și viitorul pentru ceea ce sunt: respectiv păcatul, Hristos întrupat și Mântuitorul de pe Golgota și împlinirea Împărăției cerurilor, anunțată de *Scheblimini* (în ebraică, *Scheblimini* înseamnă „șezi la dreapta mea").

Legată de această temă a realității ca limbaj al lui Dumnezeu este credința în strânsa legătură dintre înțelepciune și poezie, rațiune și imaginație. Hamann consideră că înțelepciunea originală a umanității, poezia și cea care se găsește în Biblie sau chiar în textele oricărei alte religii, a fost exprimată în limbaj poetic, deoarece poezia este „cuvântul lui Dumnezeu" și, prin urmare, și „limba maternă a rasei umane". Adevărul este mai vechi decât rațiunea noastră și trebuie căutat în mituri și fabule, iar filosofia însăși nu poate exista fără poezie, dacă este adevărat că rațiunea subzistăm doar în măsura în care este întruchipată în cuvinte și, prin urmare, în imagini și sentimente.

Se poate înțelege de ce Hamann este atât de ostil față de *Critica rațiunii pure;* pretenția lui Kant este tocmai de a separa rațiunea de limbaj, în Omolog o încercare de a o „purifica" de orice condiționare senzorială și emoțională · Rezultatul acestei - operațiuni duce la o deformare a naturii umane, care este constituită din împletirea inseparabilă a tuturor forțelor sale, imaginative, senzoriale și raționale: Kant, separând sensibilitatea de rațiune, greșește distrugând-o.

Figura lui Socrate, a cărui cunoaștere a ignoranței este contestată de Hamann prin interpretări iluministe, are o semnificație cu totul diferită: ignoranța socratică nu înseamnă o renunțare seculară la căutarea adevărurilor eterne în numele unui umanism relativist, ci, dimpotrivă, este conștientizarea limitelor rațiunii și, în același timp, a prezenței daimonului , adevăratul geniu al profeției, precursorul creștinismului . Jucând pe analogiile dintre Socrate și Hristos, ambii martiri ai adevărului, Hamann dezvoltă tema „geniului", larg prezentă în dezbaterile secolului al XVIII-lea, pe linia considerațiilor estetico-religioase care îl fac organul filosofiei și poeziei și, în același timp, mediatorul revelației divine.

Nu este surprinzător că tânărul Stürmer a putut vedea în Hamann o inspirație: rebeliunea împotriva rațiunii abstracte, valorizarea forțelor emoționale și sensibile ale sufletului, respingerea interpretării fizico-mecanice a naturii, exaltarea - geniului poetic, toate sunt motive care inițial le-au plăcut lui - Stürmer . Ceea ce, însă, i-a separat de „magicianul Nordului" a fost faptul izbitor că opoziția anti-iluministă a lui Hamann , pe lângă faptul că era ghidată de o inspirație religioasă în esență străină originilor lor seculare, avea și tentă politică conservatoare (este suficient să considerăm că Hamann a fost un adversar implacabil chiar și al statului frédéric, identificat ca o expresie periculoasă a Iluminismului), incompatibil cu radicalismul inspirat de Rousseau al lui Stürmer .

De o oarecare importanță sunt și afinitățile care îl apropie pe Hamann de anumite aspecte ale romantismului filosofic iminent, cum ar fi, de exemplu, respingerea dualismului kantian dintre sensibilitate și rațiune și necesitatea de a recompune diferitele facultăți ale omului în unitate sau strânsa legătură dintre dimensiunile estetice și religioase ale spiritului uman. Însă Hamann;| și aici trebuie să observăm aspecte puternic anti -romantice și romantice ale reflecției lui Hamann: în primul rând, acea linie de gândire hotărât panteistă care trece de la Shaftesbury și Spinoza prin Goethe va curge în spiritualitatea romantică, în timp ce , așa cum am văzut, Dumnezeul lui Hamann este Dumnezeul transcendent

al creștinismului. Afirmația sa că natura este limbajul și revelația lui Dumnezeu nu are conotații panteiste, așa cum este bine confirmat de faptul că întruparea Logosului divin este întotdeauna caracterizată ca „umilirea" unui Dumnezeu care se coboară la mizerii omului. În al doilea rând,

Nu există nicio aluzie la afirmarea romantică exaltată a infinității spiritului uman. Dimpotrivă, fidel viziunii sale teocentrice, ba chiar cristocentrice, care derivă din spiritul său luteran originar , el neagă omului orice putere independentă de Dumnezeu, singurul protagonist adevărat al istoriei.

4 .

Herder (1744-1803): autocritica Iluminismului

S. iar la Hamann și Jacobi criza Iluminismului are consecințe iraționaliste, caracterizate printr-o reafirmare, în opoziție cu secularismul iluminist , a dimensiunii religioase a credinței. Relația lui **Johann Gottfried Herder** cu Aufklärung este mult mai complexă și ambiguă, atât de mult încât utilizarea unor contraste simplificatoare , cum ar fi cele dintre iluminism și anti-iluminism, raționalism și iraționalism, face inadecvată pentru o identificare corectă a gândirii sale.

Nu există nicio îndoială că Herder, încă din experiența sturmeriană a anilor șaptezeci la care a participat intens , a fost conștient de limitele și insuficiența raționalității iluministe, căreia i-a contrapus treptat noi perspective, destinate să aibă un impact profund asupra crizei Aufklärung -ului de la sfârșitul secolului: de la o nouă modalitate de înțelegere a funcției și originii limbajului și, în consecință, a raporturilor dintre raționalitatea **iluministă** și componentele preraționale ale naturii umane, la descoperirea poeziei populare ca poezie autentică în fața poeziei artistice, de la respingerea concepțiilor de drept natural despre om, care l-a condus la dezvoltarea ideii de popor ca realitate organică, ca alternativă la ideea iluministă de stat , la punerea sub semnul întrebării a ideii iluministe de progres, incapabilă, datorită linearității sale abstracte, să înțeleagă desfășurarea concretă și contradictorie a evenimentelor umane.

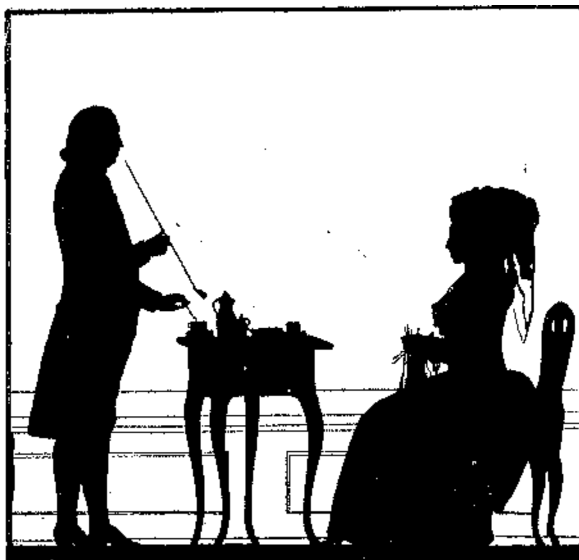
Toate acestea, însă, nu înseamnă că drumul lui Herder este în vreun fel comparabil cu cel anti-iluminist al lui Hamann. El nu a intenționat niciodată să rupă cu cultura secolului său, pe care, dimpotrivă , o recunoștea ca o condiție esențială pentru fiecare nou pas înainte în istoria omenirii. În 1784, el scria:

«Recunosc tot ce este măreț, frumos și unic în secolul nostru și am considerat întotdeauna acest lucru ca o temelie, în ciuda tuturor criticilor mele... Cu adevărat un secol măreț... fără îndoială, cel mai înalt vârf al arborelui».

Aceasta nu-l împiedică pe Herder să critice cultura timpului său pentru că nu a reușit să construiască o filosofie capabilă să „ilumineze" nu doar câțiva savanți, ci întreaga umanitate , făcându-se utilă, într-un mod rousseauian, binelui poporului și promovând emanciparea acestuia. În schimb, secolul al XVIII-lea, pe lângă faptul că a fost secolul care a văzut consolidarea în Germania a despotismului absolutist cu care iluminiștii au ajuns în mare măsură să facă compromisuri, a fost și epoca violenței coloniale în Europa. Într-un pasaj din 1784 care este încă surprinzător de relevant astăzi, Herder scrie:

„În Europa, sclavia a fost abolită deoarece se calcula că sclavii costă mai mult și produc mai puțin decât oamenii liberi. Dar ne-am permis să-i înstrăinăm și să-i tratăm ca pe sclavi, deportându-i în mine de argint și fabrici de zahăr , trei continente întregi... Trei continente am devastat și, cum se spune, am civilizat, iar noi înșine... am fost aruncați în lux, exploatare și moarte pentru această operațiune: și toate acestea sub numele de comerț prosper și fericit!"

Încă de când Herder, ca tânăr student la teologie la Königsberg între 1762 și 1765 (s-a născut la Mohrungen, în - Prusia Orientală, în 1744), a urmat prelegerile lui Kant, care era acum în contradicție cu dogmatismul lui Wolf și orientat spre sublinierea caracterului uman și a destinului filosofării, a început să gândească la o filozofie a istoriei care, încadrând evenimentele umane într-o viziune cuprinzătoare a formării...



Johatm Gottfried Herder împreună cu soția sa.

Dezvoltarea umanității nu s-a limitat la o simplă operațiune teoretică, ci a contribuit la educația
și emanciparea bărbaților,
1 În Königsberg, Herder l-a întâlnit și l-a frecventat și pe Hamann, fiind fascinat de ideile sale inovatoare.
atât teologic, cât și filosofico-literar, până la punctul Între
|iiurrünismo c ^ c * pe o¡ scr ' t ^ al filosofiei istoriei anilor

Anii șaptezeci, în plină epocă sturmeriană, vor fi contradictoriu îndatorați, pe lângă inspirația umanisto-pragmatică despre care vorbeam, și concepției hamaniene despre istorie ca plan al lui Dumnezeu.

Influența religioasă a lui Hamann, în plus , a fost limitată de faptul că creștinismul lui Herder, încă din anii petrecuți la Riga, unde, după ce și-a terminat studiile teologice la Königsberg, a lucrat ca pastor și predicator luteran între 1765 și 1769, a arătat în mod clar o tendință de a se rezolva într-o dimensiune pur etică și umană. Aceștia au fost anii, de altfel, în care interesul lui Herder pentru religie părea să fie îndreptat spre căutarea celor mai îndepărtate origini ale sale, pe care, sub influența lui Hume, le-a recunoscut în stările de frică ale omului primitiv atunci când se confruntă cu fenomene naturale. Multă vreme, reflecția teologică herderiană a oscilat între aceste tendințe raționaliste de umanizare a fenomenului religios și influențele hamaniene, până când, în scrierile sale de maturitate din anii 1780 și 1790 , au prevalat orientările panteiste și istoriciste, care l-ar distanța întotdeauna de ortodoxia religioasă. Cleric la Weimar, a publicat între 1784 și 1791.

În 1769 a întreprins o călătorie pe mare de la Riga la Nantes, despre care Herder ne-a lăsat un jurnal, un document extraordinar deja din Sturm und Drang, în care reiese entuziasmul său pentru forța sălbatică a naturii și interesul său pentru istoria și natura diferitelor popoare din Europa nordică, pe care spunea că vrea să le studieze într-o „istorie universală a formării lumii". La Paris a intrat în contact cu mișcarea iluministă, iar la Strasbourg l-a întâlnit pe Goethe, cu care a început înțelegerea ce avea să-i conducă, prin descoperirea - poeziei populare și dragostea pentru Homer, Ossian și Shakespeare, la experiența Sturm und Drang.

Între timp, în 1772, a publicat o lucrare importantă , *Eseul despre originea limbajului,* în care, spre deosebire de Hamann, a afirmat originea naturală a limbajului . Împotriva Iluminismului, Herder a fost de acord cu Hamann în a susține că gândirea nu este separabilă de limbaj, ci se naște odată cu el și că, prin urmare,... acesta nu este un simplu sistem de semne convenit pentru a comunica un gând deja gândit înainte de cuvânt; dar, dimpotrivă, a respins credința tradițională în originea divină a limbajului. În această idee, preluată, după cum știm, tot de Hamann , Herder vede o mortificare a puterilor de autoformare ale omului, o ignoranță fără sens care neagă un fapt evident, și anume că „limbajul are

sviluppata, a grado a grado, con il genere umano». L'uomo è insieme il creatore e la creatura del linguaggio, esso parla perché è, e insieme è perché parla. La ragione (e dunque il linguaggio) non è una facoltà separata e sovrapposta all'uomo come essere senziente e agente; sotto l'influenza evidente di Leibniz, Herder afferma che essa si è venuta formando lungo l'evoluzione del genere umano, emergendo come forza spontanea dell'anima dal fondo prerazionale e oscuro della vita umana, da quell'«oceano di sensazioni che penetra in essa rumoreggiando attraverso tutti i sensi», e di cui essa si fa principio di organizzazione mediante un atto di riflessione che le consente, in quell'oceano, di «isolare un'onda ... trattenerla, dirigere su di essa la propria attenzione ed esser cosciente di osservarla». La parola è, appunto, l'esito di questo atto di riflessione che fa dell'uomo «un solo centro sensorio pensante» capace di sviluppo e di evoluzione, insomma di storia.

All'uomo come specie storica Herder dedica i suoi scritti più noti e più ricchi di influenza, da quelli degli anni settanta, composti durante il suo soggiorno a Buckeburg (1771-1776) come pastore di corte, tra i quali importante il saggio *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* del 1774, a quelli del decennio successivo, quando, dopo essere stato chiamato, per interessamento

Gli scritti di filosofia della storia

di Goethe, a ricoprire la carica di soprintendente ec-

sua opera più nota e fortunata, le *Idee per la filosofia della storia dell'umanità.*

Negli scritti buckeburghesi, in particolare in *Ancora una filosofia della storia,* rimpianto generale del discorso appare caratterizzato da un interno dissidio tra la cornice teologica e provvidenzialistica da ., una parte, che inquadra lo scenario della storia umana come «cammino di Dio sopra le nazioni», e l'analisi delle forze concrete che muovono la storia dall'altra, le quali rimandano sempre all'operosa iniziativa degli uomini.

Questo malcelato contrasto tra umanesimo e teologia, iniziativa umana e provvidenza divina, si origina probabilmente dall'acuirsi in Herder della crisi del razionalismo illuministico, su cui s'innesta una assai forte suggestione del soprannaturalismo hamanniano. Dopo la pubblicazione del *Saggio sull'origine della lingua* e le rampogne rivoltegli da Hamann per essere caduto sotto l'influenza dei filosofi del «secolo senza Dio», Herder ebbe, infatti, un vero e proprio soprassalto di scrupoli religiosi e, come testimoniano le sue lettere di quegli anni, s'impegnò, quasi avesse timore del suo stesso pensiero, a restituire il primato alla fede religiosa.

Conferma dell'ambiguità herderiana di questi anni è lo scritto del 1774-76 *Sul più antico documento del genere umano,* in cui ad una interpretazione in chiave

antropologico-rațional al primului capitol al *Genezei , se* suprapune afirmarea originii supranaturale a textului biblic, înțeleasă ca o revelație divină directă .

Ceea ce pare însă important la acest Herder din Bückeburg este maturizarea a două idei fundamentale ale istorismului său: pe de o parte, concepția evoluționistă a istoriei, pe de altă parte, ideea de popor conceput ca unitate organică.

Cât despre prima, trebuie spus că originea sa se găsește în influența extraordinară exercitată asupra tânărului Herder de eseul lui Kant din 1755 *„Istoria universală a naturii și teoria cerului".* Dacă istoria evoluției este o interpretare evoluționistă a unei realități aparent atât de pietrificată precum sistemul solar, cine ar putea refuza să extindă ideea de evoluție la o realitate atât de evident dinamică și schimbătoare precum istoria umană ?

Ceea ce este foarte interesant în această transpunere în istorie a unui concept dezvoltat în științele naturii este, dincolo de sensul său naturalist menit să întărească componenta secular-rațională a gândirii herderiene, utilizarea ideii de evoluție, introdusă în fiecare epocă a istoriei, astfel încât să se atribuie fiecărei formațiuni istorice o specificitate și o singularitate autonomă, chiar și în contextul general al istoriei umanității.



Casa lui Herder din Weimar.

În felul acesta, se recunoaște inconfundabilitatea fiecărui popor și națiune, care, într-un mod original și destinat să supraviețuiască mult timp în cultura germană și, mai general, europeană ulterioară, este concepută ca un organism unitar, o individualitate înzestrată cu suflet propriu („spiritul popoarelor"), incomparabilă cu oricare alta, caracterizată prin propriul destin și propriul sens intrinsec.

Lo «spirito dei popoli»

De aici și rebeliunea lui Herder împotriva ideii abstracte de progres care predomină în Iluminism și, mai general , în Iluminismul european: el refuză să considere „Epoca Iluminismului" drept etapa terminală care trebuie luată drept model după care, cu mândră încredere în sine, „putem măsura în două clipe... o sută de popoare și țări diferite ". Fiecare popor, fiecare epocă trebuie evaluată plasându-ne în interiorul lor și analizând diferitele „circumstanțe " care le fac incomparabile, chiar dacă toate contribuie în moduri diferite la formarea umanității. În mod similar, Herder respinge liniaritatea ideii iluministe de progres: Istoria nu avansează placid, pas cu pas , fără șocuri și contradicții, fără distrugeri și chiar pierderi ireparabile; dimpotrivă, și Herder, într-o manieră sturmeriană, subliniază acest lucru, istoria experimentează ciocnirea uneori violentă a forțelor opuse care o mișcă, impulsul cu care revoluțiile transformă lumea, maturizând noile sale dezvoltări.

Critica dell'idea di progresso

Comparativ cu scrierile lui Bückeburg, *Ideile pentru filosofia istoriei omenirii* marchează o rezolvare substanțială a ambiguităților anterioare: referința insistentă a istoriei la opera lui Dumnezeu dă loc unei viziuni care, deși persistă în trasarea în istorie a unei dezvoltări finaliste și a unui deznodământ ...

imanentist

ordine unitară care îi garantează sensul și inteligibilitatea, îi conduce înapoi la o interpretare pur naturalistă în care, dacă vorbim despre Dumnezeu, vorbim despre el doar în măsura în care „este totul în lucrările sale".

această clarificare în sens imanentistic este susținută și de lectura lui Spinoza, care a început la sfârșitul anilor șaptezeci și a avut o influență puternică asupra lui Herder, atât de mult încât, după cum știm deja, s-a declarat în momentul dezbaterii despre [...]

Spinoza, inspirat de Jacobi, un spinozist, în 1787, odată cu publicarea lucrării *Despre Dumnezeu: Câteva dialoguri,* după ce a respins ecuația iacobiană dintre panteism și ateism , și-a confirmat credința în Dumnezeul spinozian, pe care, de altfel, se străduiește să-l elibereze de mecanismul geometric care îl caracterizează, interpretându-l vitalist, tot printr-o aplicare a filosofiei leibniziene, ca o „forță infinită" care „se manifestă infinit în forțe infinite".

Lumea fizică, și prin urmare lumea umană istorică, este tocmai acest sistem de forțe vii, pe care Herder începe să-l studieze într-o manieră din ce în ce mai liberă de prejudecăți metafizice transcendente. Întreaga istorie

HERDER

„Istoria oamenilor tinde să se rezolve într-o istorie naturală, determinată spațial și temporal, a forțelor și impulsurilor pur umane: „Puneți forțele umane vii în condiții specifice de loc și timp și iată, au loc toate transformările istoriei umane.” Aceeași continuitate a dezvoltării pe care Herder, fără a ceda niciodată nimic punctelor de vedere materialiste, o trasează de la cele mai elementare forme de viață la unele din ce în ce mai superioare și mai complexe, până la apariția omului, un adevărat „compendiu al lumii”, confirmă abordarea naturalistă predominantă acum în *Idei.*

timp, având în vedere legătura existentă atunci în Germania între spinozism și opoziția politică, „conversia spinozană” a favorizat consolidarea atitudinilor progresiste și antifeudale ale lui Herder, care se concentrau pe respingerea oricărei utilizări regresive („adevărat opiu al spiritului”) a ideii de tradiție și pe critica vehementă a despotismului politic. „Cei mai nobili oameni, sub jugul despotismului, își pierd repede noblețea, măduva oaselor lor este distrusă...” până la punctul în care „ajung să se obișnuiască cu jugul său, ba chiar îl sărută și îl înconjoară cu flori”. Și cu cât statul se extinde mai mult, cu atât opresiunea politică devine opresiune socială, producând - nefericire generală:

> „În statele mari, sute de oameni sunt forțați să sufere de foame pentru ca unii să poată trăi în lux; zeci de mii sunt asupriți și uciși, pentru ca un singur cap încoronat , fie el nechibzuit sau înțelept, să-și poată realiza fanteziile.”

Filosofia istoriei a lui Herder, în ansamblu, este, în plus, caracterizată de respingerea supremației ideii iluministe de stat, căreia îi contrapune conceptul de popor, deja menționat, și **legea naturală** . Acest anti-etatism provine din convingerile sale anti-lege naturală. Spre deosebire de legea naturală a iluminismului, care concepe omul ca o natură presocială, o monadă individuală independentă și ireductibilă ce necesită statul ca mecanism disciplinar superior pentru coexistență, Herder afirmă că „condiția naturală a omului este societatea” și că individul izolat capabil să devină om pe cont propriu este doar o abstracțiune filosofică.

Aici apare ideea fundamentală a lui Her der , ideea de „Umanitate”, scopul suprem al istoriei.

Aceasta nu înseamnă o entitate metafizică fantomă, deasupra realității concrete a indivizilor și a formațiunilor istorice singulare, dar nici nu este un simplu concept abstract, un simplu nume colectiv, care ar desemna realitatea atomizată a **„manei”**.

Umanitatea, învață Herder, este viața

vente «lanțul care leagă indivizii atât între ei înșiși, cât și cu întregul», astfel încât «întreaga conformație a umanității» care se regăsește în fiecare individ,

> «este legat... prin educație, de părinții , profesorii și prietenii săi, de toate circumstanțele vieții sale, apoi de poporul și de tații săi și, în final, de întregul lanț al rasei umane».

Prin urmare, nu există nicio opoziție între specie și individ: progresul și împlinirea primei, fără de care nu ar exista istorie a umanității, departe de a fi independente de destinul individului , necesită, dimpotrivă, satisfacerea deplină a nevoilor celui de-al doilea. În acest fel, Herder reușește să imagineze reconcilierea - și acesta este poate punctul culminant al filosofiei sale despre istorie - a două exigențe care adesea păreau a se exclude reciproc: asigurarea intereselor superioare ale speciei și, în același timp, satisfacerea nevoii de fericire a fiecărui individ. Aici rezidă divergența față de Kant, care, în *Ideile sale despre o istorie universală,* pusese în contrast interesele raționale ale speciei cu nevoia de fericire a individului, argumentând că scopul istoriei ar trebui căutat în progresul rasei umane, dincolo de destinele individuale. Herder, la paginile 0 "'™ recenzii pe care Kant le-a publicat în 1785 la primele două părți ale lucrării sale Zifeae, răspunde acuzând indirect punctul de vedere kantian că este viciat de eroarea „averroistică” de a separa specia de individ și de a face din rațiune o entitate separată de întregul organic al tuturor dispozițiilor sufletului uman.

Înainte însă de a vedea cum Herder, la sfârșitul secolului, a decis să atace direct raționalismul kantian, pare necesar să facem o scurtă referire la o scriere din 1793, *Scrisorile pentru promovarea umanității,* în care este clarificată atitudinea sa față de Revoluția Franceză.

Dacă primele evenimente revoluționare i se păruseră „cuceriri memorabile” și „pregătirile contrarevoluționare o crimă”, acum, confruntat cu revoluția plebeeană din 1792-1793, Herder se retrăsese de frică și, parcă uitând de radicalismul cu care mersese până acolo încât să-și exprime simpatiile republicane, adopta o atitudine foarte precaută. Radicalitatea revoluției era pusă în contrast cu ideea unei „evoluții” nedureroase , a unei îmbunătățiri care ar trebui promovată, nimeni nu știe exact cum, de sus, pentru a preveni erupția violentă a forțelor unui „popor nebun”. Revoluția nu mai era considerată o posibilă expresie a dinamicii obiective a istoriei, ci mai degrabă o consecință a acțiunilor unor prinți răi, evitabilă prin reforme adecvate.

Mai mult, Herder respinge transferabilitatea experienței revoluționare franceze în țările germane, în numele individualității ireductibile a fiecărui popor, o eșec în a recunoaște ceea ce ar fi un semn al acelui raționalism abstract pentru care își reproșează adesea secolul. O luptă împotriva acestui raționalism, de data aceasta

identificat în Kant, va fi dusă de Herder după triumful kantianismului, prin opera lui Reinhold și Fichte, la Universitatea din Jena, convins de necesitatea combaterii unui sofism filosofic pe care îl va considera extrem de dăunător **kantianismului** spiritual german , pentru că a impus dominația abstracției, o adevărată „aberație a sufletului”. - Roadele acestui angajament sunt *Metacritica Criticii rațiunii pure* din 1799 și *Calligone* din 1800, acesta din urmă dedicat problemelor artei și frumosului, în polemică cu *Critica judecății.* Antikantismul lui Herder nu este diferit în multe privințe de cel al lui Hamann: și el îl critică pe Kant pentru divizarea violentă a rațiunii și simțului (filosofia kantiană este o filozofie „schismatică”), ignorând unitatea vie și armonia forțelor sufletului uman și pentru că pretinde că investighează rațiunea fără a lua în considerare limbajul în care rațiunea este întotdeauna întruchipată. Ceea ce, dacă este ceva, dă un ton diferit criticii lui Herder este insistența sa asupra legăturii strânse dintre natură și libertate, dintre energiile spontane ale naturii și viața spirituală a omului, într-un context de organicism naturalist nu foarte diferit de cel care a caracterizat meditația contemporană a lui Goethe. În mod semnificativ, în *Calligone,* Herder, sub influența ideilor pe care, așa cum vom vedea (CAP. *4,* PAR. 3), Schiller le dezvoltase deja, respinge concepția formalistă și subiectivistă despre frumos propusă de *Critica judecății,* căutând fundamentul frumuseții în natură și asimilând limbajul artei cu cel al forțelor vii care animă universul.

Cultura germană a vremii va experimenta mult timp chinul rupturii profunde dintre două viziuni despre lume care par ireductibile una la cealaltă : pe de o parte, idealismul kantian al rațiunii, pe de altă parte, naturalismul istoricist și aproape panteist al lui Herder.

5 ... . : . ...;... .. ..

Humboldt (1767-1835): un liberal între „poezia” de la Weimar și „proza” politicii germane

B. printre toți intelectualii germani ai epocii Goethe, **Karl Wilhelm von Humboldt** este unul dintre puținii care, pentru o lungă perioadă a vieții sale, și-a combinat angajamentul de scriitor de filozofie și istorie politică și de - lucrări estetico-lingvistice cu participarea la viața politică germană, ca diplomat și ministru în guvernele prusace din epoca napoleoniană, până în primii ani ai Restaurației. Această particularitate ne permite să înțelegem mai bine influența pe care puterea socială și politică a Germaniei feudale a fost capabilă să o exercite asupra intelectualilor germani, inclusiv asupra celor mai deschiși perspectivelor progresiste . - Liberalismul politic profesat de Humboldt, atât ca teoretician al statului, cât și ca politician activ, limitat cum era de puternice rezerve conservatoare, dezvăluie, de fapt, incapacitatea burgheziei germane de a menține o autonomie efectivă, chiar și culturală, față de nobilime și privilegiile acesteia, cu care s-a văzut nevoită să se împace.

În plus, Humboldt însuși provenea dintr-o familie a aristocrației funciare, iar acest lucru trebuie să fi avut o oarecare **pondere** în educația sa intelectuală, care, **însă** , a avut loc în strânsă legătură cu cultura modernă **a Iluminismului.** Născut la Potsdam în 1767, a studiat dreptul la Frankfurt și Göttingen , unde s-a cufundat în lectura lui Kant. Apoi a locuit câteva luni în 1789 la Paris, unde a fost martor la primele evenimente revoluționare.

El a scris despre Revoluția Franceză încă din 1791, într-un eseu, *Idei despre Constituție, ocazionate de Noua Constituție Franceză,* în care, în ciuda recunoașterii „efectului benefic” pe care inovațiile franceze l-ar avea asupra lumii, a susținut că o constituție precum cea franceză, „elaborată sistematic conform principiilor pure ale rațiunii”, era sortită eșecului, întrucât nu ținea cont de forțele individuale concrete ale oamenilor reali, din a căror împletire sunt determinate diferite situații istorice.

Constituțiile politice nu pot fi altoite pe oameni așa cum vlăstarii pe copaci. Când timpul și natura nu și-au făcut munca pregătitoare, este ca și cum florile ar fi legate de copac cu o sfoară. Primul soare de la amiază le arde.

În aceste observații critice nu există doar respingerea - apriorismului deductiv abstract prezent, într-o anumită măsură, în raționalismul Iluminismului, care acordă puțină atenție dinamicii complexe care mișcă istoria fiecărei națiuni în parte; nu există doar nevoia de a respecta timpurile de maturizare a lucrurilor, gândirea corectă. În aceste observații , neîncrederea lui Humboldt în transformările radicale ale realității, înclinația sa pentru schimbări prudente, capabile să facă...

loc pentru nou fără ca aceasta să necesite eliminarea vechiului. Pe scurt, orientarea care avea să-l facă pe Humboldt cel mai autorizat reprezentant al liberalismului moderat german al vremii prindea contur și care și-a găsit cea mai elocventă expresie în cea mai importantă lucrare politică a lui Humboldt, *Idei ale unui eseu pentru determinarea limitelor activității statului,* compusă în 1792 și publicată postum în 1851.

Subliniază nevoia stringentă de a proteja autonomia individului în fața statului, a cărui unică funcție trebuie să fie cea pur negativă de a permite dezvoltarea liberă a fiecărui individ, garantând în același timp siguranța cetățenilor, așa cum predă tradiția dreptului natural la care aderă Humboldt. Statul nu trebuie să intervină cu pretenția de a ghida procesele de formare umană a individului, nici în domeniul...

L'autonomia dell'individuo e lo stato

nici în sferele educaționale, religioase sau morale, nici măcar în viața economică sau în orice alt domeniu al vieții private umane. Dacă individul, în ciuda - dependenței sale, are nevoie să se integreze în forme de coexistență , el trebuie să poată alege aceste forme în cadrul societății civile, dând naștere la asocieri libere complet independente de dominația statului.

Natura moderată și în esență conservatoare a liberalismului lui Humboldt reiese din faptul că individul independent, de a cărui liberă dezvoltare îl preocupă pe Humboldt, se identifică cu figura proprietarului , la care se referă singurul raport de drept public. Separarea clară dintre societate și stat pare, așadar, să servească în întregime intereselor proprietarului care, renunțând la orice pretenție de exercitare a puterii politice, cere statului securitatea necesară pentru a se putea dedica pașnic treburilor sale private. Acesta este, după cum se poate observa, un liberalism care, nerevendicându-se la principiile reprezentării politice, este dispus să facă compromisuri cu puterile monarhice tradiționale.

Însă însăși activitatea politică a lui Humboldt, în momentele sale cele mai semnificative, confirmă limitele și timiditatea progresismului său. Devenit funcționar al guvernului prusac în perioada 1809-1810 , responsabil cu problemele educației, el a adus o contribuție decisivă la fondarea Universității din Berlin. Cu această ocazie , a insistat, în conformitate cu ideile sale liberale, asupra revendicării libertății de predare și cercetare, dar apoi a ajuns să accepte și să justifice constrângerile puternice impuse de stat organizației.

Cel mai interesant episod din cariera politică a lui Humboldt este lupta pe care a dus-o în 1819, după ce a devenit ministru al Afacerilor Constituționale, pentru a introduce o nouă ordine constituțională în Prusia . Convins, contrar a ceea ce crezuse în eseul

Un uomo politico moderato

său din 1792, de necesitatea ca burghezia să înceapă să participe politică la viața statului, el nu a avut în vedere o reformă bazată pe principiul, implementat de revoluția burgheză din Franța , al reprezentării politice generale a națiunii în organele parlamentare alese de cetățeni fără distincție. Proiectul său, expus în *Memorialul privind instituirea Constituțiilor Teritoriale și de Clasă în Statele Prusace,* prevedea reinventarea vechilor „ordini" și „state" corporative de origine medievală. Conform acestor „diviziuni naturale ale poporului", „participarea" națiunii la administrarea statului ar trebui organizată în adunări municipale, provinciale și naționale și în funcție de diferitele clase și profesii . Este de la sine înțeles că, în acest sistem corporativ, principiul proprietății (împreună, desigur, cu recunoașterea drepturilor personale și a libertății de conștiință) constituie premisa principală pentru organizarea socială și exercitarea drepturilor politice în sine.

Astfel, planul lui Humboldt, care ar fi promovat exercitarea puterii politice de către burghezia prusacă , deși segmentată în pluralitatea diferitelor „profesii", a sfârșit prin a legitima supremația socială și politică a proprietății funciare, pe care Humboldt însuși a continuat să o considere , alături de tradiție, forma de proprietate prin excelență. Cu toate acestea, în ciuda moderării acestei propuneri de reformă, climatul tensionat al Restaurației a permis guvernului și suveranului să o respingă, forțându-l pe autorul acesteia să demisioneze.

Filosofia politică a lui Humboldt se înscrie într-o viziune generală asupra istoriei și umanității, inspirată de idealurile clasiciste ale „marilor" de la Weimar. Humboldt a stat la Jena între 1794 și 1796, unde l-a întâlnit pe Goethe și a legat prietenii profunde cu Schiller. Împărtășea dragostea lor pentru Grecia antică și, influențat și de Herder, concepția lor despre viața umană ca realizare progresivă a ideii de „umanitate" de-a lungul istoriei. Aceasta este „frumoasa formă umană", „spiritul umanității", pe care niciun individ nu este capabil să o realizeze pe deplin , dar la care fiecare om tinde să se adapteze ca scop suprem al existenței sale. Humboldt a vrut să-și facă propria viață fidelă acestui ideal de *Bildung* (formare, educație), dedicând-o, într-un fel de epicureism cultural rafinat, plăcerii propriei hrăniri spirituale. Aici, în acest ideal de calm și echilibru spiritual clasic, păgân , care se potrivește bine cu individualismul politic pe care

care
zione universitaria. Al congresso di Vienna, cui partecipa come membro di primo piano della delegazione prussiana, egli tenta senza successo l'inserimento, nell'atto federale tedesco» con cui si procede al riordino politico della Germania, di princìpi assai moderati di libertà valevoli per tutti gli stati tedeschi.

l-am văzut mai devreme, rezidă ireductibilitatea lui Humboldt la romantism, de care a fost adesea asociat și cu care, de altfel, nu lipsesc asemănările, așa cum vom vedea în curând.

După ce și-a încheiat definitiv cariera politică odată cu înfrângerea din 1819, Humboldt s-a retras în liniștea solitară a studiilor sale, dedicându-se în întregime, până la moartea sa, survenită în 1835, acelor interese lingvistice pe care le urmărea de mult timp. Rodul acestei opere sunt câteva scrieri, destinate să aibă o mare influență asupra lingvisticii contemporane până în zilele noastre, printre care celebrul eseu „ Despre diferența *structurii lingvistice a omului și influența sa asupra dezvoltării spirituale a rasei umane”, publicat* postum în 1836.

Dacă filosofia politică și filosofia istoriei se referă la ideea de umanitate ca criteriu fundamental de evaluare, fără de care acțiunea și dezvoltarea umană ar fi de neînțeles, reflecția asupra limbajului, a naturii și originii sale, necesită și ea referire la aceeași activitate productivă a spiritului uman, „spiritul umanității”, fără de care oamenii nu ar putea nici gândi, nici vorbi, nici se pot recunoaște unii pe alții prin gândire și vorbire. Comunicarea însăși necesită unitatea naturii umane.

Limbajul nu este produsul unei activități a intelectului abstract, ci mai degrabă o emanație spontană și involuntară a - spiritului și, prin urmare, departe de a fi reconstruibil pornind de la elementele sale analitice, aproape ca și cum ar fi compoziția lor mecanică , posedă o organicitate pentru care „prima” „cuvântul face deja ca întreaga limbă să rezoneze și o presupune». Vorbirea și înțelegerea sunt, așa cum înțelesese deja Herder, unul și același act, efecte ale aceleiași energii SPIRITUALE , astfel încât

„Limbajul nu este ceva creat, ci ceva care devine... Nu este un produs, ci mai degrabă o producție activă în permanență; nu o lucrare *(érgon),* ci o activitate *(enérgheia).* Pe scurt, limbajul nu este altceva decât vorbire.”

Din toate acestea decurge istoricitatea limbajului, incapacitatea sa de a nu se diferenția în cadrul multiplicității limbilor, fiecare dintre acestea având propria „formă internă ” în care se exprimă „geniul” popoarelor individuale, spiritul lor și diversele lor viziuni asupra lumii. Insistând asupra caracterului colectiv, național al limbilor, prin care acestea se prezintă individului ca fiind deja date, ca o „limbă vorbită” care se impune cu propriile rezerve de cuvinte și propriul sistem de reguli (ceea ce se numește „tradiția” unui popor), Humboldt nu intenționează însă să șteargă relevanța „vorbitorului”, adică a individului , care, preluând limba, la rândul său o transformă și o îmbogățește întotdeauna, recreând-o și regândind- o.

Ideea limbajului ca *enérgheia,* insistența asupra sublinierii caracterului său organic și a istoricității, conceperea lui ca semn al productivității creative a spiritului: acestea sunt asonanțele cu - concepțiile romantice ale unui autor care, în multe privințe, așa cum s-a spus, se simțea distant de romantici și care, la urma urmei, era încă legat, chiar și după declinul său rapid, de splendida perioadă a - umanismului de la Weimar .

6

Goethe (1749-1832): omul care și-a dat numele unei epoci

Nu este locul acesta să vorbim, nici măcar pe scurt, despre imensa operă și complexul itinerariu al celui mai mare poet și scriitor german, nici despre toate bogatele reflecții filosofice care pot fi găsite, nu numai în nu atât în scrierile sale științifice și „filosofice”, cât în producția sa poetică și literară și, în special , în capodoperele care l-au ocupat timp de lungi decenii, precum *Wilhelm Meister* sau *Faust.* Ne vom limita la a menționa câteva teme și momente din opera lui Goethe care au fost cel mai direct și intens prezente în dezbaterea filosofică germană dintre sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, influențând-o și fiind influențate de aceasta.

Johann Wolfgang Goethe s-a născut la Frankfurt pe Main în 1749, într-o familie burgheză înstărită. Tatăl său, jurist și consilier imperial, i-a oferit o educație vastă, care avea să-i inspire interesele largi ce aveau să-i alimenteze activitatea intelectuală multilaterală. În 1765, a început studiile de drept la Lip, completându-le la Strasbourg. În 1770, l-a întâlnit și s-a împrietenit cu Herder, dezvoltându-și deja primele experiențe poetice.

Sub influența sa, Goethe a început experiența sa în Sturm und Drang, al cărui cel mai mare exponent a devenit. Descoperirea poeziei populare și a arhitecturii gotice, dragostea sa pentru Shakespeare, redescoperirea rădăcinilor germanității în perspectiva creării unei culturi naționale germane: acestea sunt experiențele fundamentale care și-au găsit drumul în viața sa.

GOETHE

exprimare în drama *Götz von Berlichingen* (1771), în fragmentul teatral și în imnul către *Prometeu* și în prima schiță a lui Faust, *YUrfaust* (1773-74) și, în final, în romanul *Tristețea tânărului Werter* (1774), care îi asigură un succes răsunător și o mare notorietate.

Deosebit de importantă pentru înțelegerea experienței sturmeriene a lui Goethe este reprezentarea pe care ne-o oferă despre Prometeu. Poetul, departe de a vedea în rebeliunea anticului Titan împotriva lui Jupiter voința de a

Prometeu , dimpotrivă, vede în aceasta respingerea acestei puteri despotice și arbitrare și voința prometeică de a - și afirma stăpânirea de sine și propria autonomie terestră , propria putere de a crea oameni după chipul și asemănarea lor , rezistența mândră la pretențiile de dominație ale suveranului ceresc al zeilor. Astfel, Prometeu i se adresează în imn:

„Trebuie să mă lași în pace, pământul meu și coliba mea pe care n-ai făcut-o tu și vatra mea, pentru flacăra căreia mă invidiezi!... Iată-mă, plăsmuiesc oameni după chipul meu, o specie care mi seamănă în suferință, în plâns, în bucurie și bucurie și în a nu te cinsti, așa cum eu nu te cinstesc!"

Ceea ce este exprimat aici nu este pur și simplu o mărturisire de indiferență păgână față de orice transcendență divină , căreia Goethe, de altfel, îi va rămâne fidel toată viața. Imaginea lui Jupiter nu numai că o rezumă pe cea a „Tatălui ceresc", inclusiv pe cea creștină, ci se referă și la „tatăl"

«Padre celeste» e «padre terreno»

pământeană», adică autorității sacralizate a suveranului absolut, căreia tânărul sturmerian vrea să-i fie un - concurent radical.

Mărturisind inspirația revoluționară, antifeudală și antiabsolutistă a lui Stürmer, Goethe propune în figura lui Prometeu exaltarea individualismului burghez, conștient de propria hărnicie creativă în crearea unei lumi pământești a oamenilor („coliba mea", „vatra mea"), în care fiecare dintre aceștia, emancipat de orice putere supremă , făcut similar tatălui său Prometeu și egal cu toți ceilalți, își însușește rodul propriei munci , cu o conștientizare burgheză avidă a propriilor drepturi exclusive. Elocvent este răspunsul pe care, în fragment , Prometeu îl dă omului care îl întreabă dacă și alții au voie să locuiască în coliba sa: „Nu! Tu ai construit-o și este a ta... Cine vrea să aibă o casă, să o construiască singur." Odată ce figura feudală „paternală" a suveranului celest-pământesc este contestată, apare scenariul exaltant și în același timp crud al antreprenoriatului burghez competitiv.

lui Goethe a anticului mit prometeic ascunde și un sens specific filosofic . În ea , de fapt, Dumnezeul transcendent este înlocuit de o intuiție .

Teoria spinoziană a divinului, în care Prometeu afirmă că nu numai oamenii, ci și zeii sunt supuși „timpului atotputernic" și „destinului etern". Timpul și Destinul: adică devenirea inepuizabilă, necesară a naturii, identică panteist cu Dumnezeu. Deja la Strasbourg, în 1770-71, Goethe începuse să se familiarizeze cu operele lui Spinoza și citise „ *Despre cauză, principiu și unu"* și „Despre *imensitate" de Bruno* .

Nici Faust, care s-a afirmat în limitele propriei activități (a mea este, anunță Titanul, „tot ce se află în cercul activității mele!"), nu ia locul lui Prometeu, care, nemulțumit de orice limită, dorește în schimb nelimitatul și infinitul: titanismul posesiunii este înlocuit de titanismul aspirației. Dezamăgit de o știință prea aridă și abstractă (aluzie la raționalismul Iluminismului), Faust caută în magie accesul la viața secretă și profundă a naturii, la forțele sale vitale care, difuzate în „marele Întreg", o animă cu viață divină. Este imersiunea panicată în toată - experiența spre care Faust se întinde, invocând natura infinită, tânjind cu inima sa uscată după „sânii ei... din care pământul și cerul își trag puterea". Acesta este un panteism impregnat de senzualitate păgână, care introduce drama de dragoste, în care Faust, prin seducția lui Gretchen, o fată virtuoasă plină de farmecul și prospețimea naturii, tinde să-i inspire tinerețea veșnică.

Experiența sturmeriană a lui Goethe, așa cum este exprimată în operele de la începutul anilor 1870, se concentrează pe o exaltare pasională a naturii, surprinsă în creativitatea și vitalitatea sa debordantă. Natura apare ca o „germinare abundentă, aproape haotică a vieții" care, în fluxul nesfârșit de forme mereu reînnoite , exprimă forța propriei sale fecundități infinite . În anumite pagini ale lui *Werther* , acest sentiment panicat al naturii apare cu o intensitate deosebită, un sentiment care va avea o influență atât de mare asupra culturii romantice. Așa cum Werther, aproape cufundat în pântecele naturii, vede...

«totul în jurul lui încolțea și țâșnea... milioane de insecte dansând vesele în ultima rază arzătoare de soare... roiul vieții...» și tânjește după «fericirea Ființei care produce totul în sine și prin ea însăși».

O concepție panteistă a naturii care, să știți, alături de crearea unei vieți mereu noi, vede, la fel de inseparabilă ca și cealaltă față a sa, distrugerea continuă a morții, necesară, desigur, pentru triumful unei noi vieți, dar nu mai puțin crudă de aceea. Aceasta este fața naturii care îngrozește și ea, ea care „nu produce nimic ce nu este distrus de vecinul său sau distrus de ea însăși", ea, aproape „un monstru care devorează și rumegă la nesfârșit".

Concepția lui Goethe despre artă este strâns legată de această viziune asupra naturii, convinsă ...

, . , • **, Artă și natură**

După cum spune Goethe, Partea este o operă de creație atât de adânc inserată în viața naturii, încât face ca

Geniul poetic pare a fi o extensie a creativității umane în cadrul conștiinței umane. Natura, percepută într-un mod sturmerian, corespunde, așadar, unei concepții sturmeriene despre artă. Și, așa cum natura este o exuberanță de nestăpânit de forme, arta va fi în mod similar o spontaneitate creativă veselă, triumfătoare, exaltată, a cărei regulă este negarea tuturor regulilor și a cărei reținere este exaltarea irepresibilă a puterii infinite a geniului.

Se poate spune că perioada sturmeriană a lui Goethe s-a încheiat în jurul anului 1775, când a acceptat invitația prințului Charles Augustus de a se muta la Weimar ca consilier și ministru al curții. Această decizie, care ar fi putut părea o adevărată trădare a idealurilor sturmeriene, a apărut de fapt din nevoia lui Goethe de a se elibera de singurătatea eroului sturmerian, de a se confrunta cu realitatea - provocările administrării unui stat, oricât de mic, precum cel al curții de la Weimar - și de a încerca să-l adapteze propriilor sale idealuri umaniste . Faptul că unui burghez ca el i s-a oferit oportunitatea de a îndeplini funcții rezervate în mod tradițional aristocrației i s-ar fi putut părea tânărului Sturmeer o premisă pentru un nou spațiu de acțiune.

La fine del periodo sturmeriano

Aceste speranțe, însă, aveau să se dizolve curând sub impactul dur al realității mizerabile a micului stat. Plecarea bruscă a poetului din Weimar, în 1786, spre Italia, unde a rămas timp de doi ani, poate fi explicată, dincolo de dificultățile relației sale romantice cu Charlotte von Stein, faimoasa sa prietenă și confidentă, prin conștientizarea eșecului încercărilor sale de a reforma ducatul conform principiilor umanismului său iluminist. Nu este o coincidență faptul că, cu câteva luni înainte de plecarea sa în Italia, Goethe finalizase *Misiunea teatrală a lui Wilhelm Meister ,* în care protagonistul abandonează casa tatălui său, pe care simte că îi împiedică vocația artistică, pentru a se alătura unei trupe teatrale de actori itineranți.

De fapt, dorința de a-și recupera libertatea artistică îl aduce pe Goethe în Italia, unde își petrece cei mai fericiți ani ai vieții, anii care îl introduc în acea dimensiune a clasicismului ce avea să fie definitivă în viața sa. Viziunea monumentelor și marmurelor antichității, mult visate în imagini și acum în sfârșit savurate în realitate, peisajul mediteranean senin care dă măsură și echilibru panteismului său ardent, senzualitatea sănătoasă a iubirii romane: totul contribuie la reînnoirea profundă a - sufletului poetului care, parcă eliberat de tensiunea extremă a titanismului său sturmerian, se relaxează într-o seninătate recăpătată. „Acum sunt aici, calm și, se pare, liniștit pentru întreaga mea viață."

În realitate, Goethe, care s-a întors în Germania în 1788, era convins de imposibilitatea unui spațiu care să fie





Părinții lui Goethe, în două acuarele din «kk Familien-Fideikommissbibliothek» din Viena.

GOETHE

să se dedice acțiunii transformatoare a societății germane. Este un om care, în ciuda faptului că s-a întors la curtea de la Weimar, unde și-a petrecut întreaga viață, a cerut și i s-a acordat permisiunea de a reintegra în funcții guvernamentale și de a se dedica în întregime poeziei și studiului. Primele etape ale Revoluției Franceze l-au lăsat tăcut; iar radicalismul iacobin din 1792-93 nu a trebuit să-l facă ostil unui eveniment căruia i se opusese de la început, așa cum mai târziu se va opune mișcării naționale anti-napoleoniene.

Este ca și cum Goethe ar fi perceput în evenimentele tumultoase ale vremii amenințarea unei iraționalități aducătoare de haos general, ceea ce l-a determinat să se închidă în orizontul - particularismului tradițional german. Și îi plăcea să-și imagineze Ducatul de Weimar însuși ca locul ideal pentru a promova umanismul și a anunța nu mai nașterea literaturii naționale **de la Weimar** visate de Sturm und Drang, ci mai degrabă o nouă cultură universală valabilă pentru întreaga umanitate. Acesta este semnul care ar fi caracterizat, în intențiile lui Goethe, parteneriatul cultural cu Schiller în anii splendori (1794-1805) ai clasicismului de la Weimar.

Dacă în acest Goethe post-sturmerian continuă să domine convingerea inseparabilității artei și naturii, fapt confirmat de lectura mult îndrăgitei *Critici a judecății,* în care judecata estetică și concepția finalistă despre natură se împletesc intim, ceea ce se va schimba va fi viziunea asupra naturii și, în consecință, concepția despre artă.

Nu doar călătoria în Italia a adus această schimbare; ea a fost influențată și de studiile științifice întreprinse de Goethe încă de la sfârșitul anilor 1870. Adoptarea unei atitudini studioase față de natură a dezvăluit un aspect nou al acesteia, comparativ cu cel favorizat de geniul sturmerian: nu mai natura ca o creativitate tumultoasă a formelor care se reînnoiesc neîncetat, asupra căreia se exercită puterile arcane ale magiei al cărei studiu Goethe se dedicase de la o vârstă fragedă , ci dimpotrivă o natură care, aderând la legile pe care omul de știință ajunge să le recunoască în ea, își dezvăluie propria imutabilitate eternă, fundamentul manifestărilor sale foarte **multiple** *și* evolutive. Simbolul poetic al acestei imutabilități este granitul, cel mai adânc fundament al scoarței terestre și, în același timp, substanța constitutivă a vârfurilor munților care se înalță spre cel mai înalt cer.

Aceasta nu înseamnă abandonarea intuiției panteiste a naturii și nici o întoarcere la concepțiile mecaniste pe care Goethe le consideră pentru totdeauna demodate . Tocmai în imuabilitatea sa solemnă natura își dezvăluie esența divină, iar în ea Goethe recunoaște acum, tocmai făcând știință, principiul etern al animației și organizării universului, ireductibil la inerția agregărilor mecanice propuse de Newton și d'Holbach. Este, dacă e să spunem așa, un panteism - și un mod de a-l citi pe Spinoza - care, în locul teoretizării metafizice și speculative, preferă o căutare extrem de fizică a lui Dumnezeu „in herbis et lapidibus”.

Teoriile și descoperirile științifice ale lui Goethe conduc la o intuiție dinamică și organică a naturii, de la ideea de „plantă originală ”, arhetip al lumii vegetale, din care diversele specii de plante s-ar fi dezvoltat prin metamorfoze succesive, până la descoperirea la om a osului inframaxilar, considerat anterior exclusiv altor mamifere, ceea ce ar duce la presupunerea unității originale a...

Faust

legenda lui Faust

■ magician și păcătos ■^"" legat prin pacte oribile de puterile infernale, a înflorit, după cum se știe, pe baza unor elemente cu siguranță istorice. Încă de la începutul secolului al XVI-lea avem știri despre un doctor Johannes Faust, născut în jurul anului 1480 la Heidelberg. Documentele vorbesc despre el ca despre un ticălos care pretinde că are puteri taumaturgice și cunoștințe oculte și care, în mijlocul zarvei Reformei luterane, atrage în jurul său mulțimi, călătorind din oraș în oraș prin toată Germania. În 1532 a fost expulzat din Nürnberg sub acuzația de practicare a necromanției și sodomiei.

; Melantoné îl apostrofează, definindu-l drept «turpissima bestia et cloaca multorum diabolorum». . ■ 7,

7 Din personajul istoric s-a născut figura legendară când, în 1587, un librar din Frankfurt pe Main, Johannes Spies, a publicat *povestea lui Ioan Faust, magician și necromant,* în care povestește despre rebeliunea lui Faust împotriva lui Dumnezeu, despre pactul pe care l-a făcut cu Mefistofel, pentru care își vinde sufletul diavolului în schimbul puterilor magice, despre încheierea

sciagurata della sua vita ormai in preda al demonio. Questa storia, nata dall’intenzione del pio tipografo luterano di ammonire i cristiani dal cedere alla tentazione del commercio diabolico, passa oltre Manica, viene tradotta in inglese e, pervenuta tra le mani di Christopher Marlowe, il grande drammaturgo del teatro elisabettiano, ne ispira la tragedia del 1588-89, *La tragica storia dei dottor Faust.*

7 -

Pur mantenendo ti quadro degli eventi raccolti nella storia tedesca, dal patto con Mefistofele alla dannazione finale, Marlowe modifica il senso dèlia ribellione di Faust a Dio; egli, rinnovando la colpa degli antichi progenitori che vollero mangiare il frutto dell'albero della scienza, vuole appagare la brama di conoscenza intellettuale, oltre ¡ confini stabiliti dalla teologia. Al divieto biblico e della tradizione cristiana i Faust contrappone l’ansia del filosofo rinascimentale che rifiuta di fermarsi alle soglie del sapere proibito, e Marlowe sembra oscillare tra la suggestione dell'idea rinascimentale della «virtù» umana e il richiamo della 7 antica proibizióne divina. Infanto in Germania la

specii animale. Acest „transformism” biologic este însoțit de dezvoltarea unei teorii a culorilor, dedicată încercării nefondate științifice de a respinge explicația mecanicistă a lui Newton.

O nouă concepție despre natură corespunde unei noi interpretări a artei. Dacă natura trăiește după propria ordine și armonie, garantate de un sistem imuabil de legi, și arta, pe care Goethe continuă să o înțeleagă ca o expresie a esenței intime a naturii, nu poate decât să dobândească o calmă și o obiectivitate necunoscute sensibilității sturmeriene. Arta nu mai este revărsarea agitată a subiectivității poetului , rebelă față de orice regulă și ascultătoare doar de inspirația irațională a geniului, ci devine producția de forme frumoase și armonioase care repetă frumusețea și armonia obiectivă a naturii și se prezintă ca o activitate ce nu poate ignora exercitarea strictă a regulilor intrinseci producerii formei frumoase, perfecte.

În timp ce idealul de frumusețe prețuit de tânărul Stürmer era reprezentat de arhitectura gotică, admirată în catedrala din Strasbourg care se întinde spre cer, „un copac al lui Dumnezeu asemănător cu Babelul” care „exaltat și imens... cu o mie de ramuri, miriade de crenguțe, mi-

Faust și Marguerite.



Legenda lui Faust s-a răspândit printre oameni. Cartea lui Spies a fost vândută la tarabele din bâlci și a fost chiar adaptată în spectacole de păpuși. Se pare că însuși Goethe a participat la una dintre aceste reprezentații la Strasbourg în 1770. În timpul Iluminismului, Faust a întruchipat în dorința sa nobila aspirație a Iluminiștilor pentru cunoaștere rațională. Lessing l-a portretizat astfel într-o schiță neterminată din 1755–59, în care apare pentru prima dată perspectiva salvării finale a lui Faust, atât de elevată spiritual este aspirația sa pentru adevăr. După Faust, Aufklärer, urmează Faust, Stürmer und Dänger, care își găsește expresia într-un fragment din 1778 al poetului german Friedrich Müller și, mai ales, în *Urfaust de Goethe* . În această primă versiune a piesei, care a rămas nepublicată, pactul cu Mefistofele nu este încă prezent, ci în schimb drama de dragoste a Margueritei, sedusă și abandonată de Faust, este inserată în povestea lui Faust, povestea nebuniei sale, a uciderii propriului copil și a căinței care o mântuiește și o răscumpără după moarte. Însă deja în *Urfaust,* și acesta este cel mai important lucru, dorința lui Faust nu mai este cea a cunoașterii și înțelepciunii, cu care este, de fapt, sătul. Faust-Stuirmer aspiră, după atâta știință abstractă căreia, ca un adevărat gânditor iluminist, i-a dedicat ani îndelungați de studiu, să se cufunde în bucuria vieții și în impetuozitatea acțiunii, pentru a atinge în sfârșit împlinirea. Tema magiei reapare ca instrument de stăpânire a forțelor secrete ale naturii, iar Goethe reproduce magistral, după un secol de Iluminism, umbra întunecată a ocultismului din secolul al XVI-lea.
În versiunile ulterioare ale dramei, cea definitivă a primei părți din 1808 și cea a celei de-a doua părți, un efort extrem al ultimilor ani ai vieții sale, Goethe face din povestea lui Faust un adevărat „mister religios” și, în același timp, o dramă cosmică ce simbolizează calea răscumpărării întregii umanități. De la prologul din rai, în care Dumnezeu și diavolul se confruntă, pariind pe soarta lui Faust, până la pactul prin care acesta se leagă de Mefistofel, de la metamorfozele prin care Faust, cu o vitalitate inepuizabilă, renaște la vieți mereu schimbătoare în lumi mereu noi, până la momentul culminant în care își imaginează momentul fericirii supreme, în schimbul căruia și-a vândut sufletul diavolului, poemul capătă un sens universal: cei care, asemenea lui Faust, și-au petrecut viața în *streben,* luptând spre un scop înnăscut de neatins, merită în cele din urmă să fie răscumpărați, ridicați de îngeri la tronul lui Dumnezeu. Odată cu opera lui Goethe, se poate spune că legenda lui Faust se încheie. A inspirat numeroși muzicieni și libretiști, precum și pictori. Printre primii, ar trebui să-i menționăm pe Charles Gounod, care în 1859, pe un libret de Michel Carré, a interpretat capodopera sa, *Faust, la Opera din Paris; Robert Schumann, care între 1844 și 1853 a pus pe muzică Scenele pentru Faust de Goethe;* Hector Berlióz cu *Damnarea lui* Fat/sf pusă în scenă în 1846 și, în final, Arrigo Boito, autorul libretului și al muzicii pentru *Mefistofele,* interpretat la Scala din Milano în 1868. Printre pictori, ne vom limita la a-i menționa pe Pieter von Cornelius, din școala nazarenă, care în 1810-1811 a ilustrat cu desene Faust de Goethe, publicat cu doi ani mai devreme, și pe Eugène Delacrolx, ale cărui gravuri au însoțit traducerea franceză a poemului lui Goethe în 1828.

„lei din frunze, vestesc de jur împrejur gloria creatorului său"; acum, în sculptura clasică și în senina plenitudine și armonie a formelor sale, este surprinsă manifestarea legii eterne și imuabile a frumuseții . Este ca și cum, în perfecțiunea ideală a creațiilor sale sculptate în marmură, poetul ar fi imortalizat acea frumusețe care, ca un arhetip divin, strălucește prin fluxul neîncetat al formelor naturale, mereu neterminate și destinate distrugerii morții.

În deceniul colaborării sale cu Schiller, Goethe a dezvoltat, în legătură cu această concepție despre frumos, idealul unei culturi estetic-individualiste și al unei educații complete a omului, pe care le-a propus, împreună cu prietenul său mai tânăr, ca alternativă la acțiunea revoluționară și la rezultatele sale violent plebee. Opera care reflectă cel mai bine acest moment din călătoria lui Goethe și speranța lui **Schiller** de a reconcilia cu realitatea germană nevoia unei realizări depline a ceea ce este pur uman și valabil în om dincolo de timp este reinterpretarea din 1794-1796 a romanului lui Wilhelm Meister, *Ucenicia lui Wilhelm Meister,* în care protagonistul, după ce fuge din societate în compania teatrului, se întoarce la realitate, fără a fi nevoit să renunțe la idealurile sale artistice.

După moartea lui Schiller (1805), visul acestei reconcilieri dintre ideal și real în formarea estetică a umanității avea să se estompeze rapid și să-l conducă pe Goethe la concluziile care aveau să caracterizeze perioada maturității sale târzii și a bătrâneții. Însăși evenimentele turbulente ale istoriei au fost cele care au copleșit realitatea pe care se baza acest vis. Mica realitate a Weimarului a fost zdruncinată, împreună cu o mare parte a Germaniei, de invazia napoleonică. **Dezamăgirile** care păreau pe cale să dizolve realitatea feudală germană au grăbit cu siguranță apariția, și în Germania, a epocii burgheze. Goethe nu s-a alăturat celorlalți intelectuali germani în aversiunea lor față de Napoleon, pentru care a arătat de fapt admirație și simpatie, ca și cum ar fi simțit în el o voință titanică capabilă în sfârșit de realizări concrete. Ostil mișcării de eliberare germane din 1813, a ajuns să primească restaurația și Sfânta Alianță „ca cel mai mare și mai benefic lucru pentru umanitate".

Această atitudine politică are, de altfel, un sens foarte diferit de cel catolicizant și medievalizant care caracterizează, așa cum vom vedea, **intelectualii romantici** . Bătrânul Goethe, din ce în ce mai izolat, în observatorul său de la Weimar, de tendințele predominante din cultura germană, este, într-adevăr, în esență un conservator opus oricărei subversiuni sociale și politice, dar ideile pe care le exprimă în ultimele sale mari opere nu sunt cu siguranță în concordanță cu tendințele antiiluministe și antiburgheze ale Restaurației din Germania, așa cum sunt exprimate, de exemplu, de un romantic precum F. Schlegel.

În *„Ani de pelerinaj" de Wilhelm Meister,* ultima parte, finalizată în 1829, a romanului care i-a însoțit viața timp de mulți ani, Goethe a renunțat acum la căutarea realizării complete a individului în integralitatea omnilaterală a educației estetice: individul trebuie să-și sacrifice propria dorință de autoformare liberă, aristocratică și să se expună unei activități unilaterale, parțiale, care „

…

contribuie, împreună cu cea a altor oameni, la forma generală a societății. Wilhelm, din actorul care fusese în tinerețe , „uneori vânător, cavaler burghez, soldat, după diferitele jocuri", ireductibil în libertatea sa jucăușă la orice profesie specifică, a devenit acum un profesionist serios, un doctor care, doar ca atare, participă la construirea societății comune a oamenilor, oferindu-i competența profesiei sale particulare .

Și dacă Goethe cere, în umanismul său ireductibil , o practică profesională iluminată și, într-un fel, universalizată de „chemarea interioară", aceasta confirmă inevitabila limitare și unilateralitate a profesiei, destinată, cu siguranță, în absența acestei chemări, „limitelor unei modeste meserii burgheze", închisă în „cercul mizerabil, în care atâția... duc o existență mizerabilă".

Pe scurt, în „societatea burgheză", caracterizată , în pragul industrialismului modern, de diviziunea socială a muncii, trebuie să intre Wilhelm, renunțând la propriul său individualism aristocratic. Și cu siguranță nu pentru a-l înlocui cu un alt individualism, de data aceasta inspirat de câștigul privat al întreprinderii capitaliste , întrucât scopul pe care este chemat să și-l stabilească este crearea unei comunități umane libere , în care omul este în sfârșit util omului. Chiar dacă, așa cum apare în ultima parte a lui *Faust,* finalizată în ajunul morții sale, perspectiva unei noi lumi umane, în actul al cincilea și ultimul, este însoțită de o poveste crudă despre violență și opresiune, care dezvăluie conștientizarea lui Goethe a dramei inerente dezvoltării unei civilizații precum modernitatea, în care creația și distrugerea, viața și moartea par unite într-o împletire inextricabilă și teribilă.

Faust este acum aproape de moarte. *Strebenul* (tendința sa spre), care îl face anxios și neliniștit, l-a determinat, legat de un pact cu diavolul, să se cufunde în lume, în vertijul unei dorințe inepuizabile pentru experiențe mereu noi, în care bucuria și cea mai mare suferință, iubirea și ura, vârfurile și abisurile se îmbină , producând o adevărată expansiune a ființei sale, tinzând să includă în sine infinitatea posibilităților . Acum cuprins de nostalgia „de a fi un om născut printre oameni", hotărât să se elibereze de propriul faustianism și, prin urmare, de magia cu care pretindea că

poate depăși limitele condiției umane (de fapt, alungă Anxietatea de la sine), Faust se îndreaptă către „cea mai mare operă", cu care să se împace, într-o nouă legătură de fraternitate, cu ceilalți oameni. Este vorba de a seca și fertiliza o fâșie de pământ recuperată de la mare, astfel încât „în spatele adăpostului barajului solid, bloc după bloc, ridicat cu trudă de un popor de meșteri îndrăzneți și pricepuți", să se găsească „un paradis pământesc cu ținuturi zâmbitoare" locuit de „un popor mântuit". Tocmai, în timp ce se bucură de „momentul suprem" al acestei viziuni, Faust, după ce a rupt pactul diabolic, cade pe spate și moare.

O frumoasă viziune a unei umanități mântuite, dacă nu ar fi faptul că, pentru a o face posibilă, este necesar să se - folosească un „popor de artizani" care, în realitate, este un popor de sclavi supuși violenței unui... **Un apolog al** trecutului... Un inginer , da, în slujba civilizației, dar în acelaşi timp un colonizator **modern** , crud, care nu ezită să distrugă colibele și viețile aborigenilor. O reprezentare fidelă, încă la începutul secolului , a civilizației capitaliste moderne din secolul al XIX-lea (și al XX-lea) , cu miracolele tehnologiei și progresului său, dar și cu violența prădătoare și opresiunea crudă a colonialismului său.

Ca și cum Goethe ar fi vrut să reitereze, în ajunul morții sale, convingerea străveche, tipică clasicismului său umanist, a inevitabilității vinovăției pentru oricine, fie el un singur om sau un subiect colectiv, care îndrăznește să răstoarne mișcarea istoriei cu violența unei acțiuni politice sau a unei întreprinderi economice promovate de voința arbitrară a subiectivului.

Poate că convingerea secretă a lui Goethe, care îl diferențiază de intelectualul reacționar, dușmanul oricărui progres, era cea a celui care refuză, într-un mod spinozian, să separe omul de natură și de ritmurile schimbărilor sale: așa cum metamorfozele naturii sunt lente, foarte lente, tot așa trebuie să fie și schimbările nesuperficiale - metamorfozele, tocmai , ale lumii umane. Ca și cum nerăbdarea revoluționară ar purta deja în sine semnele propriei sale înfrângeri inevitabile.

De la „Sturm und Drang” la clasicismul lui Goethe

În secolul nostru, a existat o recitire a filosofiei credinței a lui Jacobi, care a crezut că găsește teme preexistențialiste. Temele lui Jacobi despre ireductibilitatea existenței la gândire și necesitatea unui „salt” dincolo de rațiune au condus la ideea, de exemplu, a precursorilor lui Kierkegaard (vezi capitolul 14).

Indiferent de situație, este cert că tema conflictului dintre raționalismul filosofic și exigențele sentimentului și ale vieții, semn al unei neliniști crescânde în cadrul Aufklàrung-ului, era larg răspândită în cultura germană de sfârșitul secolului al XVIII-lea și a dat naștere unor modalități de exprimare foarte diferite.

Tânărul Fichte, de exemplu (vezi capitolul 3, secțiunea 2), spre deosebire de Jacobi, găsește în Kant soluția la ruptura dureroasă pe care o simte între filosofie și viață, rigoarea logică a rațiunii și nevoile morale și religioase ale „inimii”, rămânând astfel fidel valorilor, deși reînnoite, ale raționalității derivate din Iluminism . Alți autori, dimpotrivă, dezvoltă pe baza acestei teme rezultate evident iraționaliste, anti-iluministe și anti-kantiene .

Cititorul care dorește să reconstituie unele dintre aceste căi ar putea face referire, pe lângă Jacobi, la polemica lui Hamann împotriva rațiunii matematice a Iluminismului (vezi par. 3), precum și la unele aspecte ale filosofiei istoriei a lui Herder (vezi par. 4).

Mai mult, tema conflictului dintre experiența vitală și formalismul abstract al gândirii raționale este larg prezentă chiar și în expresiile non-filosofice ale culturii germane a vremii. Poezia romantică este plină de ea. Dar Goethe, ca poet foarte tânăr, descoperise deja incapacitatea intelectului analitic arid de a surprinde plenitudinea sentimentelor vitale. Una dintre poeziile sale din 1768 pare a fi o adevărată tematizare a acestui motiv:

> Iată libelula iridescentă fluturând deasupra izvorului, un fluture acvatic, când întunecat, când deschis, ca un cameleon; când roz și albastru, când albastru și verde. Ah, de-aș putea să-i văd culorile de aproape!
>
> Iată-o pe frumoasa care zboară pe lângă mine și se cocoață pe sălciile tăcute. Acum am prins-o!
> Mă uit cu atenție la asta ,
> și văd o pată întunecată și tristă.
>
> Așa că e rândul tău și tu să-ți analizezi bucuriile!

Unul dintre cele mai interesante aspecte ale idealismului german din această perioadă, în special cel al lui Schelling (vezi cap. 6) și mai ales al lui Hegel (vezi cap. 7), este încercarea de a rezolva această opoziție dintre gândire și sentiment, rațiune și credință, considerată caracteristică intelectului abstract al Iluminismului, printr-o concepție nouă și superioară a rațiunii, care la Schelling este propusă în termeni intuiționiști, la Hegel ca o mediere dialectică a contrariilor.

Hamann și Herder nu sunt romantici nici măcar în filosofia lor despre limbaj. Convingerea lor comună că limbajul, departe de a presupune gândirea, constituie condiția acesteia și că, prin urmare, rațiunea nu poate fi separată altfel decât artificial de sensibilitate, dezvăluie, dacă e să spunem așa, o derivare din epistemologia empiristă a lui Locke, Berkeley și Hume. Aceasta nu înseamnă că filosofia romantică a limbajului poate fi reconstruită fără o...

referire continuă la reflecțiile lui Hamann și Herder. Și astfel putem găsi urme ale concepției lui Hamann despre natură și limbaj ca revelație a lui Dumnezeu în filosofia naturii și a artei a lui Schelling (vezi capitolul 6, secțiunile 3 și 5); la fel cum, în împletirea dezvoltării istorice a limbilor și a formării spirituale a națiunilor asupra căreia Humboldt va insista (vezi secțiunea 5), nu este dificil să recunoaștem influența temei lui Herder a relației dintre limba națională și individualitatea inconfundabilă a fiecărui popor.

Oricine dorește să aprofundeze aceste căi culturale cu un spectru interdisciplinar larg (de la filosofie la istorie, de la lingvistică la etnologie) poate începe prin a citi antologia despre *lingvistica romantică* de L. Formigari, Loescher, Torino 1977.

Capitol

Fichte (1762-1814): preotul iacobin al libertății

1 ....;

De la „păzitor de gâște” la tânăr intelectual în căutarea sinelui

alegerea unei filozofii depinde de ceea ce este cineva ca om, deoarece un sistem filosofic nu este un instrument inert, pe care îl poți ridica și lăsa jos

„Am plăcere, dar este animată de spiritul omului ... II! care o are». Aceste cuvinte ale lui Fichte subliniază o relație strânsă între filosofie și viață, între cunoaștere și conștiința umană vie și, implicit, recunosc - dat fiind că „ceea ce este cineva ca om” se află în epoca istorică căreia îi aparține și în multiplele sale condiționări - inseparabilitatea filosofării de orizontul istoric în care se înscrie.

Prin urmare, este deosebit de important pentru înțelegerea filosofiei lui Fichte să ne ocupăm de viața sa și de momentele sale cele mai semnificative.

Johann Amadeus Fichte s-a născut în 1762 în Rammenau , în Lutația Superioară, într-o familie cu condiții sociale modeste (tatăl său, de origini țărănești, era tesător plătit), primul dintre opt copii, și a avut o copilărie dificilă și săracă , lucrând ca îngrijitor. Educația religioasă severă de acasă și viața aspră de băiat din popor au contribuit la formarea unui caracter auster, foarte rigid și în același timp impetuos și încăpățânat, care avea să-și lase amprenta și asupra reflecției sale filosofice.

O împrejurare norocoasă i-a permis lui Fichte, încă copil, să obțină protecție și sprijin din partea unui nobil local, baronul von Miltjtzj, care, impresionat de inteligența vioaie a băiatului, s-a angajat să-l susțină în studiile sale până la cele mai înalte niveluri.

Studiile lui Fichte au fost încredințate pentru prima sa educație unui pastor dintr-un sat apropiat. Cinci ani mai târziu, la vârsta de doisprezece ani, a intrat în faimosul gimnaziu din Pforta, unde timp de șase ani s-a dedicat cu fervoare studiilor sale, în special celor de elocvență și umanitate . A dobândit o vastă cunoaștere a literaturii clasice și a scriitorilor moderni, dintre care i-a îndrăgit în mod deosebit pe Klopstock și Lessing. Între 1780 și 1784 a studiat teologia la universitățile din Jena și Leipzig, dar a fost nevoit să întrerupă aceste studii înainte de absolvire din cauza încetării subvenției de la văduva fostului său patron.

Anii care au urmat, până în 1788, au fost poate cei mai dificili și mai neliniștiți: forțat să-și câștige existența ca - profesor particular, tânărul Fichte a fost sfâșiat între diverse înclinații și planuri, de la cea de a se dedica unei cariere ecleziastice, la care sufletul său religios și propriile studii teologice îl predispuneau, la cea de a întreprinde viața de politician și reformator , până la cea de scriitor și educator , la care era atras de prevalența tendințelor raționaliste și lumești și de propriul său caracter predispus la acțiunea de modificare a realității. Începe să se contureze împletirea nevoilor religioase și politice care aveau să influențeze atât de mult și pentru totdeauna orientările filosofice ale lui Fichte . **Anni difficili e inquieti**

Un document singular al tensiunii spirituale și al nevoii etico-politice pasionale de a transforma realitatea acestor ani este eseul *„ Gânduri întâmplătoare într-o noapte nedormită”, compus de Fichte în timpul unei scurte șederi la casa tatălui său din Rammenau, în scurtul spațiu al unei nopți de iulie din 1788.* Aceste pagini scurte, animate, în care Fichte, imitându-l pe Rousseau, stigmatizează corupția societății și a obiceiurilor, denunță „despotismul nobililor și opresiunea celor mai umili”, „ corupția totală a guvernatorilor noștri”, bigotismul și fanatismul religios, disprețul față de femei și corupția lor, educația precară a copiilor și prevede planuri de reformă radicală pentru emanciparea claselor muncitoare de clasele superioare. **Un documento giovanile**

În același an a plecat la Zurich, unde a găsit un post de tutore pentru o familie înstărită . Acolo a întâlnit-o pe Johanna Rahn, o tânără nobilă și pasională, cu care s-a logodit. În martie 1790 a plecat la Leipzig, hotărât să găsească o soluție care să-i permită să pună capăt circumstanțelor sale economice precare și să se căsătorească. Au urmat trei luni de sărăcie mare, care nu l-au împiedicat însă să se dedice studiilor filosofice, care au avut un rezultat inițial, semnificativ, în scrierea *„Aforisme despre religie și deism"* din iulie 1790. Sub influența raționalismului prekantian și, în special, probabil, a lui Spinoza și Leibniz, Fichte a adoptat o concepție deterministă și fatalistă despre realitate și, prin urmare, s-a convins că filosofia era incapabilă, fără a compromite rigoarea speculativă , să primească și să înțeleagă acea nevoie de libertate proclamată de „inimă" și voință, care își poate găsi satisfacția doar în religie și în practica politică . Între filosofie și religie, filosofie și politică, pe scurt, speculație și viață, nu este posibilă nicio reconciliere, pe care filosoful, însă, nu poate decât să o caute în încercarea, pe cât de zadarnică, pe atât de indispensabilă, de a include nevoile „vieții" și ale „inimii" în cadrul sistemului rațiunii.

În această frământare psihologică și intelectuală se produce descoperirea fundamentală care avea să determine destinul uman și filosofic al lui Fichte – lectura operelor lui Kant în a doua jumătate a anului 1790.

2 ... . ; ... .!Acolo: ..; : ....

Descoperirea lui Kant și Revoluția Franceză



Această lectură, întreprinsă din motive complet întâmplătoare (a trebuit să dea lecții particulare de filozofie kantiană), a reprezentat o adevărată iluminare. *În special Critica rațiunii practice* i s-a părut lui Fichte marea carte.

che annunzia la possibilità di vincere il determinismo
e di affermare una filosofia della libertà; l'opera che

Entuziasmele se rezumă la o legătură între rațiune și viață, oferind un fundament speculativ **kantian** pentru nevoile morale, religioase și politice ale inimii. Iată cum vorbește Fichte despre această experiență decisivă a sa:

> „M-am cufundat în filosofia lui Kant. Am găsit acolo leacul pentru adevărata rădăcină a necazurilor mele și, mai mult, o bucurie nesfârșită... Transformarea pe care această filozofie a produs-o în mine este enormă. Îi datorez, în special, faptului că acum cred cu tărie în libertatea umană..."

Și din nou:

> De când am citit Critica rațiunii practice, trăiesc într-o lume nouă. Demolează afirmații pe care le credeam irefutabile, demonstrează teze pe care le credeam indemonstrabile , cum ar fi conceptul de libertate absolută, datorie și așa mai departe... chiar dacă am fost cufundat într-o situație economică precară, am trăit cele mai fericite zile din viața mea. Voi dedica cel puțin câțiva ani din viața mea acestei filosofii și, cu siguranță, pentru mulți ani de acum înainte, tot ce voi scrie va fi despre ea.

În 1791, situația sa materială devenind nesustenabilă, a decis să meargă la Königsberg și să se adreseze direct lui Kant. După o primă vizită reușită acolo , a lucrat frenetic timp de o lună pentru a scrie un eseu, Critica întregii revelații, pe care a decis să-l trimită lui Kant pentru a- *și* depăși rezerva. În cele din urmă, Kant s-a ocupat de el, i-a găsit un post de meditator și l-a angajat pe editorul său să publice manuscrisul lui Fichte. Printr-o simplă omisiune, Critica întregii *revelații* a fost publicată anonim în 1792 *și ,* considerată a fi opera lui Kant, a fost primită cu mare favoare de către public. Când Kant, după ce a risipit neînțelegerea, și-a exprimat stima pentru tânărul autor, a fost în sfârșit succes și notorietate pentru Fichte. După ce s-a întors la Zurich în 1793 pentru a o revedea pe Johanna și a se căsători cu ea, a fost chemat la începutul anului 1794, la îndemnul lui Goethe, la Universitatea din Jena, pentru a ocupa catedra care fusese deținută de Reinhold.

Însă, imediat după publicarea *Criticii sale,* Fichte a început să-și organizeze opera în jurul a două angajamente: pe de o parte, aprofundarea cunoștințelor și discutarea lucrării critice a lui Kant, având în vedere și dezbaterile purtate între timp de Reinhold , Schulze și Maimon, în vederea dezvoltării și completării kantismului ; pe de altă parte, angajamentul de a reflecta asupra relației strânse care i se părea evidentă între filosofia lui Kant și răsturnările produse în domeniul politic de Revoluția Franceză. Fichte fusese întotdeauna mândru de originile sale populare și, așa cum am văzut deja, orientările sale politice fuseseră deja clarificate într-un sens antinobil și democratic de ceva vreme . În 1793 a publicat două lucrări, una pentru Gl8cr j (ti81 Apărarea libertății de gândire pornind de la principii) și cealaltă pentru Gl8cr j (ti81 *Apărarea libertății de gândire pornind de la principii).* riv0 | UZ j 0ne *dpi ale Europei care au oprimat-o până acum,* cealaltă sub formă de *contribuții pentru rectificarea judecăților publicului asupra Revoluției Franceze.*

În prima, cauzată de rezistența inițială a cenzurii prusace la publicarea Criticii *întregii revelații,* Fichte își prezintă propria concepție despre prinț, foarte diferită de cea, predominantă în orientările moderate, a

despot „iluminat” care își guvernează paternalist supușii, care sunt incapabili să se guverneze singuri. Influențat de ideea lui Rousseau despre suveranitatea populară, el susține că prințul își derivă puterile dintr-o delegație din partea societății, care îi încredințează sarcina de a proteja drepturile omului, inclusiv dreptul fundamental la libertatea de gândire.

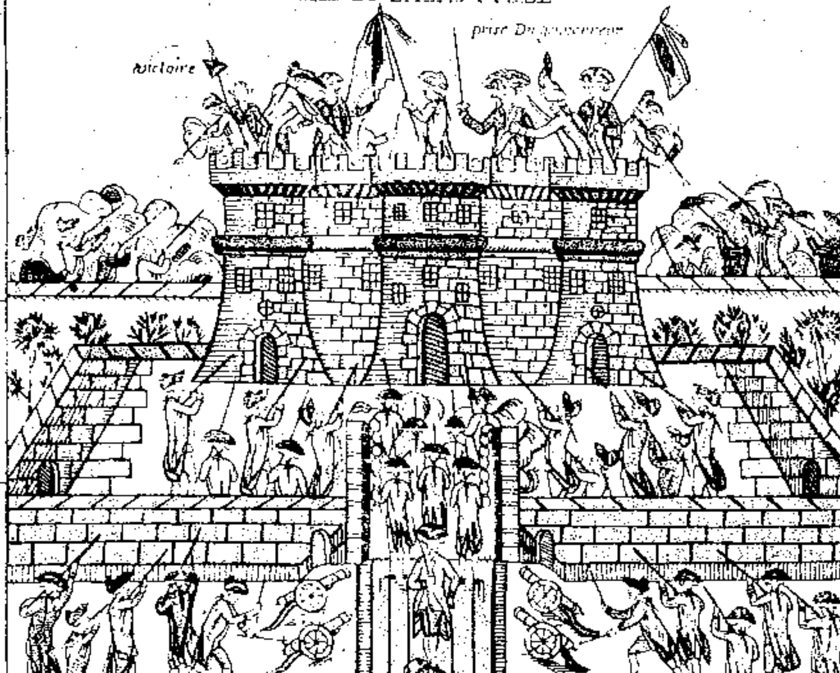
„Voi, așadar, o, prinți, nu aveți dreptul la libertatea noastră de gândire. Nu puteți decide ce este adevărat sau fals, nici nu aveți dreptul să determinați obiectele și limitele investigațiilor noastre și nici dreptul să ne împiedicați să comunicăm rezultatele lor, adevărate sau false, cui și cum dorim.”

Însă în a doua lucrare, Fichte ia cu curaj o poziție față de „marele spectacol pe care Franța l-a oferit în zilele noastre” și își declară aderența la principiile revoluției. El afirmă dreptul oamenilor la revoluție ca formulare a unui nou contract social, atunci când statul nu și-a îndeplinit datoria de a garanta cultura și libertatea.

Nu este lipsit de semnificație faptul că Fichte a exprimat aceste idei tocmai în momentul în care , în fața declinului radicalismului iacobin și a Terorii, intelectualitatea germană, care până atunci fusese foarte entuziasmată de revoluție, începea să experimenteze o regândire generalizată și o retragere către poziții din ce în ce mai conservatoare sau chiar contrarevoluționare. Dacă Fichte, pe de altă parte, își consolida ideile, atât de mult încât era acum considerat universal un democrat iacobin, aceasta se datora faptului că aderarea sa la principiile revoluției era înrădăcinată în convingerile filozofice profunde spre care îl îndrumase învățătura lui Kant. Revoluția Franceză i s-a părut realizarea practică a ideii lui Kant despre libertate, motiv pentru care s-a scris pe bună dreptate:

«Revoluția Franceză și principiul kantian al autonomiei, faptul istoric și ideea nu sunt, pentru Fichte, altceva decât două aspecte, extern și intern, două expresii ale aceleiași libertăți... Problema, atât teoretică, cât și practică, pe care a pus-o Fichte a fost de a face Revoluția Franceză să intre... în realitatea vieții germane».

Dacă modul în care Fichte își asumă această sarcină este configurat ca o încercare de a transcrie experiența revoluționară franceză într-un eveniment „filosofic”, recunoscând, așa cum vom vedea, clasa intelectuală ca având un rol preeminent în proiectul de transformare a societății, aceasta depinde de înapoierea istorică a realității germane care condiționează „ iacobinismul” lui Fichte, îndreptând impulsul autentic fichtean de a transforma realitatea într-o direcție etico-pedagogică idealistă .



RECIT MEMORABLE DU S LE GE DE LA BASTILLE,

Cucerirea Bastiliei.

3 ... .:

1LH0H

Către „Doctrina Științei"

Din 1791 încoace, Fichte s-a dedicat unei reelaborări a criticii kantiene, care a căpătat imediat semnificația unei depășiri adevărate și proprii a acesteia, constând în reducerea „criticii" la un „sistem ", adică în încercarea de a deduce distincțiile kantiene (între natură și libertate, sensibil și inteligibil) .

(activitatea teoretică și cea practică) dintr-un singur principiu fundamental. Spre deosebire de adepții lui Kant care favorizaseră luarea în considerare a *Criticii rațiunii pure,* Fichte înțelege că centrul de greutate al *Criticii* se află în doctrina libertății și „primatul rațiunii practice", dar, mai presus de toate, în exigența, exprimată de *Critica judecății,* pentru unificarea sensibilului și a inteligibilului și depășirea dualismului dintre fenomen și noumen, necesitate și libertate.

Prin urmare, Fichte este de acord cu Reinhold în căutarea primului și absolutului principiu care conferă criticii rigoare sistemică și științifică, dar neagă că Reinhold a vorbit despre facultatea reprezentării și a conștiinței: este vorba despre **Fichte 6 *** * ... ▪ **Reinhold** Mnanzl , înainte de toate, un principiu pur teoretic, capabil să organizeze doar propozițiile primei *Critici* și nu pe cele ale filosofiei în ansamblu. Mai mult, principiul conștiinței și al reprezentării, nefiind altceva decât expresia conștiinței empirice ca sinteză a subiectului și obiectului, se prezintă ca un fapt al experienței care, ca atare, necesită deducerea dintr-un principiu superior. Pe scurt, este vorba de căutarea genezei conștiinței, care, prin urmare, nu poate fi asumată ca principiu al filosofiei.

Fichte înțelesese că încercarea lui Reinhold era insuficientă după ce citise lucrarea lui Schulze, *Aenesidemus , în 1793.* Fusese o experiență deosebit de dramatică, dacă este adevărat, așa cum scrie Fichte însuși, că criticile sceptice ale lui Schulze la adresa lui Kant și Reinhold îl șocaseră, punându -i aproape în criză aderența la filosofia critică a lui Schulze : *„Enesidemus* ... m-a făcut să-l abandonez pe Reinhold, m-a făcut să mă îndoiesc de Kant, mi-a distrus sistemul de sus până jos." Însă Schulze îndeplinește o funcție în călătoria lui Fichte către *Doctrina Științei* analoagă cu cea jucată de Hume în ceea ce privește fundamentul critic al lui Kant: tocmai în momentul în care Fichte simte că certitudinile sale se clatină sub loviturile scepticismului, el descoperă că forța lui *Enesidemus* derivă din faptul că Schulze continuă să presupună acea doctrină dogmatică a „lucrului în sine", de care nici Kant, nici Reinhold nu au reușit vreodată să se elibereze. Pe baza acestei presupuneri, Schulze îl poate acuza pe Kant că a trecut în mod nejustificat de la planul gândibilității la cel al realității, presupunând că, din faptul că putem „gândi" activitatea sintetică a priori a minții noastre ca fundament „ideal" al reprezentărilor noastre , rezultă că și ea este „cu adevărat" așa. Odată ce această presupoziție dogmatică a fost respinsă, critica sceptică poate fi stăpânită și depășită.

Aici rezidă principalul merit al lui Maimón: acela de a fi - arătat că nu este nevoie să se recurgă la „lucrul în sine" al dogmatismului pentru a explica chestiunea cunoașterii , care poate fi justificată fără a fi nevoie să părăsim limitele sinelui. Ceea ce Maimón, însă, încă complet absorbit de problemele epistemologice ale *Criticii rațiunii pure, ...* nu a putut descoperi și ceea ce constituie intuiția fundamentală a lui Fichte , cu care îi depășește brusc pe toți adepții lui Kant, este că principiul fundamental al filosofiei nu este nici conceptul de reprezentare, nici sinele teoretic și cu atât mai puțin conceptul dogmatic fantomatic al „lucrului în sine", ci mai degrabă sinele ca activitate originară, adică ca libertate și autodeterminare.

Este vorba de recuperarea și completarea presupunerii centrale a *Criticii rațiunii practice,* și anume, conceptul de rațiune pură, imediat practică : a recunoaște că rațiunea este originar și esențial practică înseamnă a te întoarce la sine în puritatea sa originară, la sine ca act care se postulează și se înțelege liber pe sine și se afirmă ca unic principiu al tuturor determinărilor conștiinței. La început este sinele, la început este acțiunea: acesta este adevărul pe care Fichte își propune să-l pună la temelia Doctrinei *științei,* ca principiu de unificare a tuturor materialelor pe care Kant le-a lăsat separate și dispersate în cele trei *Critici ale sale.* Este vorba de implementarea cerinței puse, dar nesatisfăcute, de Kant în *Critica judecății:* stabilirea posibilității manifestării libertății în lumea sensibilizată , unificarea lumii fenomenale și a lumii inteligibile, depășirea separării dintre cunoaștere și acțiune, sinele teoretic și sinele practic. Această întreprindere devine posibilă atunci când înțelegem că substratul autentic al lumii fenomenale, adică lumea la care se referă cunoașterea, nu este „lucrul în sine" fantomatic al dogmaticilor, ci însăși libertatea rațiunii ca activitate practică: cunoașterea trebuie să poată fi explicată prin acțiune, natura prin libertate, prin sinele pur care, prin urmare, trebuie asumat ca principiu prim și absolut al filosofiei.

Este evident că aceasta nu este o simplă reelaborare a criticii kantiene, ci mai degrabă o interpretare

FICHTE

Afirmarea idealismului transcendental al lui Kant într-un sens hotărât metafizic, care implică acea afirmare a absolutului pe care Kant o considerase imposibilă pentru oricine dorea să rămână în limitele Criticii . *Este important, însă, să clarificăm că intenția lui Fichte este,* într -adevăr, de a afirma absolutul , dar fără a abandona punctul de vedere al finitului, fidelitatea kantiană față de finitudinea omului. *Doctrina științei,* așa cum vom vedea, nu intenționează să se propună ca cunoaștere din punctul de vedere al lui Dumnezeu, ci se confirmă mai degrabă ca o filozofie a spiritului finit al omului, cu pretenția, în plus, de a realiza o deducție genetică dintr-un prim principiu care justifică științific structura sa necesară și rațională.

4

„Doctrina științei”: principiile

ichte și-a început predarea la Jena în mai 1794. În lunile precedente, dorind să ofere studenților o introducere în cursul său, a publicat un eseu, *Despre conceptul doctrinei științei sau al așa-numitei filozofii*

Sofia, la care a adăugat o serie de note de curs între 1794 și 1795, care i-au însoțit prelegerile și pe care le-a intitulat *Fundamentele întregii doctrine a științei.* Aceasta este capodopera filosofică a lui Fichte, la care a continuat să lucreze de-a lungul vieții, producând numeroase și mereu noi schițe , motivat de nevoia de a-i perfecționa rigoarea și sistematicitatea.

Proiectul lui Fichte este de a stabili filosofia ca o cunoaștere a condițiilor care fac posibilă orice altă știință și, prin urmare, ca o știință a științei în general sau, așa cum îi place lui să se exprime, *o Doctrină a Științei.* Și dacă aceste condiții constau în faptul că orice știință este fondată pe propriul său principiu fundamental, din a cărui certitudine se deduce apoi un sistem de propoziții la fel de sigure, atunci filosofia trebuie să fie capabilă să se stabilească pe un prim principiu fundamental care este absolut sigur și, ca atare, capabil să transmită certitudine principiilor *științifice fundamentale* ale tuturor celorlalte științe. Pe scurt, filosofia trebuie să fie capabilă să se constituie ca fundament al cunoașterii umane în întregime. Aceasta nu mai este sarcina pe care Kant a încredințat-o deja filosofiei atunci când, cu întrebarea „dacă judecățile sintetice a priori sunt posibile”, a căutat o justificare critică a experienței și a științei. Pretenția lui Fichte este, mai degrabă, de a proceda la o fundamentare „metafizică” a cunoașterii umane, înțeleasă nu doar ca cunoaștere, ci ca întreaga conștiință a omului cu tot conținutul ei. Nu este vorba despre judecățile sintetice ale conștiinței, ci despre conștiința însăși ca o sinteză a sinelui și a celuilalt, a subiectului și obiectului.

Dacă, așadar, cunoașterea umană nu este altceva decât sistemul experienței, desfășurarea conștiinței vii a omului, a vieții sale reale, atunci filosofia este o reflecție asupra conștiinței comune a oamenilor, pe care își propune să o ridice la conștiința de sine: filosofia nu produce cunoștințe noi, ci este doar „observatorul” menit să înțeleagă legile după care se desfășoară „acțiunile necesare ale spiritului uman”. Însă, pentru a deveni istoric al spiritului uman, pentru a-i reconstrui „istoria pragmatică ”, filosoful trebuie mai întâi să se dedice sarcinii anevoioase a abstractizării, refăcând calea reală a spiritului uman. Pornind de la viața umană reală și de la orice „fapt” al conștiinței concrete, el trebuie, prin abstractizarea de la toate determinările empirice, să revină la condițiile ideale ale conștiinței reale, capabile să explice structura sa necesară. Cele trei principii fundamentale care sunt enunțate încă de la primele pagini ale *Fundamentelor sunt* , tocmai, rezultatul acestei munci de abstractizare . Să le privim.

Prima, care poate fi exprimată prin formula „Sinele se postulează pe sine”, poate fi atinsă pornind de la orice fapt al conștiinței empirice, de exemplu de la orice propoziție „care ne este acordată de oricine fără contradicție”. Putem alege principiul logic al identității (A = A), pe care filosofia tradițională îl consideră baza cunoașterii. În el, se postulează pur și simplu că, dacă A este, atunci este, fără a spune însă nimic despre existența lui A: se stabilește doar o legătură necesară între un „dacă” și un „atunci”. Acum, această legătură este un „fapt” care, ca oricare altul, necesită un fundament, iar acesta nu poate fi găsit decât într-un „act” care îl postulează: acest act de fapt sunt eu ca judecător. Eu sunt cel care postulează *Doctrina lui* A și, postulând-o, afirm identitatea sa cu *știința* însăși. Principiul identității presupune un principiu și mai original care îl postulează, iar acesta este sinele ca rațiune absolută, un act original care, ca atare, nu poate fi „postulat” de nimic altceva decât de el însuși: „sinele își postulează inițial propria ființă în mod absolut ”. Logica formală presupune, așadar, logica transcendentală: propoziția „Eu sunt” este fundamentul celuilalt, A = A. Precedentul doctrinei lui Kant despre „Eu gândesc” este evident aici, cu această noutate că, în timp ce pentru Kant eul este doar condiția formală a sistemului reprezentărilor noastre, în

Doctrina *Științei* eul este absolutizat ca un principiu în afara căruia nimic nu poate fi postulat: „tot ceea ce este, este doar pentru un eu și tot ceea ce trebuie să fie pentru un eu nu poate fi decât prin eu".

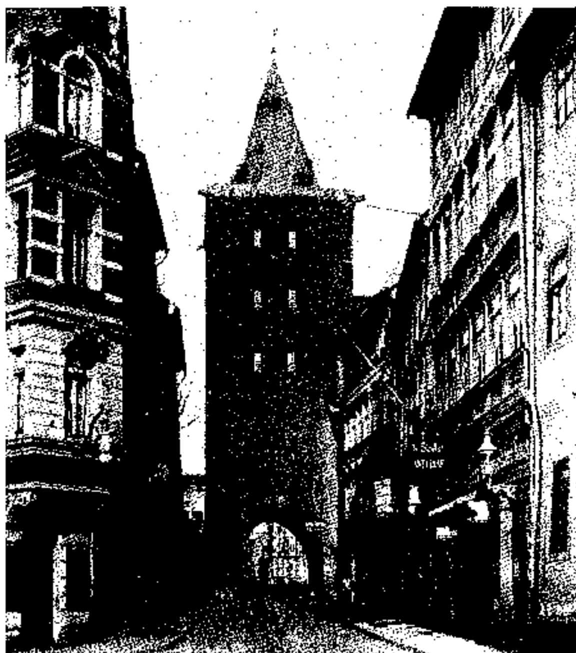
Este clar că sinele despre care vorbim este subiectul ca rațiune absolută, egoitate (Eu pur), teză originară (Eu = Eu), care nu trebuie confundat cu sinele individual (Eu empiric), o sinteză finită a subiectului și obiectului, care în această egoitate transcendentală are, dacă nu, doar propria sa condiție originară. O altă neînțelegere de evitat constă în interpretarea sinelui primului principiu ca fiind real înainte și independent de sinele uman finit, detașat de lume și de oameni. Aceasta ar trece cu vederea faptul că sinele pur este o abstracție construită de filosof în vederea deducerii singurului sine real, adică sinele finit al omului. Ar uita că propoziția „sinele se postulează pe sine" nu este cunoașterea pe care un sine absolut ar avea-o despre sine („Ego sum" rostit de un Dumnezeu transcendent), ci mai degrabă afirmația la care ajunge spiritul uman pentru a se putea gândi pe sine ca raționalitate pură și astfel să-și deducă propria structură rațională și necesară. Sinele pur este, pe scurt, ideea necesară sinelui finit pentru a se stabili. La asta ne-am referit mai sus, când am observat că filosofia lui Fichte, deși implică afirmarea absolutului, rămâne o filozofie riguros umanistă, legată de punctul de vedere al finitului.

Fichte este, de altfel, foarte clar în această privință atunci când, de exemplu, răspunzând în 1795 celor care înțeleseseră greșit sensul primului principiu (dar și al celui de-al doilea), afirmă: „... a considera astfel de abstracțiuni drept lucruri reale este o adevărată fantezie demnă de spirite fanatice". Dar polemica dură și insistentă cu Spinoza este cea care face ca punctul de vedere al lui Fichte să fie lipsit de echivoc: eroarea lui Spinoza constă în a fi separat absolutul de finit, postulându-l pe primul ca fiind real în sine, substanță, și în a fi pretins că deduce existența finitului din acea realitate ipostaziată . În acest fel, finitul este redus la a fi o simplă - modificare (mod de a fi) a substanței reale absolute, total determinată de aceasta și, prin urmare , lipsită de ceea ce este autonomia și finitudinea sa ireductibilă.

Însă, pentru a înțelege acest ultim punct, trebuie să ajungem la al doilea principiu, care se opune primului ca antiteză a tezei și care anunță, tocmai, condiția necesară pentru explicarea existenței primare a unei ființe finite . Fichte il formulează astfel : „ Eului pur i se opune în mod absolut un non-Eu". În primul rând, trebuie clarificat faptul că, dacă, așa cum am văzut, primul principiu este condiția necesară pentru gândibilitatea finitului, el nu este totuși capabil să explice existența sa (ar putea face acest lucru doar dacă eul pur ar fi o substanță reală, dar am văzut că nu este cazul). Întrebarea „de ce există finitul (conștiința umană) mai degrabă decât să nu existe?" nu poate, prin urmare, să i se răspundă invocând rațiunea absolută, din care se poate deduce doar structura necesară a finitului, posibilitatea sa pură . Dacă existența finitului nu este deductibilă, ea trebuie presupusă, admisă ca un fapt absolut contingent. Ceea ce nu înseamnă că nu putem urmări condițiile sale: al doilea principiu are tocmai această funcție. Să vedem cum îl enunță Fichte.

Și aici plecăm de la un fapt al conștiinței empirice, de la o propoziție a cărei certitudine nu necesită demonstrație: non-A nu este = A (este principiul logic al non-contradicției). Și așa cum din propoziția A = A am urmărit, ca fundament al său, sinele ca act de a poziționa, tot așa din propoziția opozițională non-A nu este = A trebuie să urmărim un al doilea act al sinelui, diferit și indeductibil de primul, actul de opoziție prin care „sinele își opune un non-sine" (adică așa-numita realitate externă, natura). Există însă o diferență fundamentală între cele două acte ale sinelui și între cele două principii care le enunță: în timp ce primul este un act absolut necondiționat și „fără alt fundament", actul de opoziție, sau de a poziționa non-sinele, presupune, dimpotrivă, un fapt al experienței. Fichte afirmă:

„Dincolo de postularea sinelui pentru sine, trebuie să existe și o altă postulare. Aceasta este a priori o ipoteză pură; faptul că o astfel de postulare există nu poate fi demonstrat decât prin intermediul unui fapt al conștiinței și fiecare trebuie să-și demonstreze sieși acest lucru."



Veduta di Johannistor a Jena.

FÎCHTE

„prin intermediul acestui fapt; nimeni nu poate demonstra acest lucru altora prin intermediul principiilor raționale.” Și din nou: „...că o astfel de postulare există, fiecare poate clarifica doar prin propria experiență.”

Faptul experiențial invocat aici nu este orice fapt, deoarece este constitutivul finitudinii conștiinței umane. El constă în incapacitatea mea, o conștiință finită, de a reprezenta orice fără a-l opune mie însumi: „Dacă vreau să reprezint ceva, trebuie să-l opun reprezentativului ”. Aceasta este echivalent cu a spune că o conștiință umană concretă și finită nu ar fi posibilă fără a presupune existența și opoziția unui non-sine: nu există subiect uman fără un obiect independent de el , niciun sine fără o lume. Al doilea principiu al *Doctrinei Științei* presupune, așadar, existența finitului, constituie fundamentul său ideal și exprimă punctul de vedere al conștiinței umane vii: dacă finitul există, atunci este necesar să ne gândim că „sinele este în mod necesar opus de un non-sine”. Al doilea principiu este, de asemenea, o abstracție necesară pentru a explica punctul de vedere al finitului.

Al treilea principiu este condiționat de primele două și constituie sinteza lor: el enunță situația concretă a spiritului uman în lume, prin care o multiplicitate de sine-uri finite se confruntă cu o multiplicitate de lucruri, obiectele experienței, care împreună constituie lumea naturii. Această relație multiplă dintre subiecte și obiecte finite – pe scurt, lumea experienței – își găsește explicația în dialectica care se dezvoltă între primele două principii. Acestea se opun unul altuia, așa cum A se opune non-A, realitatea negației, antitezei: dacă într-unul este postat sinele, în celălalt este postat opusul său și nu este clar cum pot fi gândite aceste două acte fără a se anula reciproc. Mai mult, primul principiu, care, fiind absolut necondiționat, exclude posibilitatea ca orice să fie postat în afara sinelui, conține cerința ca postarea și opunerea, sinele și non-sinele, să fie reconciliate și unificate în sinele însuși.

Dacă dificultatea logicii tradiționale, care admite unitatea, dar exclude opoziția, este insurmontabilă , Fichte, căruia îi datorăm prima formulare a dialecticii ca proces de unificare a contrariilor, arată cum actul de a poziționa și actul de a opun, tocmai pentru că ambele sunt acțiuni ale sinelui, sunt reconciliate prin faptul că se limitează reciproc. Sinteza contrariilor apare, așadar, ca o relație între un sine limitat și un non-sine limitat. Dacă considerăm apoi că limitarea implică cantitate („a limita ceva - înseamnă a anula realitatea sa prin negație , nu în întregime, ci doar parțial”) și, prin urmare, divizibilitate și multiplicitate, atunci suntem capabili să enunțăm al treilea principiu al *Doctrinei Științei :* „Opun, în sine, unui sine divizibil (= multiplicitatea - spiritelor finite) un non-sine divizibil” (= multiplicitatea lucrurilor naturale). Am ajuns astfel la pragul conștiinței reale: acest al treilea principiu o enunță ca o sinteză concretă a subiectului și obiectului, a sinelui și a lumii, unde, să ținem cont, sinele nu este un subiect izolat și solitar, ci o intersubiectivitate concretă, o interrelație a multiplelor conștiințe individuale și finite.

Am expus doctrina primelor principii ale cunoașterii. Ne-a permis să trasăm un fel de preistorie ideală a spiritului uman concret, să schițăm, într-un scenariu metafizic necunoscut conștiinței comune, antecedentele ideale ale aceleiași conștiințe. Această muncă de abstractizare, care constituie prima sarcină a filosofiei, ne-a permis să ne proiectăm înapoi, către principiul unificator al oricărei multiplicități, către sinele pur ca punct de origine ideal al oricărei realități, fără a fi nevoie să renunțăm la caracterul uman al filosofării și la autonomia finitului. Sarcina ulterioară a filosofiei este acum de a coborî în lumea reală a oamenilor, de a urma calea spiritului uman, de a însoți „istoria sa pragmatică”.

Iacobinii din Germania

revoluționarilor francofili din

Germania în anii revoluției nu este cu siguranță numeroasă și nu este nevoie să reamintim motivele acestui fapt, care se referă la absența unei burghezii moderne avansate în țările germane. Singurul eveniment care indică o influență semnificativă a evenimentelor revoluționare franceze asupra situației germane este cel reprezentat de insurecția de la Mainz din 1792. Când, după bătălia de la Valmy din septembrie 1792, trupele franceze s-au prezentat pentru ofensiva de pe linia Rinului, iacobinii din Mainz, care se organizaseră deja într-un club, l-au expulzat pe prințul-arhiepiscop din oraș și, deschizându-le ușile francezilor generalului Gustine, au proclamat republica iacobină. După decapitarea lui Ludovic al XVI-lea în ianuarie 1793, trupele celui de-al Doilea...

coalizione antifrancese riconquistano la città, dopo una strenua resistenza di nove mesi da parte dei giacobini, sostenuti dal generale francese Kleber. Quando nel 1795 la Prussia avrebbe sottoscritto la pace di Basilea con la Francia, Magonza insieme con gli altri territori della riva sinistra del Reno sarebbe stata ceduta ai francesii nelle cui mani sarebbe rimasta fino al 1815. Tra gli intellettuali tedeschi che nel 1792 fecero buona accoglienza ai francesi è Johann Georg Forster, allora bibliotecario del principe elettore di Magonza. Egli, che già nel 1790, durante un soggiorno a Parigi, aveva preso contatto con i circoli giacobini francesi, partecipa alla fondazione della repubblica magonzese e alla sua difesa, seguito da Kàroline Michaelis, la futura moglie di Àùgust Schlegel e in seguito di Schelling. Tra i pochi illuministi tedeschi a

5 .... ; .... ; ......: .. .

„Doctrina științei": istoria pragmatică a sinelui și idealismul etic

Punctul de plecare f 1 este limitarea reciprocă a lui I ■ Dacă nu este I în care este reconciliat (al treilea principiu)

P opoziția lor. Ascunse în această limitare sunt două propoziții opuse care constituie , respectiv, principiile celor două activități ale sinelui finit: activitatea teoretică și activitatea practică. Cele două propoziții sunt următoarele: 1. Sinele se postulează ca fiind determinat de non-sinele; 2. Sinele se postulează ca determinând non-sinele. Prima constituie principiul atitudinii teoretice a conștiinței; a doua, principiul activității practice.

Între timp, să ne ocupăm de activitatea teoretică: în - conștiință, eul găsește în fața sa o lume a lucrurilor de care depinde, un non-eu care își exercită acțiunea asupra sa, limitând-o. Conștiința noastră empirică nu ar exista dacă nu ar presupune existența non- eului și acțiunea sa ca forță independentă asupra facultății receptive pe care o numim sensibilitate. Această forță, în care nu este dificil să recunoaștem non-eul absolut opus eului celui de-al doilea principiu, este numită de Fichte „primul motor", fără „impactul" căruia... acțiunea eului nici măcar nu ar fi concepută. Teoretică . Da , pentru că eul, nici măcar în momentul teoretic al omului , nu s- ar putea rezolva în pasivitate totală - ceea ce ar echivala cu anihilarea sa - dat fiind că eul există doar în măsura în care este activ. În ce constă, așadar, activitatea teoretică a sinelui și cum poate fi ea reconciliată cu natura pasivă a sinelui, determinată de non-sine? Răspunsul lui Fichte este extrem de complex și nu lipsit de obscuritate.

El pare să distingă două înțelesuri ale termenului non-ego. În primul dintre acestea, non-ego-ul este absolut opus ego-ului, al naturii ca forță.

Forster ajunsese să adopte o poziție deschis revoluționară, convins că revoluția antifeudală nu putea, așa cum credeau mulți scriitori germani inițial simpatizanți cu evenimentele din '89, să constea pur și simplu într-o lucrare de filosofie, ci necesita mai degrabă inițiativă de jos în sus și practică concretă.
Un alt scriitor german care s-a regăsit pe linia revoluționară în anii tulburărilor iacobine din Renania a fost Johann von Görres. În epoca napoleonienă, s-a convertit la naționalismul romantic, antifrancez, iar în anii Restaurației, la misticismul religios și la convertirea la catolicism. În 1797, a deținut o poziție de conducere în Clubul Iacobinilor înființat în Koblenz, orașul său natal, și a susținut reunificarea întregii Renani cu Republica Franceză. Iacobinii din Mainz și intelectualii germani aliniați cu aceștia au fost considerați de majoritatea patrioților germani adevărați trădători și au fost alungați din Germania, așa cum s-a întâmplat și cu Forster, care a murit sărac și singur la Paris. Printre puținii intelectuali care au continuat mult timp să simpatizeze cu Republica Franceză și să spere la schimbări revoluționare în Germania s-a numărat Fichte, care încă din 1799 i-a scris unui prieten: „... dacă francezii nu obțin un avantaj covârșitor și nu impun o revoluție cel puțin într-o parte semnificativă a Germaniei, în câțiva ani nimeni despre care se știe că a avut măcar un singur gând liber în viața sa nu va putea găsi un colț de pace în Germania".

O familie a burgheziei renane, *de Januarius Zick.*



CEA independentă care produce impactul asupra eului și care prin acest X este «doar simțită, dar nu cunoscută», așa cum CEEA CE se află înaintea facultății teoretice și, într-adevăr, a Și o face posibilă, provocând, cu senzația, prima sa mișcare. Non-eul are un alt sens ca ceva cunoscut, adică ca sistem de obiecte intern reprezentărilor noastre: despre acesta, da, putem spune că este un produs al eului, al facultății sale teoretice și că nu ar fi nimic fără noi, cei care îl reprezentăm. Rămâne însă că, fără „impactul" non-eului absolut opus, acel eu teoretic care produce sistemul de obiecte nu ar fi în niciun fel posibil („Numai prin acest non-eu este eul inteligent").

Pentru a explica de ce chiar și non-eul, ca ceva cunoscut, în ciuda faptului că este un produs al eului teoretic, se prezintă conștiinței finite ca o realitate preconstituită independentă de noi, Fichte elaborează, bazându-se pe Kant, doctrina imaginației productive . Aceasta este facultatea originară a eului teoretic , care are puterea de a produce, conform propriei spontaneități inconștiente și înainte de orice intervenție . **Imaginația** conștientă a eului , conținuturile reprezentaționale **productive** ale experienței , materialele cunoașterii, care, tocmai pentru că sunt produse inconștient, se vor prezenta conștiinței ca reale independent de aceasta. Aceste materiale, încă fluctuante și imediate ca opera imediată a imaginației, sunt apoi fixate și determinate conceptual de intelect și rațiune, devenind astfel adevărate obiecte ale cunoașterii.

Însă povestea sinelui teoretic nu se termină aici: inteligența se pierde încă complet în obiectele cunoscute și este încă incapabilă să devină conștientă de sine și de faptul că, în spatele „datării" obiectelor, se ascunde spontaneitatea creativă a sinelui. Pentru ca acest lucru să se întâmple și pentru ca conștiința finită să treacă de la **realismul empiric** al conștiinței comune la idealismul abstracției transcendentale **care** o ridică la nivelul conștiinței filosofice , este necesară o lungă ucenicie a abstractizării conștiinței, care, puțin câte puțin, conduce sinele să se recunoască în puritatea sa. Aceasta este o reconversie a minții către sine, o adevărată practică ascetică a abstractizării:

> „Tot ceea ce pot abstrace, tot ceea ce pot respinge mental... nu este eul meu... Cu cât un anumit individ poate respinge mental mai multe lucruri, cu atât conștiința sa de sine empirică se apropie mai mult de conștiința de sine pură; - de la copilul care își părăsește leagănul pentru prima dată și astfel învață să îl distingă de el însuși... până la filosoful transcendental care... gândește regula conform căreia să gândești un
> 10 pur și o dovedește."

Idealismul transcendental este cel care ne permite să ne ridicăm la abstracția supremă a conștiinței de sine, unde eul, devenit inteligență pură, se gândește la sine și
11 tocmai să abstracționeze de fiecare obiect. Dar tocmai în acest vârf al spiritului teoretic se dezvăluie limita insurmontabilă care împiedică spiritul teoretic să se afirme ca absolut. Tocmai în abstracția de fiecare obiect, inteligența se descoperă încă irevocabil condiționată de non-ego: chiar și acolo unde gândirea devine pură auto-gândire, rămâne distincția dintre eul gânditor și eul gândit și, prin urmare, o alteritate (alteritatea eului față de sine însuși) de care este imposibil să se abstracă. Spiritul teoretic își încheie, așadar, călătoria prin referire la al doilea principiu, la antiteza non-eului care se dezvăluie ca limita sa insurmontabilă.

Eul teoretic nu este capabil să-și explice propriile limite; se gândește la sine și la lume, dar nu poate răspunde la întrebările: de ce eul este opus unui non-sine? de ce lumea lucrurilor și nu nimicul? care este destinația lumii? care este sensul existenței? Transpusă în obiectul unei simple priviri teoretice, un simplu spectacol de contemplat, natura nu poate decât să pară mută și indiferentă... iar întrebările despre sensul său rămân fără răspuns, la fel ca și cele ale păstorului rătăcitor al Asiei al lui Leopardi. Este tocmai greșeala de a căuta sensul existenței în natură, mai degrabă decât în interioritatea eului însuși. Dar pentru ca acest lucru să se întâmple, eul trebuie să transcendă dimensiunea epistemologică și să devină practic din teoretic. Numai în acest fel, dând completitudine primatului kantien al rațiunii practice, va fi în sfârșit posibil, fără a se îndepărta de finitudinea omului, să se afirme absolutul.

Prin urmare, trebuie să examinăm activitatea practică a sinelui. După cum am menționat deja, aceasta se bazează pe a doua propoziție conținută în al treilea principiu: „Sinele se postulează pe sine ca determinant al non-sinelui". Activitatea practică , de fapt, se îndreaptă către obiecte nu pentru a le presupune așa cum sunt, ci pentru a le manipula și modifica și, prin urmare , implică preeminența sinelui asupra lucrurilor, primul activ, cel de-al doilea pasiv. Fichte intenționează aici să evidențieze caracterul practic original și necesar al spiritului finit și subordonarea cunoașterii față de acțiune : aceasta din urmă nu este pur și simplu , ca pentru Kant, una dintre facultățile spiritului care ar fi plasată alături de cea teoretică într-un raport de dualism ireductibil. Dimpotrivă, scopul lui Fichte este tocmai de a demonstra în activitatea practică unitatea spiritului cu sine însuși, momentul în care se realizează absolutitatea sa.

Eul ca inteligență, întrucât este condiționat de ceva extern, nu poate epuiza în sine natura originară a eului, care, ca atare (vezi primul principiu), este o activitate infinită și absolut necondiționată . Această contradicție dintre eul teoretic, dependent și limitat și eul absolut poate fi rezolvată prin depășirea dependenței, prin afirmarea eului ca activitate care determină non-eul subordonându-l sieși; și acesta este, tocmai, eul practic.

Eul, în esența sa, este un efort „infinit” care vizează autorealizarea și în acest „efort” se află fundamentul acelei rezistențe, al acelui „impact” al non-eului care, teoretic, era inexplicabil: tocmai pentru că eul este în mod necesar acțiune și această reefort înMto c ^ e(^ e a o obiect al practicii, o limită de depășit, tocmai din acest motiv există rezistența non-eului, ciocnirea și, în consecință, activitatea teoretică, inteligența cu întreaga lume a lucrurilor. În principiu , așadar, este eul ca acțiune și numai datorită acestui fapt eul este și inteligență.

Acesta este sensul cel mai profund al primatului kantien al rațiunii practice:

«Nu facultatea teoretică face posibil practicul, ci invers, numai facultatea practică face posibil teoreticul...».

Și din nou:

«... inteligența nu este posibilă la om dacă acesta nu are o facultate practică... posibilitatea oricărei reprezentări se bazează pe aceasta... fără efort niciun obiect în general nu este posibil».

Iată răspunsul la întrebările pe care ni le-am pus mai sus: natura există pentru ca sinele să poată fi ceea ce este, o strădanie infinită de a se realiza pe sine; natura există pentru ca libertatea spiritului să poată fi realizată, pentru ca sinele să o poată transcende continuu, aducând -o înapoi la sine și afirmând progresiv puterea rațiunii asupra ei. Sensul existenței naturii sinelui și a lumii , sau mai degrabă al relației dintre sine și lume, este conținut în întregime în imperativul categoric al lui Kant, care nu este un simplu principiu formal al rațiunii subiective, ci mai degrabă un adevărat principiu ontologic, însăși esența sinelui. Nu este corect să spunem că sinele este, că sinele este totul: sinele trebuie să fie sine, sinele trebuie să fie totul.

Primul principiu al *Doctrinei Științei* este de a exprima principiul rațiunii pure practice ; nu se ocupă de un absolut real , de un Dumnezeu care este o cauză pură asupra unei singure entități (adică de principiul finit pe care îl propune) , de o „ idee regulatoare ” , de „ scopul suprem al efortului rațiunii ” . Fichte spune :

„Numai aici devine pe deplin clar sensul propoziției : sinele se postulează pe sine în mod absolut. În ea... vorbim despre o idee a sinelui care trebuie în mod necesar să fie principio plasată la temelia exigenței sale practice infinite, dar care este inaccesibilă pentru conștiința noastră.”

eul uman și a imanenței sale în spiritul finit ca ideal moral al său nu putea fi mai clară . Absolutul este real ca strădanie infinită a spiritului finit, care este, prin urmare, singura infinitate reală:

«Sinele este finit pentru că trebuie să fie limitat, dar este infinit în această finitudine, pentru că limita poate fi întotdeauna plasată mai departe».



Johann Amadeus Fichte,
într-o gravură de Bollinger.

Concluzia *Doctrinei științei* din 1794 este, așadar, o formă de idealism etic care, deși hrănită de inspirația morală kantiană, depășește cu mult *Critica.* După rezolvarea dualismului kantian al metafizicii naturii și metafizicii moralei, dualismul dintre sensibilitate și rațiune, tipic rigorismului etic al lui Kant , se încadrează în morala fichteană - despre care avem o expunere cuprinzătoare în Sistemul doctrinei morale din 1798 *, conform principiilor doctrinei științei* . Există o reevaluare a impulsului senzorial și a sentimentului; în datoria morală , nu este exprimată doar partea rațională, ci totalitatea omului , suflet și corp . Natura sensibilă și corpul fizic nu mai sunt simple obstacole în calea moralității , ci mai degrabă „materialul datoriei accesibil simțurilor”. Libertatea morală nu mai este celebrată în afara lumii, așa cum dorea formalismul kantian, deoarece legea morală trebuie să își poată găsi realizarea tocmai în lumea sensibilă, prin acțiune reală . Morala nu necesită pur și simplu, ca la Kant, acordul pur intern al voinței cu ea însăși și cu propria sa lege, ci o modificare a lucrurilor în sine, a întregii lumi a naturii, astfel încât să o pună în armonie cu forma pură a sinelui, astfel încât să fie ceea ce trebuie să fie.

Această puternică componentă antiascetică nu putea să nu conducă la o transformare substanțială a doctrinei răului radical: aceasta nu mai constă, ca la Kant, în separarea inevitabilă a înclinațiilor sensibile de datoria rațională, ci mai degrabă în abandonarea de sine în fața inerției și lenei. Omul este chemat la acțiune și libertate , la progres, la lupta pentru „umanizarea” naturii. Inacțiunea este, așadar, păcatul radical care îl reduce pe om la dimensiunea lucrurilor.

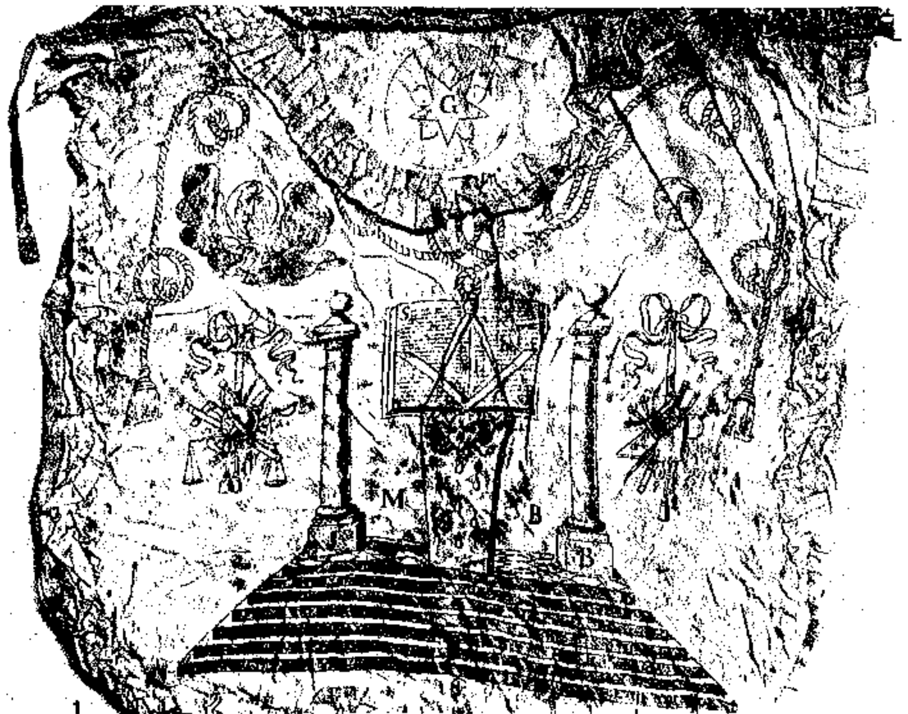
Francmasoneria între secolele al XVIII-lea și al XIX-lea

O ritorno alle origini della massoneria vennero fiorendo fin dalla sua nascita, agli inizi del Settecento, innumerevoli leggende, che la facevano risalire ora agli inizi biblici della storia dell'umanità, ora alle antiche tradizioni rltualistiche dei pitagorici, o dei Caldei, o della religione di Zoroastro. Altrettanto inattendibili sono da . considerarsi i tentativi di collegarla all'organizzazione dei templari, o ai movimenti ereticali del medioevo, o a sètte come quella dei Rosa-Croce, con le quali possono esistere, tutt'al più, generiche analogie riferibili al comune esoterismo e all'uso di linguaggi e raffigurazioni simboliche.

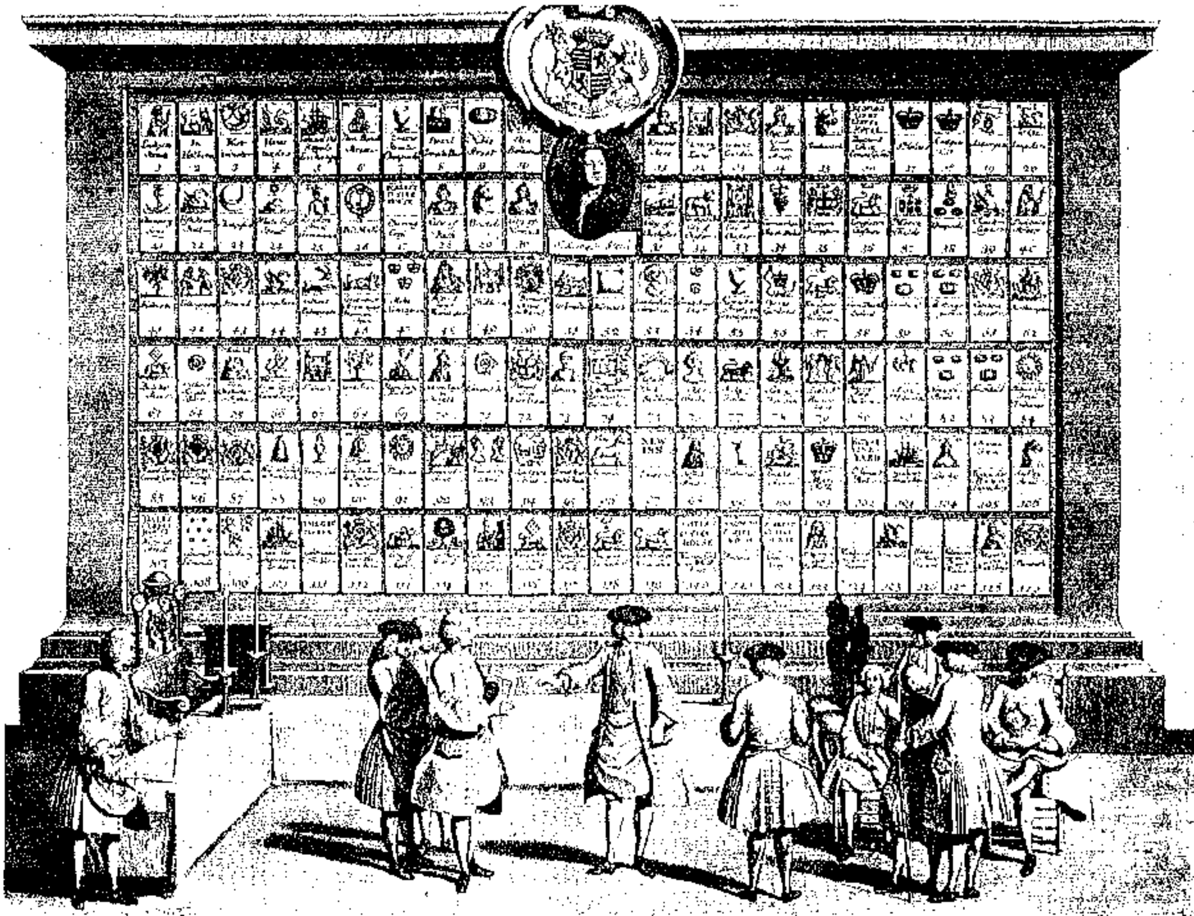
La massoneria, quale ancor oggi la conósciamo, appare per la prima volta in Inghilterra nel 1717, quando a Londra nasce la prima loggia «simbolica» da preesistenti associazioni artigiane di origine medievale. La massoneria trae, infatti, le sue origini dalle corporazioni muratone che nel medioevo si dedicavano specialmente alla costruzione di chiese e di monasteri, obbligando i propri soci al segreto sulle tecniche dell'arte edificatoria e anche imponendo loro, attraverso la definizione di statuti e regolamenti, rituali e regole di comportamento attinenti la sfera etico-religiosa della vita. L'avvento della riforma protestante, con la rapida flessione delle opere di architettura religiosa che ne derivò e la conseguente diminuzione del numero dei lavoratori nella corporazione, a vantaggio di nuovi soci attratti dalle sue componenti simboliche e rltualistiche, come anche la diffusione della prima cultura Illuministica, dovevano porre le premesse della progressiva trasformazione di questa prima massoneria «operativa» delle organizzazioni artigiane medievali nella massoneria «speculativa» del tempi moderni, dedita ormai esclusivamente all'elaborazione di esoteriche dottrine etico-filosofiche finalizzate a scopi filantropici. Vengono conservati gli antichi simboli dell'arte muraria - la squadra, la cazzuola, il compasso -, che acquistano nuovi arcani significati, e così rimangono ' le vecchie distinzioni di grado - apprendista, compagno, maestro -, che ora scandiscono le diverse fasi dell'iniziazione ai contenuti dottrinali e ai segreti dell'associazione.

Le logge massoniche inglesi si sarebbero mantenute fedeli nel tempo alle primitive «costituzioni» dettate nel 1722, che avrebbero accompagnato la diffusione della massoneria anche nei territori del vasto impero inglese, dall'india aH'Amerlca del nord. La fratellanza tra gli uomini, la lotta contro l'ignoranza, la superstizione, il fanatismo, l'affermazione della libertà e della tolleranza religiosa, il deismo, insomma l'insieme dei princìpi che avevano avuto attraverso personaggi come Locke o Toland (v. voi. 2, cap. 17 e cap. 20, par. 3) la loro più organica formulazione, sono alcuni degli elementi, di evidente accento illuministico, che sostanziano l'ideologia massonica. Inizialmente incline a posizioni moderate e a mantenere un atteggiamento di ossequio nei confronti dello stato e della Chiesa anglicana, la massoneria inglese avrebbe assunto, soprattutto nelle colonie e in particolare in quelle americane, tendenze sempre più radicali. Non può meravigliare che i principali protagonisti della rivoluzione americana della fine del Settecento, da Franklin a Washington, da Madison a Hamilton fossero affiliati alla massoneria.

Diffusasi assai presto nel continente europeo, la massoneria avrebbe assunto caratteristiche aderenti alla mentalità e alle situazioni particolari dei vari paesi. In Francia essa si diffonde negli ambienti illuministici parigini - Voltaire ne fu uno dei principali esponenti - e viene esercitando una crescente influenza sugli orientamenti culturali del paese, contribuendo alla maturazione del clima prerivoluzionario. Massoni furono I primi più importanti capi della rivoluzione, e d'ispirazione massonica



1 *Șorț masonic francez din secolul al XVIII-lea.*
2 *Întâlnire masonică, într-o gravură engleză din secolul al XVIII-lea.*



2

molte delle enunciazioni rivoluzionarie. Invisa al regime giacobino, essa . assunse intonazioni moderate sotto il Direttorio, e apertamente ligie al potere durante il regime napoleonico e, più tardi, col Secondo Impero. A differenza dei paesi anglosassoni, nei paesi latini la massoneria sviluppa tendenze aspramente anticlericali e anticattoliche che, nel tardo Ottocento, vengono accentuandosi sotto l'influenza della cultura positivistica. Del resto gli atteggiamenti della Chiesa le furono sempre ostili, a cominciare dalla condanna di papa Clemente XII nel 1738, la prima da parte del papato romano per finire, sul declinare dell'ottocento, con un'enciclica di Leone XIII.

In Italia, dove si era'diffusa fin dai primi del Settecento a Firenze, Roma, nel regno di Napoli e in Piemonte, la massoneria fu nell'ottocento, prima una delle componenti più attive soprattutto del primo movimento risorgimentale - la carboneria ne fu in qualche modo una filiazione -, poi, dopo l'unità, un'organizzazione fortemente intrecciata col potere politico e diffusa in una classe politica dirigente di tradizione laica ed anticlericale.

In Germania, la massoneria acquisisce livelli speculativi assai alti, sviluppando orientamenti metafisici e ■ accogliendo, in certi casi, istanze mistiche e spirituali largamente diffuse nella temperie romantica del primo Ottocento. Già Lessing, sul declinare del Settecento, s'era provato ad enucleare, nei suoi *Dialoghi sui massoni* del 1781, la sostanza etica del pensiero massonico; ma è Fichte che, con alcuni scritti anonimi apparsi nel 1802 su di una rivista massonica, ripubblicati in volume solo nel l 923 con il titolo di *Filosofia dèlia massoneria,* avrebbe innalzato ad universalità filosofica il messaggio massonico. Egli presenta l'iniziazione alla massoneria come un processo spirituale attraverso il quale l'uomo viene realizzando pienamente l'«omnilateralità» della propria essenza di essere razionale, attraverso la religione che lo promuove a cittadino di un mondo invisibile, attraverso lo stato che lo fa cittadino di una data parte del mondo visibile, attraverso il sapere che gli dà il dominio della natura priva di ragione. La massoneria, insomma, come realizzazione del sogno illuministico di una piena restituzione dell'uomo alla propria destinazione razionale;

6

Anii Jenei. Idealism și dogmatism. Intuiția intelectuală

Cursul de la Jena și difuzarea Fundamentelor *i* -au asigurat lui Fichte un enorm succes public și o notorietate. Goethe și Schiller au recunoscut măreția tânărului filosof; F. M. M. Schlegel a descris *Doctrina Științei* ca fiind unul dintre cele mai mari evenimente ale secolului, alături de Revoluția Franceză și de *Wilhelm Meister al lui Goethe* . Hölderlin a scris despre Fichte: „... este un titan care luptă pentru umanitate, iar sfera sa de acțiune nu se va limita la pereții sălii sale de clasă." Între timp, **la Jena,** Giovanni Schelling și- a publicat primele scrieri sub influența lui Fichte, iar câțiva ani mai târziu Reinhold s-a convertit la gândirea lui Fichte. Primul cerc romantic din Jena a recunoscut în ea fundamentul propriilor intuiții, de la exaltarea ideii de libertate și creativitate a spiritului până la cea a eului ca aspirație titanică spre infinit, de la exaltarea imaginației creatoare până la ideea naturii ca produs spiritual.

Anii petrecuți la Jena, din 1794 până în 1799, au fost cei mai norocoși și intensi din întreaga viață a lui Fichte, dedicat învățământului universitar, publicării unor scrieri importante, precum *Prelegerile despre misiunea savantului* din 1794, cele două *Introduceri la doctrina științei* și *Fundamentarea dreptului natural conform principiilor doctrinei științei* din 1797, *Sistemul doctrinei morale* deja menționat.

Fichte s-a confruntat cu siguranță cu multe dificultăți: de la gelozia și neîncrederea colegilor săi față de - convingerile sale iacobine, accentuate de rigiditatea caracterului său și de sentimentul său oarecum fanatic de a fi chemat să schimbe lumea, până la neînțelegerile chiar grosolane ale gândirii sale, uneori reduse la un fel de subiectivism idealist nestăvilit care identifica realitatea cu irealitatea fantomelor, până la conflictul cu asociațiile goliardice cărora le opunea din cauza comportamentului disolut al multora dintre membrii lor. Se spune că într-o zi un grup de studenți a mers până acolo încât a luat cu asalt casa lui Fichte, aruncând cu pietre în ferestre în timp ce strigau sarcastic: „Iată non-eul!".

O contribuție importantă la clarificarea și diseminarea Doctrinei *Științei* sunt cele două *Introduceri* din 1797. În prima, Fichte propune o nouă modalitate de a începe filosofarea: nu mai este enunțarea unor principii prime, „preistorice" în raport cu conștiința vie concretă a omului, în lumina cărora se poate explica apoi istoria sa reală, ci mai degrabă un act de libertate care, realizat prin plasarea sa de la început în sinteza reală a conștiinței finite (experiența ca relație dintre sinele divizibil și non-sine), constă în alegerea între două moduri opuse și ireconciliabile de a interpreta acea sinteză reală, între două filosofii alternative : idealismul și dogmatismul.

Dogmatismul constă în explicarea sintezei sine-lucru prin excluderea sinelui și presupunerea lucrurilor, interpretate ca existând independent de sine (ca lucruri-în-sine), ca principiu de explicare a realității. În acest fel, sinele este redus la un produs al lucrurilor (materialism), iar autonomia și libertatea sa sunt negate (fatalism). Idealismul, pe de altă parte, exclude lucrurile și presupune sinele ca principiu fără de care lucrurile ar fi inexplicabile. În acest fel, lucrurile sunt un produs al sinelui, „invenția" lucrului-în-sine dispare, iar sinele este asumat ca adevărul în sine și redat autodeterminării și libertății sale.

În ochii lui Fichte, opoziția dintre dogmatism și idealism capătă o semnificație nu doar filosofică, ci și pronunțat politică: dogmatismul propune realitatea ca ceva deja dat și deja realizat, în fața căruia omul se află neputincios și pasiv și, prin urmare, se revelează a fi o filozofie „conservatoare". Idealismul, pe de altă parte, știe că realitatea este condiționată de sine, de acțiunea transformatoare a omului și, prin urmare, este o filozofie a libertății, a schimbării , care exaltă capacitățile creative ale omului: este o filozofie „revoluționară".

Aceste două sisteme sunt reciproc irefutabile deoarece contrastul lor privește primul principiu, care este în sine indeductibil. Ce poate determina atunci un om să aleagă între aceste două filozofii? Ce motivație se bazează actul liber pe care alege? Răspunsul lui Fichte ar putea face ca alegerea să pară rezultatul unei condiționări existențiale, chiar biografice:

«... există ... două tipuri principale de oameni. Unii, care nu au ajuns încă la deplina lor libertate ... se găsesc doar reprezentându-și lucrurile ... le iau lucrurile, iar eul lor se pierde odată cu ei ... Tot ceea ce sunt ... au devenit prin lumea exterioară. Oricine este, de fapt, doar un produs al lucrurilor nu se va vedea niciodată altfel ... Dar oricine devine conștient de autonomia sa ... față de tot ceea ce este în afara lui ... nu are nevoie de lucruri pentru a-și susține eul și nu știe ce să facă cu ele ... Eul pe care îl posedă și care îl interesează îi ia credința în lucruri; crede în propria autonomie prin înclinație, o acaparează pe moment ... Alegerea unei filozofii depinde, așadar, de ceea ce este cineva ca om ...».

Pentru a fi idealist, „trebuie să te naști ca atare, să fii educat ca atare și să fii educat ca atare". Este dificil pentru un om pe deplin dezvoltat să devină idealist: speranțele educatorului Fichte sunt concentrate asupra tinerilor „a căror energie înnăscută nu a fost încă ruinată de slăbiciunea

timpurilor noastre". Idealismul cere o alegere de viață care să implice întreaga persoană, o adevărată convertire precum cea a lui Fichte însuși atunci când citește textele lui Kant.

Aceasta nu este, însă, o decizie fideistă, nemotivată din punct de vedere filosofic. În realitate, idealismul se bucură de o superioritate speculativă față de dogmatism, pe care Fichte nu omite să o evidențieze. În primul rând, dogmatismul folosește, pentru a explica experiența, un concept, cel al lucrului-în-sine, care este o „himeră completă și proprie", care nu face parte **din idealismul în experiență** și este „inventată artificial și arbitrar de gândire". - Idealistul, în schimb, atunci când își asumă eul ca principiu, îl extrage din conștientizarea imediată a sa ca egoism gânditor , o adevărată intuiție intelectuală „prezentă în toate momentele conștiinței sale" și inseparabilă de acestea, fără de care nimeni nu ar putea „face un pas, mișca o mână sau un picior".

Fichte abordează această doctrină a intuiției intelectuale în a doua *Introducere,* unde împrumută termenul de la Schelling, deși îi oferă un sens diferit. El îi găsește premisele la Kant, unde acesta din urmă, deși neagă pe bună dreptate intuiția intelectuală ca - aprehensiune a unei ființe non-sensibile, o admite , deși implicit și fără să-și dea seama, atunci când teoretizează „eu gândesc" ca - pură apercepție și imperativul categoric, ambele aspecte ale conștiinței de sine a rațiunii.

În al doilea rând, în timp ce dogmatismul, pornind de la natură, este incapabil să explice sinele, deoarece, odată asumat punctul de vedere al ființei ca lucru autosuficient în sine, nu mai este posibil, fără a face un salt „prodigios" și arbitrar, să - recuperăm activitatea reprezentativă, inteligența; idealismul , dimpotrivă, pornind de la inteligență, de la activitatea subiectului, este capabil să explice și obiectul acestei activități.

7....... ....

„Misiunea savantului" și filosofia politică



Intonația extrem de abstractă și logică a *Doctrinei Științei* ne-ar putea face să credem că aceasta nu necesită, pentru a fi înțeleasă , nicio referire la cursul lucrurilor și la situația istorico-politică a vremii, aproape...

că „puritatea" sa speculativă ar avea de suferit. **Politică** Nimic mai departe de adevăr: *Doctrina științei,* nu **a filosofiei , a lui Fichte** , ar fi fost posibilă independent de ceva ce se întâmplase între timp în lumea reală a oamenilor: revoluția din 1789. Astfel, Fichte scria în 1795:

> «Sistemul meu este primul sistem al libertății: așa cum acea națiune (Franța) eliberează omul de lanțurile externe, tot așa sistemul meu îl eliberează de cătușele lucrurilor în sine, de influența externă și îl stabilește pe fundamentul său inițial ca ființă independentă... În timp ce scriam despre Revoluția Franceză, aproape ca o recompensă mi-au venit în minte primele presimțiri și primele indicii ale acestui sistem».

Unde devine clar cum principiul fundamental al filosofiei lui Fichte, eul ca ceea ce trebuie să fie prin acțiunea transformatoare a realității, este teoretizarea situației revoluționare a omului burghez modern, care a învățat să pună la îndoială absolutitatea (ins-e-itatea) și, prin urmare, inviolabilitatea lumii etico-politice date, adică, în esență, a societății feudale.

... Un document lucid despre „natura politică" a *eruditului* fi Cele cinci prelegeri ale lui Fichte despre „Misiunea savantului", ținute la începutul șederii sale la Jena, au avut un succes enorm. Acestea s-au adresat unui public *mult mai* larg decât studenții înscriși la cursul său și au fost publicate ulterior. Fichte i-a scris soției sale: „Cea mai mare sală de curs din Jena era prea mică; coridorul și curtea erau aglomerate; publicul era literalmente îngrămădit unul peste altul pe birouri și mese."

În aceste prelegeri, Fichte discută rolul pe care savantul (pe care astăzi l-am numi intelectual) este chemat să-l joace în societate. Contrar vechii imagini a omului erudit, retras în studiul său, limitat la consumul și producerea privată de cunoștințe teoretice, el îl propune pe intelectual ca protagonist al transformării societății , instigator, prin educație și difuzarea culturii, al acțiunii colective, la care fiecare om este chemat să contribuie, menită să atingă un nivel tot mai înalt de unificare între oameni. A fi Unul, un singur subiect, este scopul suprem al societății, dar este de neatins; apropierea tot mai mare de el este destinul omului în societate.

Ideile care circulă în aceste prelegeri îl plasează pe autorul lor foarte aproape de mișcarea democratică-iacobină germană din acei ani. Să încercăm să rezumăm câteva dintre ele:

a. După ce a clarificat faptul că realitatea autentică a omului nu rezidă în izolarea sa de ceilalți, ci mai degrabă în societatea civilă, Fichte recunoaște în aceasta o valoare primară și absolută, ca „loc" al societății progresiste 1® unificării statale a spiritelor finite în intersubiectivitatea comunității umane. Aceasta este ceea ce o face neconvențională.

Societatea nu poate fi fuzionată cu statul, care este doar un instrument în slujba sa. În măsura în care oamenii avansează spre libertatea „comunității împăcate ”, nevoia de stat ca putere coercitivă separată de societate se stinge progresiv: „Statul... este îndreptat spre propria autodistrugere: scopul oricărui guvern este de a face guvernul superfluu”. Deja în lucrarea sa din 1793 despre revoluție, Fichte, sub influența cercurilor masonice (tocmai se alăturase francmasoneriei) și, în special, a lui Lessing, spusese că statul este comparabil cu „o lumânare care se stinge singură în timp ce dă lumină... și se va stinge singură imediat ce se face ziuă”.

b. În a treia lecție, abordând tema „diversității claselor sociale”, Fichte contestă radical conceptul de imobilitate *din ancien régime* .

... claselor sociale cărora oamenii le-ar aparține prin [C6] |libertate și natură > și c ' afirmă că a impune un om la **egalitate** prin apartenența la o clasă înseamnă a-l transforma dintr-un membru al societății, ceea ce ar trebui să fie, într-un „instrument pasiv și forțat” al acesteia. Alegerea unei clase este, prin urmare, o alegere liberă, cerută ca propriul corolar de însăși libertatea morală a omului.

Și dacă aceasta înseamnă cu siguranță că fiecare persoană trebuie să decidă să se dedice dezvoltării unilaterale a unei singure competențe particulare, aceasta nu trebuie să însemne renunțarea la propria dezvoltare integrală, condiție pentru o egalitate umană efectivă. Fichte propune o concepție dialectică a relației dintre individ și societate care permite o relație reciprocă de „dare și primire” între oameni: aptitudinile și nevoile pe care fiecare individ, dedicându-se unei anumite - activități, renunță să le dezvolte și să le satisfacă direct, trebuie să poată fi realizate și satisfăcute „indirect”, prin intermediul societății. Societatea va acumula profiturile obținute de toți indivizii ca un bun comun, pentru a permite libera lor utilizare de către comunitate.

În acest fel, conturând un tip singular de societate, fără state și ordini închise, dar și fără clase economice, Fichte rezolvă problema care fusese pusă de Rousseau: cum să împiedice inegalitatea „fizică” și socială a oamenilor să fie un impediment în calea scopului final al oricărei societăți, egalitatea completă a tuturor membrilor săi.

c. Ceea ce caracterizează în mod deosebit acest egalitarism este faptul că transcende orizontul pur juridic al egalității – toți sunt egali în fața legii – și se concentrează pe egalitatea nevoilor umane, atât materiale, cât și spirituale, și pe necesitatea ca acestea să fie satisfăcute de către toți și pentru toți. Sarcina intelectualului, analogă filosofiei lui Platon, este de a construi o știință a societății care să permită nu numai cunoașterea tuturor nevoilor umane, ci și a mijloacelor prin care acestea pot fi satisfăcute . Acest lucru confirmă în continuare cum, pentru Fichte, filosofia izvorăște din viața concretă a oamenilor și este destinată să se întoarcă la ea pentru a o servi și a o spori. Chiar dacă, și acesta este ceea ce ne-ar putea duce cu gândul la Platon, savantul fichtean, într-o manieră iluministă, îi călăuzește pe ceilalți de la înălțimile propriei cunoașteri, membru al unei „elite” în cele din urmă separate și privilegiate.

d. În cele din urmă, în cea de-a cincea prelegere, în opoziție cu mitul naturii al lui Rousseau și condamnarea artelor și științelor ca fiind responsabile pentru corupția umană, Fichte ilustrează cu pasiune nevoia omului de a scăpa de inerția naturii, de a o modifica prin propria muncă - „fără mâna omului, natura este grosolană și sălbatică” - de a culege „mărul cunoașterii cu orice preț ”. El își propune etica activistă - «Acțiune! Acțiune! Pentru asta am venit pe lume» - și eudemonică - «Nu poate exista fericire ... până când omul nu își descoperă în activitate, și numai în ea, bucuria și toată plăcerea» -, dovadă a valorilor emancipatori ale burgheziei revoluționare care se revarsă în gândirea sa.

Contro il mito dello stato di natura

Nu este surprinzător faptul că, confruntate cu marele succes public, autoritățile academice și cercurile conservatoare din Jena au declanșat o campanie violentă împotriva lui Fichte, care a găsit un purtător de cuvânt entuziast în ziarul Eudaemonia : Fichte a fost etichetat drept „patriarh al sans-culoților germani”, susținător *al* „evangheliei decapitanților”, „agent francez”, „ateu” și așa mai departe. În rândul studenților săi, pe de altă parte, Fichte a observat un consens entuziast tot mai mare, care s-a exprimat și prin formarea de către un grup al acestora a unei „Ligi a Oamenilor Liberi ”, inspirată de Iluminism, care își propunea să „investigheze și să răspândească adevărul” și să „promoveze scopul umanității”.

În tratatul publicat în 1797 sub titlul „ *Fundamentarea dreptului natural după principiile doctrinei științei”,* Fichte își expune sistematic ideile despre drept și politică. Întrebarea preliminară este aceea a distincției dintre drept și morală : deși ambele se ocupă de voință, dreptul se referă exclusiv la aspectul extrinsec, obiectiv al acțiunii, la manifestarea acesteia în lumea sensibilă și este independent de principiul intern al acțiunii, pe care este sarcina moralității să îl ia în considerare . Prin urmare, dreptul trebuie justificat independent de morală și necesită, mai degrabă, ca fundament al său, intersubiectivitatea, lumea umană ca relație între subiecți.

Prin urmare, este de înțeles de ce Fichte este preocupat în primul rând de deducerea existenței celorlalți, arătând că individualitatea implică în mod necesar reciprocitate. Întâlnirea mea cu ceilalți, departe de a se suprapune cu presupusa mea ființă deja ca o prezență solitară pentru mine însumi, constituie o relație originală, intrinsecă ființei mele.

rege individual și finit: „omul devine om numai printre oameni", spune Fichte, adică

«o ființă rațională finită nu își poate atribui o activitate liberă în lumea sensibilă fără a o atribui și altora, adică fără a admite rezistența altor ființe raționale finite din afara sa».

Reprezentarea pe care o am despre ceilalți nu este o constrângere externă tăcută, precum reprezentarea pe care o am eu, ca inteligență, despre lucrurile materiale, ci dimpotrivă o reamintire a libertății mele , o invitație de a o exercita: celălalt îmi anunță că pot, că trebuie să fiu liber. Această relație reciprocă dintre subiecții care se recunosc reciproc ca fiind liberi constituie fundamentul dreptului ca o limitare reciprocă a libertății:

„Trebuie, în orice caz, să recunosc ființa liberă din afara mea ca atare, limitându-mi libertatea cu conceptul posibilității libertății sale."

Această obligație de autolimitare necesită, în plus, o lege și o putere coercitivă care să garanteze respectarea sa de către toți : de unde și nevoia statului. Este, desigur, o lege și o putere coercitivă care trebuie să recunoască constrângerea indivizilor și , prin urmare , la baza statului se află un contract social · expresia unei voințe generale concepute în termenii lui Rousseau. Numai în acest stat pot fi realizate drepturile naturale, cum ar fi dreptul la libertate, proprietate și conservarea propriei ființe .

Dacă această concepție despre stat, pe care Fichte însuși o numește „stat polițienesc", nu pare, la prima vedere, să se distanțeze, în substanță, de modelul liberal clasic al statului care, rezolvându-se în funcția de protejare a drepturilor originare ale cetățenilor, recunoaște largi marje de independență ale individului, nu există nicio îndoială că Fichte, influențat și de experiența iacobină franceză, tinde progresiv să accentueze inserția individului în dimensiunea mai largă a comunității, cu un accent din ce în ce mai insistent pe funcțiile statului și pe puterile sale de intervenție.

Deja în acest text din 1797, discutând dreptul de proprietate, Fichte răstoarnă, în lumina celor mai radicale principii ale revoluției, teza tradițională, care fusese și a lui Kant, conform căreia numai proprietarul se bucură de plenitudinea cetățeniei și afirmă că cetățenia este cea care impune Proprietatea. Aceasta implică faptul că, din moment ce proprietatea se bazează pe muncă, statul trebuie să intervină pentru a garanta dreptul la muncă pentru toți cetățenii. Tezele individualiste ale gândirii liberale sunt depășite în numele primatului socialității.

Cittadini e proprietari

Într-o celebră lucrare din secolul al XIX-lea, *Statul comercial închis*, Fichte încheie acest periplu ajungând la o teoretizare socialistă a statului. Referindu-se probabil la anumite experiențe și acțiuni guvernamentale ale Comitetului Robestat spierrist și ridicându-le la demnitate teoretică, el respinge statul liberal care, acceptând anarhia jocului liber al forțelor economice, nu garantează egalitatea - cetățenilor și dreptul lor la muncă și la libertate.



Câștigătorul Bastiliei,
într-o gravură din secolul al XVIII-lea.





Fichte nell'uniforme della guardia civica di Berlino e in cattedra, in due disegni del XIXsecolo.

Bunăstare. Statul trebuie să intervină pentru a preveni sărăcia prin reglementarea meticuloasă a vieții sociale și economice, în vederea unei distribuții echitabile a bogăției produse. Aceasta necesită abolirea piețelor libere și a comerțului internațional și crearea unei economii autarhice închise relațiilor externe.

Statul este cel care trebuie să planifice economia, - stabilind numărul de lucrători în producție și comerț, determinând cantitatea producției în raport cu mărimea nevoilor și stabilind prețurile bunurilor. Și dacă nu tot ce are nevoie o țară poate fi produs de aceasta, planificatorul statal trebuie să-i alunge pe cetățeni de la cererea de bunuri pe care nu le poate produce (făcând din austeritate o valoare), altfel va prelua comerțul exterior cu astfel de bunuri. O astfel de - organizare statală a economiei și societății garantează, în ochii lui Fichte, atât sfârșitul antagonismelor dintre indivizi și clasele sociale, cât și eliminarea războaielor dintre state care, așa cum ne învață experiența multor secole de politici mercantiliste , apar întotdeauna din interese economice opuse.

Natura abstractă și impracticabilă a acestui model de societate și stat este evidentă, apropiindu-l pe Fichte de utopianismul social de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. De asemenea, este clar cât de dificil este să se asigure garantarea libertăților individuale într-un stat atât de rigid planificat încât să semene cu un stat totalitar , în comparație cu care perspectiva dispariției statului formulată în scrierea din 1793 despre Revoluția Franceză și în prelegerile despre *Misiunea savantului* din 1794 pare acum îndepărtată. Toate acestea nu ar trebui însă să ne facă să uităm că această construcție este inspirată de o nevoie de social-democrație care, deși contrastează puternic cu situația socială și politică a Germaniei de atunci, era destinată din punct de vedere istoric să se afirme.

8

Controversa privind ateismul. Declinul supremației lui Fichte în cultura germană



Anii norocoși și prestigioși de la Jena, care îi conferiseră lui Fichte autoritatea celui mai influent maestru al filosofiei din Germania vremii, au fost întrerupți brusc în 1798-1799 de apriga controversă care
Se transformă într-o campanie de denigrare împotriva lui, din care avea să iasă învins. Aceasta este așa-numita controversă despre ateism.

În 1798, un tânăr student al lui Fichte, **Friedrich Karl Forberg** (1770-1848), a publicat un eseu în revista *Philosophical Journal , „Despre dezvoltarea conceptului - de religie”,* în care afirma imposibilitatea unui fundament rațional pentru credința în existența lui Dumnezeu și, în orice caz, irelevanța acesteia pentru viața morală: „poți fi drept fără să crezi în Dumnezeu”. Și mai radical, Forberg susținea că conceptul de Dumnezeu este străin unui spirit religios autentic, pentru care Dumnezeu se rezolvă pur și simplu în sensul sacralității imperativului moral: „imperativul moral este la fel de sacru pentru el ca și cum l-ar fi impus un Dumnezeu”.

Fichte a însoțit articolul lui Forberg cu propriul său eseu, „ *Despre fundamentul credinței noastre într-un guvern mondial divin”,* în care a atenuat reducerea religiei la ceea ce combativul său adept numește „ordinea morală”, dar nu departe de a confirma o reducere morală substanțială a religiei la moralitate : Dumnezeu este identificat cu ordinea morală a lumii și, prin urmare, realitatea sa este exclusă în afara cunoașterii morale, cu confirmarea deplină a idealității infinitului afirmată în *Doctrina științei.* Ființa lui Dumnezeu nu constă în ființa unui lucru, a unei substanțe care ar exista în sine, independent și în afara ordinii morale, ca și cum ar fi cauza sa preexistentă: „Această ordine morală și operantă este Dumnezeu însuși ; nu avem nevoie de niciun alt Dumnezeu, nu putem concepe niciun alt Dumnezeu.” După cum se poate observa, aceasta este o poziție mult mai radicală decât cea a lui Kant, care, prin doctrina postulatelor, confirmase existența lui Dumnezeu ca ființă exterioară conștiinței.

La scurt timp după aceea, publicarea unei scrisori anonime, „ *Scrisoarea unui tată către fiul său student despre ateismul lui Fichte și Forberg”,* a declanșat campania împotriva „ateului Fichte”. Guvernul ducelui de Weimar, îndemnat de guvernul Saxoniei electorale să ia măsuri drastice împotriva lui Fichte, a încercat o soluție fără durere la această problemă, cerând Senatului Academic să condamne scrierile incriminatoare.

Însă Fichte nu era un om ușor de compromis. Simțindu-se susținut de studenții săi și încrezător în solidaritatea multora dintre colegii săi, a scris o scrisoare unui consilier guvernamental, amenințându-i pe colegii săi și pe cei din jur cu demisia lor dacă cenzura ar fi fost implementată . Între timp, publicase un *Apel către Public* în care respingea acuzația de ateism împotriva acuzatorilor săi, acuzându-i că cred într-un Dumnezeu care dăruiește fericire și nefericire creaturilor sale, un slujitor al dorințelor egoiste.

despre oameni: „Închinătorii Lui sunt adevărații atei; ei nu au absolut niciun Dumnezeu, ci și-au făurit un idol nelegiuit."

Când procedurile judiciare au fost inițiate la Weimar, Fichte a trimis guvernului un „ *Scris despre responsabilitate",* în care, răspunzând punct cu punct acuzațiilor, denunța adevăratele motive ale persecuției: „Motivul acuzației este clar...: în ochii lor sunt un democrat iacobin ". Ca răspuns, guvernul, iritat de aceste inițiative ale lui Fichte, a decis să accepte misiunile pe care, în realitate, filosoful doar le amenințase. Însuși Goethe, consilierul ducelui, susținuse această concluzie, însoțind -o cu afirmația: „O stea apune, alta se naște" - o referință la Schelling, care venise la Jena la recomandarea sa cu chiar un an înainte. Mai târziu, pe un ton paternalist, avea să scrie: „Aș fi votat împotriva propriului meu fiu dacă un astfel de limbaj împotriva unui guvern ar fi fost permis". Doar câțiva intelectuali au preluat apărarea lui Fichte; printre aceștia s-au numărat F. Schlegel și Reinhold. Printre numeroasele publicații dedicate acestei probleme, cele mai ostile filosofului, au existat unele care păreau să reînnoiască acuzațiile formulate cu mult timp înainte împotriva lui Socrate: filosofia lui Fichte încurajează ateismul, reprezintă un pericol pentru stat și corupe tinerii.

Lăsând-o pe Jena singură – niciun coleg nu i-a urmat demisia – Fichte s-a mutat la Berlin , ignorat de toți cu excepția poliției, care l-a supravegheat îndeaproape. Privat de oportunitatea de a se întoarce la învățătură, care până de curând fusese baza succesului său în lumea culturală germană, prestigiul său afectat de dezavuarea publică de către Kant a *Doctrinei Științei și dezacordul* său crescând față de tendințele predominante ale școlii romantice către o divinizare a naturii și față de Schelling, interpretul său strălucit și alături de care avea să se maturizeze în curând, Fichte s-a îndreptat spre o solitudine intelectuală crescândă care avea să încheie definitiv era supremației sale în cultura germană.

9 eu

Șederea la Berlin.
Turnura religioasă a idealismului fichtean

, Fichte a fost primit de F. Schlegel, care l-a introdus în cercul romantic, unde i-a cunoscut pe Tieck și Schleiermann, deși această relație nu era destinată să se consolideze, având în vedere tendințele predominante atunci în rândul romanticilor.

După câteva luni de reflecție, dedicată reanalizării întrebărilor care au stat la originea bătăliei împotriva ateismului - care, cu siguranță, o tulburase profund și profund - și , în special, despre locul pe care l- a ocupat mediul religios ...

Religia ocupă un loc în viața spiritului uman, Fichte a compus o lucrare, *Misiunea omului* (1800), care reprezintă începutul unei adevărate cotituri în gândirea sa într-o direcție hotărât religioasă .

Scopul lui Fichte era de a combate dezvoltările mai tulburi și mistice ale romantismului. El a vizat în special - naturalismul palpabil al romanticilor, dintre care filosofia naturii a lui Schelling pare a fi cea mai importantă expresie filosofică. Fichte a menținut întotdeauna o atitudine ostilă față de acesta, convins că natura era un produs dependent, semnificativ doar ca presupoziție și instrument al acțiunii morale. În prelegerile sale despre esența savantului din 1806, el a scris:

„Nu vă lăsați orbiți... de o filozofie care... se străduiește să facă din natură absolută și să o divinizeze. În fiecare epocă, toate erorile teoretice, precum și toate aberațiile morale ale umanității, s-au bazat pe faptul că au lăsat numele de ființă și existență la ceea ce în sine nici nu este, nici nu există."

Deși își confirmă concepția despre natură ca fiind exclusiv funcțională vieții morale a omului, în *Misiunea omului, Fichte* depășește idealismul moral din perioada sa de la Jena. Dincolo de acțiunea morală, susținând și garantând sensul său ontologic, el recunoaște realitatea unei lumi suprasensibile, a unei Voințe infinite, o unitate supremă care adună în sine voințele spiritelor finite și în care acestea își găsesc în sfârșit pacea. Absolutul nu mai este limita ideală a unui efort inepuizabil de realizare a eului uman finit |)jdaa|js , ci este propus ca o realitate infinită și originală , ca o viață divină eternă prezentă în activitatea omului, care devine simpla sa manifestare. Dumnezeu nu se mai epuizează în ordinea morală a lumii, ci ajunge să fie recunoscut ca real dincolo de cunoașterea umană, „ceva care este în afara cunoașterii și este, în ceea ce privește ființa sa, complet independent de aceasta". Partitura operei în sine, marcată de cele trei momente (îndoială, cunoaștere, credință) ale unui „itinerariu mentis in Deum" modern, de asemenea...

anunță identificarea unui nou organ dincolo de cunoaștere, necesar pentru a „înțelege” realitatea suprasensibilă, un organ tipic religios: credința.

LJ_ Care sunt motivele acestei schimbări în meditația lui Fichte? Care este relația dintre această filozofie religioasă și cea a lui Jena? Aceste întrebări sunt încă subiect de dezbatere în rândul cercetătorilor. Există un consens general cu privire la diversele motive care l-ar fi putut determina pe Fichte să ia această nouă direcție: de la nevoia de a neutraliza acuzațiile de ateism și de „ **motive** subiective ” până la discuțiile cu Schelling despre **natura** divinului . al absolutului, de la influența lui Jacobi la solicitările religioase ale romanticilor și nevoia de a reînnoi puterea de atracție spirituală și culturală a *Doctrinei Științei,* care se epuizase treptat . Poate că Fichte se temea că un act pur și simplu de credință morală nu garanta împotriva riscurilor unui rezultat pesimist: eșecul său ar fi transformat strădania eului într-un efort orb și fără scop, iar idealismul lui Fichte nu ar fi fost departe de un iraționalism pesimist similar cu cel care, la scurt timp după aceea, avea să fie propus filosofiei germane de către Schopenhauer (vezi CAPITOLUL 12).

Ceea ce se discută, dacă se pune problema, este dacă ne confruntăm cu o ruptură radicală în evoluția gândirii fichteene - până la punctul de a susține succesiunea **continuităților** între două filosofii diferite - sau dacă avem de-a face cu o inovație profundă , coerentă cu inspirația etico-religioasă care, așa cum am văzut, stă la originea filosofiei fichteene.

Cert este că, din acest moment, Fichte avea să fie angajat într-un lung efort speculativ menit să pătrundă în relația dintre conștiință și sistemul de cunoaștere - adică lumea umană - pe de o parte, și Ființa Absolută , viața divină intimă, pe de altă parte. Documentând această operă imensă sunt numeroasele expuneri noi ale *Doctrinei Științei* din 1801, 1804, 1810, 1812–1813, cum ar fi așa-numitele scrieri populare din 1806 - *Trăsături caracteristice ale epocii actuale, Esența savantului și manifestările sale în tărâmul libertății și O introducere în viața binecuvântată* - constând din cursurile pe care Fichte le-a ținut între 1804 și 1806 la Universitatea din Erlangen și la Academia de Științe din Berlin. Cu excepția expunerii din 1810, toate celelalte revizuiri ale Doctrinei *Științei ale lui Fichte* nu au fost niciodată publicate, iar scrierile sale „populare” au fost aproape în întregime ignorate de public. Aceasta explică lipsa substanțială de influență a acestei faze religioase a gândirii lui Fichte asupra culturii germane a vremii, dominată până atunci de figurile lui Schelling mai întâi și apoi de Hegel.

Centrul discursului lui Fichte nu mai este în **Cunoaștere și** saper6j ne pa dialectica Eu și non-Eu ca proces de autorealizare a spiritului uman, ci se deplasează către Ființa unică, imuabilă, indivizibilă, pentru care cunoașterea este doar fenomenul, aparența.

Și dacă în *Doctrina Științei* din 1794 , cunoașterea era condiția ființei și, prin urmare, o preceda , acest lucru continuă cu siguranță să fie adevărat și acum, dacă prin ființă înțelegem, așa cum era înțeleasă acolo, ființa lucrurilor sensibile, non-sinele. Noutatea constă în schimbarea de sens a conceptului de ființă care, nemaiindicând obiectele cunoașterii, ci mai degrabă absolutul, capătă o semnificație ontologică față de care conceptul de cunoaștere se revelează ca fiind secundar și subordonat. Pe scurt, filosofia sinelui pare să evolueze într-o filozofie a ființei.

Nu este vorba, așa cum s-a spus uneori, de o recidivă în acel dogmatism naiv al lucrului-în-sine, pe care Fichte îl respinsese pentru totdeauna în prima sa *Introducere din* 1797: Ființa absolută despre care vorbește nu trebuie înțeleasă ca o ființă obiectivă și, ca atare, inclusă în dimensiunea „lucrității”. Ființa nu este un lucru, nu este o substanță, nu susține niciuna dintre categoriile cunoașterii, pentru că este dincolo de cunoaștere, necunoașterea și, prin urmare, necognoscibilă decât ca limită, punctul de origine al cunoașterii.

Aceasta este o ontologie care se dovedește a fi o adevărată teologie negativă. Așa cum în tradiția neoplatonică Unu este inefabil, tot așa este absolutul despre care vorbește Fichte: aceasta este departe de pretenția de a „cunoaște” absolutul în sine, așa cum susținea Spinoza cu doctrina sa despre substanță sau așa cum susține Schelling în filosofia sa despre identitate (vezi CAP. 6, PAR. 6).

Fichte, confirmându-și fidelitatea față de exigențele critice ale kantismului și propria convingere în inaccesibilitatea punctului de vedere finit, afirmă că filosofia are ca obiect cunoașterea umană și nu absolutul, întrucât aceasta este dincolo de filosofie, despre care filosofia nu poate vorbi decât indirect, pornind de la cunoașterea umană. Cunoașterea, care include distincția dintre subiect și obiect și, prin urmare, multiplicitatea realității lumești, nu este Dumnezeu, unitatea supremă, ci mai degrabă este imaginea sa, „schema” sa, este ființa lui Dumnezeu în afara lui Dumnezeu, manifestarea sa eternă.

expunerea sa din 1804 a *Doctrinei științei, Fichte folosește conceptul de „viață” pentru a indica absolutul, ceea ce face mai ușoară legătura dintre ființă* și imaginea sa, imuabil și mutabil, origine și aparență: absolutul nu este o ființă inertă, este „viața pură în sine” care se revarsă etern în viața pământească și lumească, care subzistă doar în măsura în care subzistă.

În *Introducerea la Viața Fericită* și, mai târziu, în expunerea Doctrinei *Științei* din 1810, această filozofie a absolutului este propusă din nou cu un accent și mai explicit religios, atât de mult încât Fichte îi recunoaște anticiparea în doctrina Cuvântului expusă în Evanghelia după Ioan: în Cuvântul ioanin, care era la început și era... cu Dumnezeu, sau mai degrabă cu Dumnezeu însuși, Cuvântul prin care sunt făcute toate lucrurile, Fichte își recunoaște doctrina Cunoașterii ca fiind imaginea lui Dumnezeu și condiția

La dottrina giovannea del Verbo

acelei lumi vizibile care nu ia ființă, așa cum ar spune noțiunea de creație din Vechiul Testament, printr-un act divin special și arbitrar, incompatibil cu imuabilitatea lui Dumnezeu, ci este „o consecință imediată a ființei sale", expresia și schema sa externă.

Religia este, prin urmare, cea mai înaltă expresie a vieții umane. Ideea lui Fichte despre aceasta nu lasă nimic în fața misticismului obscur, a *Schwärmerei.* (exaltare) a unei mari părți din misticismul vremii, inspirat cum este de o viziune intelectuală riguroasă și lucidă. Conștiința umană se ridică la ea, negându-și multiplicitatea și dispersarea lucrurilor sensibile și devenind, dincolo de fenomenele lumii și de propriul său egoism, cunoaștere pură, revelația eternă a lui Dumnezeu.

Această condiție supremă, adevărata și propria „ întrupare a Cuvântului divin în noi", autentica „viață"

„Fericitul" însă nu are un sens „liniștit"; nu își propune să fie o renunțare la acțiune sau o retragere ascetică din lume. Fichte, fidel ideii cunoașterii ca intervenție activă în lume și principiu de transformare a realității, afirmă că plenitudinea vieții religioase nu poate decât să se reverse în pământescul acțiunii morale și politice. Chiar dacă până acum relația dintre „pământ " și „cer" a fost inversată, iar moralismul absolut al perioadei de la Jena, în care Dumnezeu nu era decât norma ideală a sinelui uman, cedează locul unui cer teologic reconstituit. Într-un curs din 1811, Fichte revine din nou la tema misiunii savantului, confirmând funcția socială și politică a intelectualului care, în plus, ia aspectul unui profet a cărui sarcină este să „realizeze gândul divin în lume", cu o accentuare puternică a separării sale aristocratice de ceilalți oameni.

10

Filosofia istoriei și „Adresările către națiunea germană"

THE De asemenea, istoria este realizarea progresivă a cunoașterii divine în lume: nu este o succesiune oarbă de evenimente lipsite de sens, ci mai degrabă desfășurarea progresivă a rațiunii, pe care este sarcina filosofiei istoriei să o reconstruiască în etapele sale esențiale, identificând „planul universului" care stă la baza desfășurării epocilor și evenimentelor.

În *Trăsăturile caracteristice ale epocii actuale,* Fichte recunoaște cinci epoci ideale în istoria umanității. Epocile care , cu o anumită violență a priori , încearcă să urmărească mișcarea istorică concretă până în prezent .

susținând că „nimic nu este cum sau de ce Dumnezeu vrea în mod arbitrar așa, ci pentru că Dumnezeu nu se poate manifesta altfel decât așa".

Revenind la cadrul biblic, el vorbește despre o primă „epocă a inocenței", în care rațiunea se ignoră pe sine și este cufundată în imediata fericire a instinctului; despre o a doua, „starea păcatului progresiv ", în care rațiunea se întrupează în indivizi cu o vigoare instinctivă deosebită, care își impun cu forță autoritatea, făcând posibilă comunitatea, dar incitând și rebeliunea; până la o a treia epocă, „starea păcătoșeniei complete", în care oamenii se eliberează de această constrângere, dar nu sunt încă suficient de maturi pentru libertate. Legea rațiunii este negată și triumfă „indiferența absolută față de orice adevăr și libertățile complete, nestăvilite". În această epocă, Fichte recunoaște epoca actuală, marcată de dezordinea individualismului: în absența unui ideal superior, fiecare individ nu vede nimic altceva decât propriul său beneficiu imediat, filosofia sa este cea a bunului simț trivial care minimalizează fiecare mare problemă, religia este redusă la un sprijin pentru cei care dețin puterea politică.

A patra epocă, „starea de justificare inițială ", va începe atunci când oamenii se vor supune liber legii rațiunii, iar în final, a cincea epocă, „starea de justificare completă ", va conduce omenirea „să fie imaginea perfectă a rațiunii". Ieșirea din epoca decadenței către construirea împărăției rațiunii este, de altfel, iminentă , iar Fichte consideră că sarcina de a ghida omenirea în această direcție este încredințată poporului german. Aceasta este teza pe care o avansează în celebrele sale *Discursuri către națiunea germană.*

În 1806, a început Războiul celei de-a Patra Coaliții împotriva lui Napoleon , la care a participat Prusia și care a influențat profund viața și gândirea lui Fichte. După ce și-a întrerupt activitatea didactică la Erlangen, a scris un *Dialog despre patriotism* în care, sub presiunea evenimentelor, a încercat să-și împace cosmopolitismul cu un naționalism și un ideal patriotic care, împotriva oricărui particularism prusac, era

...

se extind la toată Germania. După dezastruosul „„, .

În urma înfrângerilor prusace de la Jena și Auerstadt, care au deschis porțile Berlinului pentru Napoleon, Fichte a urmat guvernul la Königsberg, unde a predat la universitate timp de câteva luni. După o scurtă ședere la Copenhaga , a decis să se întoarcă la Berlinul ocupat de francezi în august 1807. Aici, în decembrie, Fichte a început seria de prelegeri la Academia de Științe, pe care, după ce au fost finalizate în martie 1808, le-a publicat imediat după aceea, pentru a asigura o cât mai largă circulație posibilă, sub titlul „ *Adresări către națiunea germană".*

Convinși că dezastrul de la Jena s-a încheiat

o epocă și că există condițiile pentru ca germanii, X prin răscumpărarea libertății lor, să devină liderii spirituali O ai umanității, Fichte se simte chemat la acea misiune de savant despre care vorbise atât de mult timp. Cu curaj , el rostește aceste discursuri sub ochii invadatorului.

Într-o scrisoare din vremea când scria:

„Știu bine pericolul cu care mă confrunt; știu că și o minge de plumb mă poate lovi... Dar nu asta mă sperie; pentru idealul pe care vreau să-l ating, mi-aș da bucuros viața."

El își propune să promoveze reeducarea spirituală a germanilor ca premisă pentru unitatea politică a Germaniei și misiunea sa în lume.

Primatul națiunii germane este susținut de istoria sa absolut singulară, ca popor care și-a păstrat intactă limba originală și populară , care, odată cu Luther, a redat creștinismului german autenticitatea sa , iar odată cu Leibniz și Kant a început „ adevărata filozofie ". Și dacă în Franța, odată cu revoluția, a început sarcina „înființării statului perfect", această încercare a eșuat acolo, deoarece nu poate reuși decât prin munca „acelei națiuni care va fi putut prima să îndeplinească sarcina... de a educa omul perfect": această națiune este Germania.

În această exaltare naționalistă a superiorității spirituale germane, care, în mod eronat sau nerezonabil , s-ar inspira ca bază teoretică din pangermanismul de la sfârșitul secolelor al XIX-lea și al XX-lea, s-a pierdut o mare parte din cosmopolitismul iluminist original al lui Fichte , chiar dacă o puternică motivație socială și democratică pentru principiul național avea să rămână întotdeauna în el .

Când a început războiul de eliberare națională împotriva lui Napoleon în 1813 , Fichte a întrerupt predarea pe care o reluase de la fondarea Universității din Berlin în 1810, s-a înrolat în Garda Națională și a scris despre războiul antinapoleonic, căruia i-a dedicat ultimele sale prelegeri în vara aceea. El a predat caracterul acestuia de război popular, în contrast cu războaiele dinastice nedrepte, subliniind - scopurile sale nu doar naționale, ci și sociale, și și-a exprimat teama că acesta se va încheia în favoarea intereselor dinastice și absolutiste.

A murit în ianuarie 1814 din cauza unei infecții tifoide transmise de soția sa, care o contractase în timp ce îngrijea soldați răniți în război în spitalele din Berlin .

3 Fichte (1762-1814): preotul iacobin al libertății

Acuzația adusă lui Fichte de a fi susținător al unui idealism nestăvilit, subiectivist și solipsist, care ar reduce realitatea lucrurilor la inconsecvența unor fantome vanitoase, este evident nefondată. Trebuie însă să încercăm să înțelegem de ce filosofia lui Fichte a stârnit frecvent această impresie în cercurile culturale germane ale vremii.

Natura radicală a inversării pe care Fichte o face, plasând idealismul și realismul într-o relație de tipul „sau/sau" – produs al reprezentării naiv realiste a lumii, tipică conștiinței comune – poate ajuta la explicarea sentimentului de neliniște care se strecoară în reacțiile nu rare la avansul filosofiei idealiste. Este ca și cum, în relația sine-lume constitutivă conștiinței umane vii, al doilea termen pare să-și piardă consistența până când dispare în neant.

Jacobi vedea deja în Kant și, mai ales, în Fichte o formă foarte periculoasă de nihilism (vezi cap. 2, par. 2), iar faptul că romanticul Novalis, inspirându-se din concepția lui Fichte despre sine, construia acel idealism magic, care descoperă în natură experiența visătoare a sinelui (vezi cap. 5, par. 4), ar putea părea să confirme solipsismul implicit în gândirea lui Fichte.

Mai ales la poeții germani ai vremii sentimentul de nedumerire în fața percepției neantului ascuns în fundul existenței lumii putea fi atribuit unui impact emoțional cu tema fichteană, cu siguranță înțeleasă greșit, a „tot ceea ce este, sunt eu".

Este cazul tânărului Tieck, la care ironia, atitudine tipică spiritului romantic (vezi cap. 5, par. 3), reprezintă jocul fără sens prin care subiectul își creează lumea.

Mai mult, lectura *Criticii rațiunii pure* , cu afirmarea sa a fenomenalității lumii experienței, îl cufundase deja pe poetul Kleist într-un sentiment tragic de singurătate în fața a ceea ce el experimenta ca un colaps al lumii exterioare.

Pe această temă, se poate citi *Scrisoarea lui Jacobi către Fichte* din 1799 (în *Idealism și realism,* De Silva, Torino 1948), povestirea lui Tieck *„Blondul Eckbertim* Tieck", Novalis, Brentano, *Povești romantice,* Tea, Milano 1988) și scrisoarea lui Kleist către logodnica sa, Wilhelmine, din 22 martie 1801 (în *Scrisori către logodnica sa,* SE, 1985). Pentru un context pentru Tieck și Kleist în literatura germană a vremii, vezi: Mittner, *Istoria literaturii germane. De la pietism la romantism,* Einaudi, Torino 1964, pp. 751-769 și 866-904.

Capitolul **4**

Schiller (1759-1805): utopia umanității reconciliate

Între revoluție și estetică: citindu-l pe Kant

Poet, dramaturg și filosof, Schiller a exercitat o vastă influență asupra culturii germane la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea și a ocupat un loc proeminent în dezvoltarea idealismului german de la Kant la Hegel. Moștenitor al mare tradiție iluministă, cel mai mare exponent, alături de Goethe, al clasicismului german, s-a trezit operând, în momentul culminant al carierei sale intelectuale, într-un orizont istoric marcat de evenimentele Revoluției Franceze.

Când acestea au început, Schiller trăise deja, în anii în care Sturm und Drang își instalase deja existența, experiența tânărului intelectual Sturm und Drang angajat într-o luptă culturală în numele libertății și împotriva viciilor și nedreptăților realității sociale și politice germane a vremii. Dramele sale teatrale din anii 1880 reprezintă acum exaltarea omului care se răzvrătește împotriva ordinii sociale stabilite și devine bandit pentru a deveni răzbunătorul feroce al crimelor săvârșite de cei aflați la putere (cel Karl Moor din *„Tâlharii"* din 1781); acum, în urma lucrării *Emilia Gaietti* de Lessing (VOL. 2, LACUNA 26, PAR. 6), dezvăluirea corupției și a proastei guvernări a curților princiare din Germania din acea vreme *(„Intrigă și iubire"* din 1784); acum, justificarea luptei poporului pentru libertate *(„Don Carlos"* din 1787).

Uno sturmeriano in ritardo

Totuși, după momentul exaltant din 1789, entuziasmul revoluționar tineresc nu a mai putut rezista dezamăgirii - produse de evenimentele ulterioare ale revoluției : regicidul și radicalizarea iacobinilor-sans-culotte i se păreau lui Schiller o dovadă a faptului că poporul nu era suficient de matur pentru libertate, a cărei semnificație morală îi scăpa acum și, prin urmare, era convins că revoluția trebuia renunțată, iar conținutul ei social, politic și cultural trebuia realizat prin alte mijloace.

De aici și retragerea lui Schiller către poziții care, așa cum vom vedea, vor căuta, pe terenul idealist al unei „educații estetice a umanității", condițiile care vor duce, evitând revoluția, la emanciparea omului de ceea ce Schiller însuși recunoaște drept „barbaria" realității burgheze moderne. Nu există nicio îndoială că înapoierea socială a Germaniei din acea vreme, în decalajul său dramatic față de nivelurile culturale înalte atinse de intelectualii germani, a contribuit la aceste rezultate. Educația estetică ca alternativă la revoluție este, la urma urmei, calea lui Goethe însuși: așa cum scria Lukács,

> „Predominanța atitudinii estetice este echivalentă... de la bun început, la Schiller și Goethe, cu o renunțare. Niciunul dintre ei nu s-a născut doar pentru a fi scriitor și doar sărăcia germană i-a obligat să ducă viața unor oameni de literatură pură."

L'educazione estetica come alternativa alla rivoluzione

întrebărilor estetice privind natura frumosului și relația acestuia cu natura omului, impulsionat și de munca sa de poet și dramaturg , încă de la începutul carierei sale de scriitor. Însă numai lectura sistematică a lui Kant, întreprinsă în 1791 - după ce citise deja scrierile lui Kant despre filosofia istoriei în 1787 - i-a permis să-și exprime filosofic în mod adecvat gândirea estetică și să încerce să răspundă problemelor ridicate de revoluție.

În ceea ce-l privește pe Fichte, și aproape în aceiași ani, întâlnirea cu filosofia kantiană este de o importanță decisivă și pentru Schiller, așa cum se poate observa din expresiile intense cu care îl informează pe prietenul său Gottfried Körner, care îl inițiase în acea experiență: «Mă ocup acum de filosofia kantiană cu mare fervoare. Decizia mea este irevocabilă: nu»

„Îl voi lăsa până când îl voi fi pătruns până la fund, chiar dacă mă va costa trei ani de muncă.” Și din nou: „Nu mă voi odihni până când nu voi avea... această chestiune... toată la îndemână.”

Și, la fel ca Fichte, Schiller dezvoltă și el nevoia de a lichida dualismul kantian dintre necesitate și libertate , sensibilitate și rațiune, instinct și datorie și de a afirma o unitate superioară a omului cu sine însuși și cu
lumea, într-atât încât pentru amândoi problematica inițiată de Kant în *Critica judecății devine deosebit de importantă.* Înainte însă de a vedea la ce rezultate a ajuns Schiller în scrierile sale filosofice de maturitate *(Hară și demnitate* din 1793; *Scrisori despre educația estetică a omului* din 1795; *Despre poezia naivă și sentimentală* din 1795-96), să aruncăm o privire rapidă asupra vieții sale și a primelor sale scrieri filosofice.

2 ....; ... .,

Viață. Scrieri prekantiene



Johann Christoph Friedrich von Schiller s-a născut în 1759 în Marbach, lângă Stuttgart, într-o familie cu o avere burgheză modestă, dar bogată în fervoare religioasă pietistă. Tatăl său, chirurg militar în armatele Ducelui de Württemberg,

La îndemnul prințului tiranic, Tenberg și-a trimis fiul la academia militară din Stuttgart, unde disciplina rigidă și studiile de drept și medicină nu l-au împiedicat pe Schiller să se dedice cu un interes crescând studiilor literare și poeziei sale iubite. Homer, Plutarh și, printre moderni, Shakespeare, Goethe și Klopstock, au aprins sufletul tânărului cu idealuri nobile și fantezii arzătoare, în timp ce lectura lui Lessing și influența lui Rousseau au șters urmele educației familiale pietiste , modelându-l cu un spirit raționalist și o înclinație spre protestul rebel. După ce a absolvit ca medic militar - .... în 1780, Schiller și-a practicat profesia fără a renunța la ambițiile sale literare, care chiar înainte de absolvire îl determinaseră să compună prima sa capodoperă teatrală, *Tâlharii,* o adevărată proiecție a spiritului său revoluționar și a iubirii sale de libertate. După ce piesa a fost pusă în scenă la Mannheim în 1782, fiind aclamată de public și critică, Schiller, intrând în conflict deschis cu ducele, care îi ordonase să-și limiteze scrierile la domeniul medicinei , a evadat din Stuttgart la sfârșitul acelui an, începând astfel o viață de rătăcire, adesea încredințată protecției binevoitoare a prietenilor , chinuită de pasiuni amoroase intense și amenințată de condiții de sărăcie reală. Abia în 1789, Schiller, care în ultimii ani se dedicase studiilor istorice, publicând o *Istorie a Revoltei Țărilor de Jos Unite,* a fost chemat, la sugestia lui Goethe, să predea istorie la Universitatea din Jena.

Astfel a început o perioadă mai puțin tulbure a vieții sale. În 1794 a legat în sfârșit o prietenie cu marele ..., ... de la Weimar, începând un parteneriat cu Goethe care avea să dureze un deceniu, lipsit de orice formă de efuziune sentimentală, riguros fondat pe un schimb continuu de idei, adesea chiar dur, roditor în inițiative culturale comune. Epoca clasicismului german coincide cu această perioadă. Weimarul, unde Schiller avea să se stabilească până la moartea sa, în 1799, după ce și-a părăsit postul de profesor din Jena, mica capitală a unuia dintre cele mai mici și mai sărace state germane, deja capitală culturală a Germaniei de ceva vreme, ar fi putut părea timp de câțiva ani un adevărat cenaclu al spiritelor alese, un vis al unei lumi ideale a frumuseții și libertății.

Viața lui Schiller, însă, nu a încetat să fie marcată de - evenimente tulburi și greutăți dureroase. Îmbolnăvit grav de tuberculoză pulmonară în 1791 („Am privit moartea în față!”), a trebuit să întreprindă constant o muncă editorială extenuantă pentru a-și întreține familia numeroasă (cu soția sa, Charlotte, a avut patru copii), care a trăit întotdeauna în condiții aproape mizerabile. După perioada scrierilor sale filosofico-estetice mature (1792-1796), Schiller a revenit la creația poetică și teatrală, aducând pe scenă trilogia Wallenstein în 1799 , urmat de *Maria Stuarda* în 1800 și *Guglielmo Teli* în 1804. Consumat de tuberculoză, a murit în mai 1805.

Deja în disertațiile sale doctorale din 1779-1780, „ *Despre - filosofia zoologiei”* și *„Despre relația naturii animale a omului cu natura sa spirituală”,* Schiller plasase în centrul atenției sale cerința care avea să-i anime toate reflecțiile ulterioare , adică idealul unei armonii care trebuie atinsă între facultățile sensibile ale omului și facultățile sale raționale .

– , 5 1 , armonie aeii

În special, în a doua sa lucrare, el identificase epicureismul și stoicismul ca două erori opuse, dar analoge, care trec cu vederea ireductibilitatea reciprocă și, în același timp, uniunea intimă dintre spiritualitate și animalitate în om. În special, el insistase să facă din corp presupoziția și, în același timp, expresia vieții spirituale: fără animalitate, spiritul este lipsit de rădăcini și incapabil să funcționeze.

Ulterior, odată cu *Scrisorile filozofice* din 1786 și în unele poeme filozofice precum celebra *Odă bucuriei* din 1785, pusă pe muzică de Beethoven în

SCHILLER

În simfonia sa a noua și în *Artiștii* din 1789, Schiller și- a dezvoltat ideile într-un sens estetic-metafizic, construind, sub influența lui Shaftesbury și în convergență ideală cu Goethe din aceiași ani, un adevărat sistem filosofic de inspirație panteistă care, de la numele personajului principal din Scrisorile *filozofice,* a fost numit „teo”.

«Sophia di Giulio». În centrul acestei viziuni despre lume – în care Dumnezeu și Natura sunt identificate, unul fiind spiritul care pătrunde totul, iar celălalt „hieroglifa lui Dumnezeu”, manifestarea și revelația sa – se află tema iubirii ca o adevărată experiență metafizică. În iubire, tânărul Schiller, deschizând un discurs care avea să aibă dezvoltări importante în filosofia naturii a lui Schelling, precum și în scrierile de la Frankfurt ale tânărului Hegel și în *însăși Fenomenologia spiritului,* descoperă legătura cosmică care, unind omul, toate lucrurile și pe Dumnezeu, face posibilă infinitizarea finitului și finificarea infinitului. Iubirea este cea care îl scoate pe Dumnezeu din singurătatea sa pentru a se reflecta în propriul său produs („Marele stăpân al lumilor era lipsit de prieteni: simțea o lipsă și, prin urmare, a creat spirite, care erau oglinzi fericite ale nefericirii sale”); și tot aceasta este cea care îl face pe om să iasă din finitudinea sa separată pentru a-l cufunda, unificându-l, în infinitatea vieții divine a naturii.

În poemul său *„Artiștii ”*, Schiller extinde această temă estetico-panteistă într-o concepție a artei ca fiind creația frumuseții și imitația creativității divine așa cum este exprimată în natură. Arta este recunoscută ca educatoare a umanității , iar artistul ca promotor al civilizației și perfecțiunii umane. Elaborând o temă „umanitate versus moralitate” care va rămâne pentru totdeauna centrală în reflecțiile sale , el se concentrează asupra relației dintre estetică și moralitate. Arta și frumosul, pe de o parte, îl desprind pe om din animalitatea în care este cufundat inițial către spiritualitate și raționalitate, acționând ca mediatori între ființa sensibilă și rațională a omului , astfel încât educația estetică apare ca începutul educației morale, iar iubirea de frumos ca o pregătire pentru savurarea binelui. Pe de altă parte, arta și frumosul, în măsura în care armonizează sensibilitatea și rațiunea educând impulsul sensibil la un simț moral și, în același timp, dizolvând rigiditatea rațională a obligației morale în spontaneitatea plină de bucurie a sentimentului și a iubirii , par să atingă plenitudinea și perfecțiunea ființei umane, astfel încât educația estetică se prezintă ca împlinirea și transcenderea educației morale. Arta, pe scurt, apare ca fiind atât începutul, cât și punctul culminant al istoriei civilizației umane.

3 „Har și demnitate”: respingerea rigorismului etic al lui Kant



Citind pe Kant și aderând la teoria sa a cunoașterii, l-au determinat pe Schiller să renunțe la sistemul metafizic elaborat în *Teosofia sa din tinerețe, a lui Iulius* , și să se limiteze la o perspectivă antropologică. Prin urmare, el Natura umană și relația dintre momentele morale și concentra nello studio delle facoltà costitutive della estetice ale vieții spirituale a omului , în lumina învățăturilor *Criticii rațiunii practice* și *Criticii judecății.*

Deja într-o serie de scrieri minore din 1791-93, *Despre fundamentul plăcerii produse de obiectele tragice, Despre arta tragică, Despre sublim, Despre patetic, Considerații împrăștiate asupra diverselor argumente estetice, Callias sau despre frumusețe,* dedicate analizei sublimului și a sublimului [.) și || 0 , Schiller dezvoltă și reelaborează doctrinele kantiene, forțându-le în direcția unei reabilitări, împotriva moralismului lui Kant, a sensibilității și a lumii sensibile.

Cât despre sublim, menținerea ideii kantiene conform căreia acesta izvorăște din dizarmonia dintre ființa noastră sensibilă și ființa noastră rațională și că aceasta constă în exprimarea estetică a moralității, el nu o mai identifică, așa cum a făcut Kant, cu sentimentul măreției legii morale, ci o face să apară din sentimentul libertății și autonomiei voinței umane în raport cu lumea sensibilă. Rațiunea nu este sublimă în normativitatea sa; sublimul este voința în măsura în care se eliberează de sensibil. Prin urmare , în timp ce pentru Kant experiența sublimului a implicat umilirea sensibilității în fața sacralității legii, pentru Schiller aceasta implică o adevărată exaltare a sensibilității în măsura în care este animată de admirația pentru puterea voinței eliberate de condiționările sensibile.

Însă, în special în ceea ce privește frumusețea, Schiller îl depășește în mod decisiv pe Kant, revendicându-i obiectivitatea. Contrar formalismului estetic kantian , conform căruia frumusețea este subiectivă prin faptul că se rezolvă într-o anumită atitudine reciprocă a imaginației și intelectului în raport cu un obiect , Schiller afirmă în Callias *că în structura* obiectivă a lucrurilor sensibile trebuie căutat principiul explicării frumuseții și că funcția artei constă tocmai în extragerea frumuseții din proprietățile obiective ale lucrurilor însele. Frumusețea nu este, așadar, o formă vană.

subiectiv aplicat extern obiectivității obiectelor , ci mai degrabă un mod de a fi al lucrurilor în sine, constând în apariția lor ca spontaneitate liberă, autodeterminantă. Pentru ca un obiect să pară frumos, trebuie să se prezinte în așa fel încât „în virtutea constituției sale obiective, cineva să fie obligat să observe proprietatea sa de a nu fi determinat din exterior”, iar aceasta este sarcina reproducerii artistice de a dezvălui. Prin urmare, Schiller definește frumusețea ca „libertate în sensibil”.

Însă abia cu *Har și demnitate,* prima dintre scrierile sale estetice mature, Schiller dobândește o poziție care, deși dezvoltată în comparație constantă cu Kant, apare acum în mare măsură autonomă și originală. În această lucrare, Schiller pune la îndoială rigorismul etic al lui Kant, respingându-l.

Dacă trebuie să fim de acord cu Kant că moralitatea acțiunii impune ca aceasta să fie determinată exclusiv de legea morală, aceasta nu înseamnă că acțiunea morală trebuie neapărat să fie în conflict cu sensibilitatea. Dacă Kant, cu **rigorismul și** idealurile sale filozofice , a ajuns să dea credit ideii **kantiene** conform căreia legea morală impune reprimarea sensibilității, acest lucru s-a datorat prevalenței la el a nevoilor polemice, provenite din nevoia de a

combate „un materialism grosolan în principiile morale” care era larg răspândit în vremea sa.

Prin urmare, încercarea lui Schiller este de a demonstra că rigorismul etic privește litera mai degrabă decât spiritul filosofiei morale a lui Kant și că, prin urmare, în ciuda declarațiilor contrare, conflictul inevitabil dintre impulsul sensibil și norma rațională nu este esențial pentru acesta.

> În filosofia morală kanțiană, ideea de *datorie* este prezentată cu o asprime care face ca Harurile să se retragă de frică și ar putea ușor să conducă un intelect slab să caute perfecțiunea morală pe calea unui ascetism sumbru și monastic . Deși marele filosof a încercat să avertizeze împotriva acestei interpretări false... el însuși, mi se pare, a oferit ocazia pentru aceasta prin opoziția rigidă și dură a celor două principii care acționează asupra voinței umane.

Rămâne însă adevărat că Schiller, în ciuda încercării sale de a părea un interpret fidel al moralei din Dincolo de Kant, a dezvoltat deja o **nevoie** care nu urmărește doar să reflecte în profunzime **inspirația** **moralei kantiene** , ci și să reflecte profund **dualismul dualismului kantian** . După cum am menționat deja, acesta este idealul omului în care sensibilitatea și rațiunea se împacă , dând naștere unei armonii superioare între ele:

> „... omul nu numai că *poate,* dar *trebuie să* combine plăcerea și datoria; trebuie să se supună cu bucurie rațiunii sale. Natura sa pur spirituală i se adaugă o natură sensibilă, nu pentru a o arunca deoparte ca pe o povară... ci pentru a o armoniza cât mai intim posibil cu ființa sa superioară.”

Această nevoie, inițial schilleriană, de o umanitate împăcată cu ea însăși și disconfortul rezultat față de rigorismul etic kantian (pe care îl găsise în *Religia în limitele rațiunii pure* a 1793 exprimarea sa extremă prin doctrina

—J

«răul radical», de care Schiller se declară «dezgustat») ar putea părea să-l apropie pe Schiller de Fichte, care în aceiași ani (vezi *Misiunea savantului* din 1794) lucrează și el la depășirea dualismelor kantiene, inclusiv a celui care sfâșie omul în cele două naturi opuse ale sale. Dar f^ t g Fe Schiller privește într-o altă direcție: în timp ce Fichte, radicalizând moralismul kantian, dorește o reconciliere a sensibilității și rațiunii care necesită o subordonare a primei față de cea de-a doua, în sensul unei conformități totale a întregului om la unitatea formală a sinelui rațional, Schiller, dimpotrivă, vrea să salveze bogăția multilaterală a omului și, prin urmare, gândește la o dezvoltare armonioasă a ambelor facultăți ale sale, fără ca una să fie sacrificată celeilalte.

Acesta este idealul „sufletului frumos”:

> „Un suflet frumos este acela în care sentimentul moral a reușit să controleze toate impulsurile interioare ale omului, până la punctul în care poate lăsa fără teamă călăuzirea voinței în favoarea afecțiunii, fără a risca să se afle în dezacord cu deciziile acesteia... Sufletul frumos nu are alt merit decât acela de a exista. Cu ușurință, ca și cum numai instinctul ar lucra în el , îndeplinește cele mai dureroase îndatoriri ale umanității, iar cel mai eroic sacrificiu pe care îl smulge instinctului natural apare ca o expresie liberă a acestui instinct însuși.”

Prin urmare, sufletul frumos, care ignoră atât austeritatea represivă a legii, cât și rebeliunea anarhică a impulsurilor senzoriale, este, desigur, doar o idee căreia omul „se poate strădui cu o vigilență constantă să se conformeze , dar pe care, în ciuda oricărui efort, nu o va putea niciodată atinge pe deplin”. Din cauza însăși finitudinii sale fizice, omul este expus, chiar și atunci când drumul său spre perfecțiune a fost parcurs de mult, reapariției - conflictului dintre rațiune și sensibilitate. Și ori de câte ori aceasta din urmă se răzvrătește din nou, sufletul, nemaiputând fi frumos, trebuie să devină sublim; adică, trebuie să se elibereze de sensibilitatea care intră în conflict cu rațiunea și să se identifice cu măreția legii morale.

Aceasta nu înseamnă însă că sufletul sublim reprezintă un grad superior de umanitate decât sufletul frumos: acesta ar fi cazul dacă armonia dintre sensibilitate și rațiune, care constituie sufletul frumos, ar fi rezultatul întâmplării și al simplei spontaneități a înclinațiilor naturale , ca în cazul pe care Schiller îl numește „ inimă bună”, adică a omului a cărui înclinație „este de partea dreptății doar pentru că dreptatea este din fericire de partea înclinației”. Dar nu este cazul: sufletul frumos nu poate fi redus la starea de inocență în care se află omul atunci când, în armonie spontană și imediată cu natura, nu a experimentat încă conflictul dintre raționalitate și sensibilitate, adică propria apartenență la lumea morală. Sufletul frumos

Însă frumusețea nu este ignorarea sublimului. Dimpotrivă, ea, tocmai ca ideal al unei umanități ridicate la deplinătatea perfectă, include în sine experiența sublimului tocmai pentru că aceasta constituie depășirea sa , iar educația estetică include în sine, în sensul completării și perfecționării acestuia, educația morală. - Schiller observă într-un scurt eseu *„Despre sublim"* din 1801:

„Numai atunci când sublimul este cuplat cu frumosul și - sensibilitatea noastră pentru ambele a fost perfecționată în aceeași măsură, suntem cetățeni perfecți ai naturii, fără a fi prin urmare sclavii ei și fără a ne permite să ne pierdem dreptul de cetățenie în lumea inteligibilă."

Nu este dificil, în acest moment, să clarificăm sensul titlului lucrării pe care am examinat-o până acum: ce sunt „grația" și „demnitatea"? Nimic altceva decât, respectiv, manifestările perceptibile în figura umană, în comportamentul și mișcările sale , ale sufletului frumos și ale sufletului sublim. Și, așa cum acestea sunt inseparabile, tot așa sunt grația și demnitatea: dacă grația unei persoane trezește „vraja" în cei care o contemplă și apare atât de diferită de „afecțiunea" atât de des etalată „în teatre și în „ razie " și săli de bal ", este pentru că este susținută de demnitate. Și astfel, dacă demnitatea se impune cu „măiestria" ei oricui o observă la o persoană și este atât de diferită de „solemnitatea rigidă și gravitatea" care se etalează cu pompa ei ridicolă „în cabinetele miniștrilor și în studiile savanților", este pentru că „își primește autentificarea din grație".

4 ....; .. . ...; . .. . :.... .. .. «Scrisori despre educația estetică»: respingerea „barbariei" burgheze moderne

1 publicat de prințul danez Christian Augusten Schiller , protector și patron al lui Schiller timp de câțiva ani, *Scrisorile* sunt menite să fie un tratat de *educație politică* și, în același timp, un tratat de estetică . Schiller era, de fapt, convins că pro

Problemă politică a vremii, pusă pe ordinea de zi de Revoluția Franceză și în jurul căreia „se dezbate marele destin al umanității", adică ridicarea omului de la „starea fizică" în care „dreptul orb al celui mai puternic" domină la „starea morală" în care este recunoscută demnitatea spirituală a persoanei . " **Starea** estetică " nu poate găsi o soluție politică imediată . Revoluția, care a încercat această soluție, a eșuat și, căutând libertatea, a degenerat în anarhia sălbatică a forțelor elementare dezlănțuite. Ceea ce este nevoie este medierea unei „stări" care, fiind intermediară între „fizic" și „moral", este capabilă să conducă omul către o armonie superioară , iar aceasta este „starea estetică": „numai prin frumusețe se atinge libertatea".

Schiller pornește de la distincția dintre „ sălbatic" și „barbar": primul este omul care se supune doar impulsurilor sale senzoriale, cel de-al doilea este, dimpotrivă, omul a cărui rațiune îi tiranizează sentimentele reprimându-le. Societatea burgheză modernă l-a scos pe om din starea sălbatică cu un preț foarte mare, reprimându-i natura și determinându -i barbarizarea. Sarcina zilelor noastre este de a depăși barbaria societății moderne fără a cădea înapoi în nestăpânirea sălbatică .

În pagini elocvente și încă relevante, Schiller examinează semnele acestei barbarii, produse de o civilizație unilateral rațională: divizarea crescândă a științelor, - mecanismul din ce în ce mai complicat al statelor care le face din ce în ce mai străine cetățenilor lor, separarea din ce în ce mai clară a claselor și a aptitudinilor. Diviziunea barbară a muncii, acest mecanism al economiei burgheze moderne teoretizat de Smith în 1776, este acuzată că reduce omul la un fragment mărunt care nu mai are propriul său scop și sens în sine:

„...bucuria a fost separată de muncă, mijloacele de scop, efortul de recompensă. Legat veșnic doar de un mic fragment din întreg, omul însuși este format doar ca un fragment și, auzind mereu sunetul monoton al roții care se învârte, nu dezvoltă niciodată armonia ființei sale și, în loc să exprime umanitatea în natura sa, devine doar o copie a ocupației sale, a științei sale."

Dacă este adevărat că această critică a diviziunii muncii în epoca capitalistă nu capătă la Schiller un sens reacționar, așa cum se va întâmpla la mulți romantici, întrucât el subliniază de fapt cât de necesară este ea progresului civil („în niciun alt mod nu ar fi putut specia să progreseze"); nu este mai puțin adevărat că Schiller respinge orice opoziție între interesele speciei și nevoia de fericire și de realizare deplină a individului și revendică necesitatea unei totalități care implică perfecțiunea și integritatea tuturor facultăților umane în fiecare om în parte ·

Acest obiectiv nu poate fi încredințat statului, așa cum susținea revoluția, „din moment ce statul așa cum este a cauzat răul, iar statul,

„așa cum rațiunea o propune în idee, în loc să poată întemeia această umanitate mai bună, ea însăși ar trebui să fie fondată pe ea". Nici măcar filosofia nu poate avea această pretenție, așa cum crede Fichte în schimb în *Misiunea savantului* - rațiunea *este* incapabilă să influențeze viața fără ca aceasta să însemne subordonarea oricărei alte facultăți umane față de ea, cu confirmarea consecventă a acelei barbarii pe care, în schimb, este vorba de a o depăși.

artei și educației estetice, după cum știm , sarcina regenerării umanității, iar acum trebuie să vedem cum este posibil acest lucru. El începe prin a distinge în om, pe de o parte, un element permanent - „persoana" - care garantează identitatea sinelui cu sine însuși, fiind scos din fluxul timpului și, pe de altă parte, un „conflict între un element mutabil - « starea » - pentru **formal"** prin care omul este cufundat în timp și se reînnoiește neîncetat cu el. Apoi, **materiale» e** el identifică, în dinamica acestei duplicități a omului, două **«impulso** „impulsuri" opuse, dar esențiale și inseparabile : „impulsul material" și „impulsul formal".

În virtutea primei, omul tinde să se raporteze la lume, să „devină lumesc", lăsându-se determinat de multitudinea de „stări" schimbătoare care, din punct de vedere teoretic, apar ca senzații și intuiții sensibile și, din punct de vedere practic , ca nevoi materiale și pasiuni. „ Impulsul formal", pe de altă parte, îl conduce pe om să se raporteze la sine însuși, să-și afirme identitatea rațională de „persoană", dezrădăcinându-se din lumea experienței sensibile și realizându-se astfel, din punct de vedere cognitiv, în abstractizarea intelectuală și, din punct de vedere practic, în aderarea la legea formală a rațiunii morale.

Cele două impulsuri, care sunt cu siguranță opuse și divergente , ar părea, de asemenea, incompatibile și - contradictorii, dacă nu ar fi evident că realizarea exclusivă a unuia sau a celuilalt ar implica imposibilitatea omului ca unitate inseparabilă de „persoană" și „stat": impulsul material-senzorial singur ar dizolva persoana în stările sale, impulsul formal-rațional singur ar face ca stările să dispară în unitatea abstractă și goală a persoanei. Acestea sunt, așadar, impulsuri care cer să fie afirmate simultan într-o conciliere reciprocă superioară, într-un al treilea om care nu este nici sălbatic, nici barbar.

Acest lucru se realizează într-un al treilea impuls, instinctul estetic , pe care Schiller, cu o oarecare referire la *Critica judecății,* îl numește „impulsul de a juca". Jocul nu este un lucru frivol, ci o activitate superioară în care se exprimă cel mai înalt grad de bogăție și libertate pe care omul îl poate experimenta. Nemaifiind condiționat de parțialitatea și unilateralitatea - intereselor fizice și/sau morale, redat seninătății superioare a celui care contemplă lucrurile în mod dezinteresat și rămâne mulțumit de acest lucru, omul jucăuș știe să împace, într-o imagine perfectă a umanității, aderența ferventă la bogata varietate a vieții senzoriale și exercitarea deplină a propriei libertăți interioare. Dacă omul nu este nici doar materie, nici doar spirit, impulsul de a juca **L'«impuls** spiritualizează materia și naturalizează spiritul, astfel încât **o estetico»** „omul se joacă numai dacă este om în sensul deplin al cuvântului și este om numai dacă se joacă".

Frumusețea este obiectul și valoarea supremă a acestei noi dimensiuni ludice. Dacă obiectul impulsului material este ceea ce se numește „viață" (adică „tot ceea ce este prezent imediat simțurilor"), iar obiectul impulsului formal este ceea ce se numește „formă" (prin care înțelegem toate calitățile formale ale lucrurilor și relațiile lor cu gândirea), atunci obiectul instinctului de joc este ceea ce poate fi numit „formă vie" (adică „toate calitățile estetice ale fenomenelor, ceea ce în sensul cel mai larg se numește - Frumusețe").

În contemplarea estetică, lucrurile nu mai sunt considerate în natura lor existențială imediată, ca fiind cognoscibile sau utilizabile (estetica nu este nici teoretică, nici practică), ci sunt readuse la „aspectul lor liber" despre care Schiller vorbise deja în Calda . Jocul artei nu constă în nimic altceva decât în eliberarea lucrurilor de greaua „ **paranza"...** natura existențială a materiei pentru a le face să apară ca „forme vii", reale doar în idealitatea pură a imaginii.

De la cultul frumuseții, de la „homo ludens" – reapariția sufletului frumos al *Harului și Demnității* – Schiller așteaptă o reeducare a umanității, una care să permită și o reînnoire radicală a constituției politice. Aceasta este utopia lui Schiller a unui stat care nu se mai întemeiază pe legea forței (starea fizică) nici pe forța legii (starea morală), ci pe libertate și pe deplina consimțământ.

Însă, la câțiva ani după publicarea Scrisorilor *, Schiller avea să mărturisească* , în drama sumbră a lui Wallenstein , ruptura kanțiană nerezolvată dintre ideal și real, dintre moralitate și politică, dintre libertate, necesitate și libertate. Iar frumusețea, ca „libertate în aparență", avea să se dezvăluie ca „apariția libertății". Mai mult, deja pe ultima pagină a acestor *Scrisori* din 1895, Schiller, la întrebarea dacă „există o astfel de stare de aparență frumoasă și unde se găsește", nu poate răspunde decât făcând aluzie la „miracolul" luminos, dar efemer de la Weimar :

> «ca nevoie, ea există în fiecare suflet al sentimentelor fine; .. de fapt, s-ar putea găsi... doar în câteva, ,, < cercuri alese... unde omul ... umblă cu o simplitate îndrăzneață și o inocență senină și nu este forțat să jignească libertatea altora de a-și afirma propria demnitate, nici să-și lepede propria demnitate pentru a arăta grație».

SCHILLER

5 EiiEEEEiEEEjEi.EEi.iE.i.iIEEEEEEEEEEEEEEiEiiiEiE.EEiiEEEi = li i : : = i i i : H i H i = S > H = i ■ i.EEiEEEii.EEEEEiiiii iiizHHH:: IHiii SEHEi :! i : ■ Ii : : ■ é ■ U : H ! E = = = : : H : ::::: i i E E E E ! E ■ ■ E i E E E
.EiEi.iii.iiEi : n : : H E ■ :: il f ■ i ! i U H U H i :i IE E U > : H : £ :
E ! :i i

«Poesia ingenua e poesia sentimentale»:

scissione e totalità nella storia dello spirito umano

I 1 Eseu *despre poezia naivă și sentimentală* poate fi considerat cel mai matur rod al filosofiei lui Schiller. Tema idealului unei umanități perfecte născute din reconcilierea sensibilității și raționalității, și cealaltă,

caracteristică **lumii grecești antice** . armonia omului cu natura: acest „sentimental” nu este trăit de poet ca un obiect străin și separat, ci în el subiectul este total identificat și rezolvat, astfel încât poezia naivă exprimă în calmul senin și completitudinea reprezentării fericirea acestui sentiment de a fi una cu realitatea.

Poetul modern, pe de altă parte – și aici Schiller începe o

dell’educazione estetica come unica via alla realizzazione di quell’ideale, che erano stati al centro delle *Lettere,* vengono ripresi da questo ultimo scritto e ripensati in una prospettiva al cui centro sta l’idea di uno sviluppo storico dell’umanità. Schiller scandisce questo sviluppo in tre momenti fondamentali, corrispondenti al passato, presente e futuro dell’umanità.

In un lontano passato, che Schiller, in sostanziale concordanza con Winckelmann, Goethe e Humboldt, identifica con la Grecia antica, l’umanità ha vissuto una meravigliosa esperienza di unità e armonia con la natura, di felice confidenza con essa, di innocente

discuție care introduce deja poetica romantică – este un poet sentimental, a cărui poezie izvorăște dintr-o civilizație fracturată care a pierdut imediatitatea inocentă a naturii. El cântă despre sine, despre propriile sentimente ca subiect separat și exclus, de la nostalgia armoniei pierdute până la dorința de a o recupera. De aceea, în poezia sentimentală, reprezentarea , referindu-se la un ideal îndepărtat, este, spre deosebire de poezia clasică, întotdeauna deschisă și incompletă.

...abandonare față de imediatitatea sa originală. * **Istoricul** * **nu este** despre starea brută a naturii sălbatice **a umanității** , ci despre o condiție de perfecțiune primitivă în care instinctul și inteligența, imaginația și rațiunea, materia și spiritul, pământul și cerul sunt contopite fericit împreună și fără niciun conflict. Schiller, cu tonuri emoționante , vorbește despre „frumoasa natură care îi înconjura pe grecii antici”, despre intimitatea cu care „acest popor putea trăi cu natura liberă sub cerul său fericit”, despre „modul său de a reprezenta, de a simți , de a se obișnui... mult mai aproape de simplul fapt ” natură".

În lumea modernă această unitate dintre om și natură s-a pierdut și omenirea a experimentat scindarea, separarea omului de natură, fragmentarea vieții care îl împiedică pe om să fie în armonie cu sine însuși și cu lumea.

Omul de astăzi, conștient de starea de dezbinare în care se află, se întoarce cu nostalgie spre trecutul fericit și, în același timp, întinde mâna spre un viitor în care străvechea unitate frumoasă poate fi restabilită, cu toate îmbogățirile derivate din dureroasa experiență a separării.

În legătură cu această idee a istoricității spiritului uman, Schiller face distincția între poezia naivă și poezia sentimentală ca două moduri opuse de a simți sufletul uman. Poezia naivă **este** caracteristică lumii grecești antice, iar **poezia naivă este**

Weimar

Acest mic oraș din Turlington a fost unul dintre cele mai distinse centre culturale ale Germaniei moderne încă din secolul al XVIII-lea, în special din anii 1770, când Goethe și Herder, principalii exponenți ai mișcării Sturm und Drang, s-au mutat acolo. Când Schiller a sosit în 1799 și a început splendida sa asociere cu Goethe, Weimar a ajuns la cele mai înalte culmi ale vieții spirituale și, timp de câțiva ani, s-a impus ca centru al clasicismului german. După moartea lui Schiller, a devenit din ce în ce mai mult orașul lui Goethe, bazându-se pe imensul prestigiu cultural al marelui poet. După moartea sa, a cunoscut o perioadă de eclipsă, întreruptă în 1848 de sosirea lui Franz Liszt, care s-a întors pentru a face din Weimar un centru major al vieții teatrale și muzicale.

Colonie romană antică, numele

Orlamunde. Divenuta possesso nel XIV sècoli dei conti Vettini, Weimar conosce il suo primo Importante sviluppo quando nel Cinquecento, acquisita alla riforma luterana, diviene capitale di un nuovo ducato fondato da Giovanni Guglielmo I, erede di un ramo cadetto dei Vettini. É agli inizi del XVIII secolo che inizia l’ampliaménto urbanistico della città, abbellita dà numerose ville e castelli, tra cui il celebre Belvedere. Nel 1772 la duchessa Anna Amalia, reggente per il figlio Karl August, chiama a Weimar come precettore il poeta Christoph Wieland e dà vita nel suo palazzo alla cosiddetta corte delle Muse, con cui ha inizio la gloriosa vicenda culturale della città. A Weimar Wieland doveva trascorrere tutto il resto della propria vita, illustrandola con la propria fertile attività di letterato, culminata nel 1780 con la pubblicazione del suo capolavoro, il poema cavalleresco *Oberon.* Ma già nel 1775 il giovane Karl August, assunto il governo, chiama a sé Goethe, ormai famoso dopo il travolgente

Weimar datează din anul 975, din vremea împăratului Otto al II-lea, care își ținea curtea acolo. În secolul al XI-lea era încă o fortăreață și abia în secolul următor a devenit oraș, fondat de conții de Weimar.

În timp ce poezia naivă este o imitație a realității, o expresie imediată a acesteia, iar poetul „este natura”, poetul sentimental, dimpotrivă, „caută natura”, *„reflectă asupra* - impresiei pe care obiectele o fac asupra lui și numai pe această reflecție se întemeiază emoția care îl cuprinde și pe care ne-o dă”. Poezia, care de-a lungul istoriei a fost întotdeauna „cea mai completă expresie posibilă a umanității”, nu este niciodată lipsită de o relație cu natura, care o constituie; dar, în timp ce poeții naivi sunt „gardienii” naturii și o înfățișează în realitatea ei, poeții sentimentali sunt „ martorii și răzbunătorii” ei și o reprezintă în idealitatea ei, ca obiect al unei tensiuni inepuizabile.

Faptul că poetul sentimental se naște dintr-o situație de conflict între real și ideal înseamnă că el are mereu de-a face „cu două reprezentări și sentimente conflictuale, cu realitatea ca limită și cu ideea ei ca infinit, iar sentimentul amestecat pe care îl stârnește va atesta întotdeauna această dublă sursă”. Astfel, atunci când predomină sentimentul realului și inadecvarea sa față de ideal, avem „satiră”; când, dimpotrivă, predomină sentimentul idealului ca scop al aspirației unui suflet, avem „elegie”. Dar între satiră și elegie, spiritul uman este mereu chinuit de scindare. O CO

Una «civiltà d'anime belle»?

Va fi vreodată capabilă omenirea să depășească lacerațiile civilizației moderne fără a fi nevoită să se întoarcă la inocența, odată pentru totdeauna depășită, a armoniei naturale primitive? Va fi vreodată posibilă o civilizație a sufletelor frumoase? După străvechii

1, 2 *Studiu despre Goethe și studiu despre Schiller, în două desene de Oskar Schulz.*

successo del *Werther*. annuncia, soprattutto negli anni
Da Weimar, piccola città di del sodalizio con



1



2

Clasic. În această demers, s-a bucurat de încrederea și cooperarea ducelui, astfel încât Weimarul, „la fel de mare și mic ca Betleemul din Iudeea”, a devenit singurul loc din Germania unde s-a realizat miracolul depășirii conflictului dintre cultură și politică: o confirmare tragică, având în vedere irelevanța micului ducat, a înapoierii istorice a Germaniei, în ciuda creativității înalte a culturii sale. Ultimii ani ai secolului au marcat, de asemenea, reafirmarea Weimarului ca unul dintre cele mai autoritare centre ale vieții teatrale germane. Încă de la sosirea sa, Goethe înființase un teatru pentru amatori, unde el însuși își jucase *Ifigenia* în rolul lui Oreste. Dar abia din 1791, când a preluat conducerea teatrului de curte care fusese între timp înființat, Weimarul a devenit locul din care un nou stil de actorie, inspirat de idealurile clasice, a prins contur pe scenă. Dramele mature ale lui Schiller, de la *Wallenstein* la *Maria Stuarda* și *Guglielmo Teli, ar fi fost jucate acolo,* împreună cu teatrul lui Euripide, Shakespeare, Calderon, Racine, Molière, Lessing și așa mai departe.

Teatrul de la Weimar avea să-și asume din nou un rol de frunte în cultura germană începând cu 1848, când Liszt a preluat conducerea. În acei ani, Weimar a avut premiera drama muzicală *Tannhauser* și *Lohengrin* de Richard Wagner, iar mai târziu a celebrat triumful *operei Nibelungenlied de Friedrich Hebbel* .

Liszt a redat, de asemenea, un mare prestigiu orașului Weimar în sfera muzicală, fiind deja la începutul secolului al XVIII-lea organist de curte și dirijor de muzică de cameră pentru Johann Sebastian Bach. Lansarea muzicii wagneriene de către el a fost deja menționată; alți muzicieni, de asemenea, dedicați reînnoirii acestei arte, precum Bellini, Rossini, Donizetti, Verdi și Auber, au fost prezentați de el publicului de la Weimar, nu fără a provoca opoziție din partea cercurilor mai tradiționaliste, în special din cauza simpatiei lui Liszt pentru mesajul revoluționar al lui Wagner.

unitate și diviziune modernă, va exista vreodată totalitate ca o umanitate reconciliată?

Schiller, pe deplin conștient de natura problematică a unui astfel de ideal căruia „experiența reală... i se opune destul de constant”, dar, în același timp, convins că, dacă ar fi doar o himeră, cei care blestemă apariția civilizației și „propun starea naturală abandonată ca adevărat scop al omului” ar avea dreptate, caută încă o dată un răspuns, în poezie, într-un nou „mod de a simți” capabil să împace poezia naivă și poezia sentimentală într-o armonie superioară .

El propune, ca o „confirmare sensibilă a fezabilității acelei idei în lumea simțurilor, a posibilei realități a acelei stări”, „idila”; nu... idila pastorală care ne duce înapoi, „idila ” la nostalgia copilăriei noastre, la „somnul forțelor noastre spirituale”, ci mai degrabă o formă nouă, superioară, de poezie idilică, care „ne conduce înainte, spre majoritatea noastră, pentru a ne face să simțim armonia superioară ... care îl face fericit pe învingător”. O idilă care, reconciliind natura și istoria, necesitatea și libertatea,

„reprezintă inocența pastorală chiar și în subiectele de cultură și cu toate condițiile celei mai active, mai fervente vieți, ale celei mai ample gândiri, ale celei mai rafinate arte, ale celei mai înalte perfecțiuni sociale; că, într-un cuvânt, îl conduce pe omul, care nu se mai poate întoarce în Arcadia, la Elizee”.

Schiller (1759-1805): utopia umanității reconciliate

PISTE DI RICERCA E SUGGERIMENTI INTERDISCIPLINARI

Poate fi sacrificată nevoia individului de fericire în favoarea intereselor superioare ale speciei și a progresului acesteia? Sunt nevoile speciei și nevoile individului cu adevărat ireconciliabile? Sau nu este posibil, în schimb, să ne imaginăm progresul și împlinirea uneia în armonie cu acceptarea căutării fericirii de către celălalt?

Această problemă, pe care am atins-o deja în legătură cu controversa , în domeniul filosofiei istoriei, dintre Herder și Kant (vezi capitolul 2, secțiunea 4), este destinată să devină mai complicată, împletită cu problemele societății industriale emergente și, în special, cu apariția diviziunii sociale a muncii, un mecanism fundamental al societății capitalist-burgheze moderne. Dacă, într-adevăr, diviziunea crescândă a muncii face posibil progresul civil și social uman, aceasta se întâmplă cu sacrificiul individului, a cărui integritate, prin specializarea și fragmentarea muncii, este spulberată.

Schiller este conștient — așa cum am văzut — de această pierdere a ființei, cauzată de „barbaria" lumii moderne, iar reflecția sa este sfâșiată între nevoia de a-i recupera pe oameni, prin depășirea societății burgheze, la dezvoltarea deplină a tuturor facultăților lor și recunoașterea faptului că, fără „blestemul" muncii divizate, progresul științelor, al artelor și, pe scurt, civilizația speciei umane, nu ar fi fost posibil.

Oricine dorește să urmărească evoluția acestei probleme în epoca lui Schiller ar putea consulta nu doar scrierile lui Schiller, ci și reflecțiile găsite, de exemplu, la Fichte, Goethe și Hölderlin. Lecturi recomandate sunt: Schiller, *Scrisori despre educația estetică* (în special Scrisoarea a VI-a), Armando , Roma 1976; Fichte, *Misiunea savantului* (în special Lecția a III-a), Editori Riuniti, Roma 1982; Hölderlin, */pedone,* Feltrinelli, Milano 1981. Pentru o prezentare generală cuprinzătoare, vezi A. Negri, *Filosofia del lavoro,* Vol. III, Marzorati, Milano, 1981, pp. 357-408, care conține și fragmente din Faust de *Wilhelm Meister* și *Goethe* .

O redescoperire a gândirii lui Schiller și a reinterpretării sale recente a fost realizată de filosofii și sociologii Școlii de la Frankfurt (vezi capitolul 25**, secțiunea 6.2). Angajați într-o luptă politico-culturală împotriva societății represive a capitalismului avansat, aceștia apreciază la Schiller idealul emancipării umane de structura autoritară a unei rațiuni care înăbușă forțele impulsive și sensibile ale omului.

În special, Marcuse este cel care recunoaște în Schiller, critic al rigorismului kantian și autor al *Scrisorilor despre educația estetică,* un mesaj semnificativ de reformă a civilizației, în numele răscumpărării senzualității și a dimensiunii erotice a omului.

După o cunoaștere generală a gândirii lui Marx și a psihanalizei lui Freud, ar trebui citită lucrarea lui Marcuse, *Eros și civilizație,* Einaudi, Torino, 1964.

Capitolul **5**

Romantismul german

Începuturile

no tra i più importanti esponenti del primo || romanticismo tedesco, F. Schlegel, scrivendo al || fratello August, così si esprime scherzosamente: Jg «Non ti posso mandare la mia interpretazione Sa della parola 'romantico', essa è lunga centoven- ticinque fogli!». In effetti non v'è altro movimento culturale che, come quello romantico, sembri sfidare ' ogni tentativo di definizione, considerati non solo la ricchezza e la multilateralità delle tendenze spirituali che lo caratterizzano, spesso anche in modo contraddit

istoria, dar și dezvoltarea și durata sa în timp, precum și răspândirea sa în aproape toate țările europene. Renunțând la încercarea de a face o prezentare generală și cuprinzătoare a acestui fenomen, de teama de a cădea în generalități abstracte prea îndepărtate de realitate, intenționăm aici să ne ocupăm exclusiv de romantismul german în faza sa timpurie de dezvoltare, lăsând examinarea mișcării romantice din diverse alte țări locurilor potrivite.

îl întâlnise pe Fichte la Jena, fiind puternic influențat de acesta și dând naștere, împreună cu fratele său romanticul August Wilhelm, prietenul său F- von Ffardenberg (cunoscut sub numele de Novalis) și Karoline Michaelis, soția lui August și o femeie cultă și inteligentă, primului nucleu de intelectuali din care avea să apară primul cerc romantic în anii următori.



Ludwig Tieck, in un quadro di Joseph Karl

Mutându-se la Berlin în anul următor, F. - Schlegel a stabilit relații cu poetul Tieck și cu filosoful Schleiermacher și, împreună cu aceștia și cu prietenii săi din Jena, a fondat revista *Athenaeum în capitala prusacă. Această revistă* a fost organul noii școli și, între 1798 și 1800, când publicarea sa a încetat, s-a intenționat începerea răspândirii noului mesaj în Germania. Două conferințe, una la Dresda în 1798 - la care a participat și tânărul Schelling - și cealaltă la Jena în 1799, axate pe discuția despre natura poeziei, au contribuit la consolidarea legăturilor dintre acești - tineri dedicați poeziei, criticii literare și filosofiei.

Colaborarea zilnică, împletirea conversațiilor și

înnodarea prieteniilor fraterne favorizează o reală elaborare comună a ideilor, experiențelor și sentimentelor, până în punctul în care nu este întotdeauna posibil să atribuim una sau alta dintre ele unuia sau altuia dintre scriitorii individuali fără incertitudine.

liderii grupului. Le plăcea să spună că filosofia lor era adesea o „simfilosofie”, critica lor o „sincritică”, iar poezia lor o „simpoezie”.

grupul să se dezintegreze rapid în 1801, odată cu moartea lui Novalis, care, prin dubla sa experiență de poet și filosof, contribuise enorm la asigurarea unității grupului . Totuși, acest lucru nu a însemnat sfârșitul mișcării romantice, care a continuat să se răspândească.

s-a răspândit și în alte centre ale culturii germane, precum Heidelberg , München și Berlinul. Munca neobosită a fraților Schlegel, prin scrieri dedicate organizării experienței Ateneului , cursuri universitare de literatură și filosofie și, mai presus de toate, călătorii la Paris, Italia și Anglia, care au permis noi conexiuni cu figuri literare din aceste țări, a contribuit la consolidarea și difuzarea noilor idei în Germania și Europa.

' ¯ 'rima di prendere in esame concezioni e perso-
SJ.1 piviiviviv Toate VOU11lV VVUVViilUUl V pvrov

conservatoare, dacă nu chiar reacționare, și să se identifice complet cu condiția lor de izolare socială și să-și fundamenteze

2 ... ...; . ...; ....; ... .: ....

I romantici tedeschi e la rottura con l’illuminismo

flj.; în lumina acestei povești extraordinare, pare necesar să ne întrebăm ce legături au romanticii din Jena cu cultura germană din ultimele patru decenii ale secolului, de la Iluminismul târziu până la Sturm und Drang, de la idealismul naștere până la clasicismul lui Goethe și Schiller.

Nu există nicio îndoială că și-au însușit multe dintre ideile și orientările care se dezvoltaseră în Germania în acei ani. Intuiția sturmeriană a naturii ca o vitalitate exuberantă în afara oricărei scheme mecaniciste, ideea poeziei ca produs al unui geniu fără reguli, efortul lui Fichte de a depăși dualismele kantiene prin conceptul sinelui ca libertate și aspirație infinite, redescoperirea herdeniană și goetheană a poeziei populare și a artei gotice, sentimentul panteist al naturii propus din nou de spinoza-renaștere, transfigurarea ideală a Eladei antice și primatul schillerian al esteticii, distincția dintre poezia naivă și poezia sentimentală, simțul, în cele din urmă, al tradițiilor și al identității inconfundabile a popoarelor și națiunilor: toate aceste teme se revarsă în experiența romantică , dar parcă retrăite și reelaborate până la punctul de a căpăta adesea semnificații noi, diferite, conform noilor moduri și noii sensibilități care caracterizează...

„clima” romantică și producțiile sale.

Acesta este, de fapt, un adevărat punct de cotitură în cultura germană, a cărui măsură necesită examinarea reacțiilor intelectualilor la evenimentele revoluționare franceze din 1789 până în epoca napoleonică · Am vorbit deja despre declinul general al entuziasmului german , ca o consecință a regicidului revoluției și a sosirii fazei plebeo-democratice a revoluției. Însuși Kant, care nu a ezitat niciodată de la o apreciere pozitivă a principiilor din 1789, a spus despre sfârșitul lui Ludovic al XVI-lea: „ Crimă nemuritoare, inexplicabilă!”

Dar abia odată cu epoca Directoriului și ascensiunea

timpul lui Napoleon, intelectualii germani s-au implicat mai direct în evenimentele revoluționare . Odată cu expansiunea franceză în Europa și războiul din Germania, ei nu mai puteau fi simpli spectatori ai unor evenimente care puneau acum în pericol apartenența lor la „patria” germană.

Înfrângerea de la Jena din 1806, care a îngenuncheat Prusia în fața lui Napoleon, reprezintă punctul culminant al dramei: sentimentul național antifrancez care a pătruns clasele educate din Germania și absența unui punct de referință social adecvat, precum o burghezie națională modernă similară cu cea din Franța sau Anglia, i-a determinat pe intelectualii germani să se retragă pe poziții subordonarea față de instituțiile încă semifeudale ale Germaniei, începând cu absolutismul statelor germane.

Este adevărat că „mizeria germană” rezultată din înapoierea istorică a Germaniei influențase deja puternic, așa cum am văzut, curentele iluministe ale acestei țări și clasicismul lui Goethe și Schiller, deturnând exemplele de transformare și progres despre care acești scriitori erau...

.... 7. . . .• J • Ruptura cu

fără purtători, într-o direcție estetico-pedagogică și, |, i | |umjr) j Smo însă, ca în cazul lui Fichte, idealist.

Însă ceea ce se petrecea în conștiința culturală germană între ultimii ani ai secolului și primul deceniu al secolului al XIX-lea, sub presiunea expansionismului francez, reprezenta o ruptură reală cu acel iluminism care apărea acum ca ideologia care înarma armatele invadatorului francez.

Tocmai această respingere a tradiției iluministe și a inspirației sale progresiste constituie elementul de noutate ce permite romantismului german să se impună ca o mișcare spirituală independentă .

Atitudinea iluminismului față de lume, inspirată de o acceptare conștientă a finitudinii condiției lumești a omului și

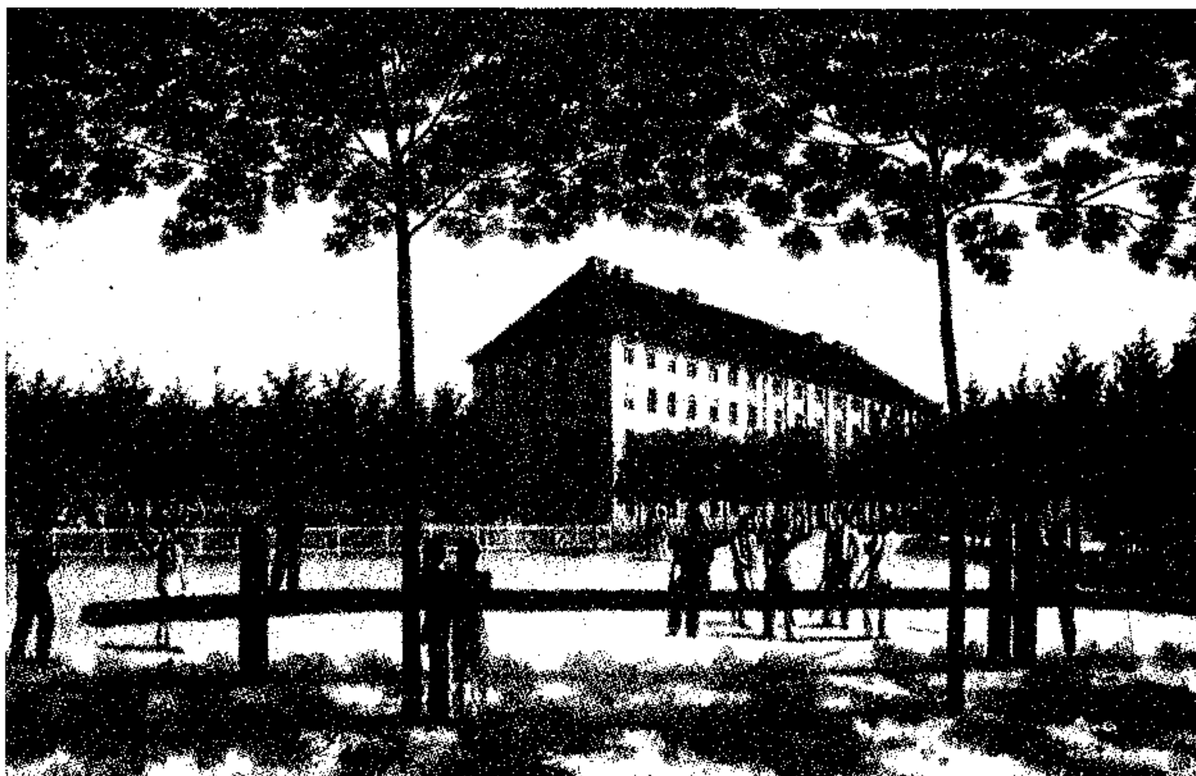
Pe lângă un angajament activ pentru îmbunătățirea acesteia în lumina nobilelor idealuri umaniste - aceasta fusese cea mai înaltă învățătură a Iluminismului de la Lessing la clasicismul de la Weimar - romanticii contrastează acum cu tendința de a considera finitudinea pământească a omului ca o condiție de exil din care se poate răscumpăra prin aspirația către infinit. Rațiunea Iluminismului, un instrument secular de control și dominare a lumii experienței de dragul fericirii umane, este înlocuită de noi „puteri " ale sufletului, noi instrumente ale cunoașterii (credință , sentiment, poezie, revelație religioasă), cărora li se încredințează accesul omului la absolut. Rațiunea iluministă apare limitată și abstractă, atât de condiționată de spiritul analitic și cuantificator al intelectului științific încât trece cu vederea realitatea, permițând unității sale vii să scape, atât de subordonată intereselor mărunte ale utilitarismului hedonist încât pare incongruentă cu nevoia spirituală de absolut și infinit.

Această nevoie, atât de centrală în poezia și filosofia romanticilor, produce romantismul ca o stare de spirit ce pătrunde în toate producțiile sale : este acea neliniște și anxietate a spiritului, acea aspirație inepuizabilă și tensiune perpetuă , acel efort menit să depășească limitele stresului . rea ' ta și să cucerești orizonturi infinite, care au

cele mai apropiate antecedente ale lor în concepția despre sine a lui Fichte și în *streben-ul faustian* . Nu fără o diferență notabilă, însă: *streben-ul romantic* a pierdut motivația etică foarte puternică și structura rațională riguroasă care îi garantau legăturile cu cel mai înalt spirit al Iluminismului la Fichte și a dobândit ceva deopotrivă excitat și nedeterminat, până la punctul de a apărea ca o adevărată „boală" a spiritului.

Streben, pe scurt, ca *Sehnsucht,* Cel mai expresiv cuvânt al romantismului german: compus din **sehnen** care înseamnă a dori cu ardoare și **Sucht* * care înseamnă boală și, de asemenea, dorință morbidă, indică o dorință * uc* a sufletului, inextinguabilă pentru că nu are și nu vrea să aibă un obiect anume în care să se satisfacă, dorința de infinit ca dorință infinită, dorința de sine, dorința de a dori.

Această puternică conotație subiectivă și irațională a temei *streben* Este frecvent însoțită de o subliniere insistentă a dimensiunii religioase a vieții spirituale: respingerea limitelor și „setea" de absolut duc la o redescoperire a acelor semnificații arcane și inexprimabile, chiar magice, care au făcut obiectul criticii iluministe caustice , fie că este înțeleasă într-un sens panteistic, fie atunci când prevalează o interpretare mai apropiată de teismul creștin .



Academia Militară din Berlin, într-un tablou (1828) de Wilhelm Bruche.

Această inspirație religioasă, atât de bogată în *Schwärmerei* (fantezie), conferă strebenului romantic o - atitudine foarte diferită chiar și de impulsul întunecat care stă la baza dramei lui Faust, dacă este adevărat că în poemul lui Goethe, în ciuda concluziei sale aparent creștine, „dorința” lui Faust nu uită niciodată respingerea prometeică a divinității și voința lui Prometeu (vezi CAP. 2*, PAR. 6) de a se bucura de viață într-un mod cu totul pământesc.

Puternicele componente estetice ale religiozității romantice - pentru romantici, poezia este întotdeauna revelație religioasă, iar religia este întotdeauna fantezie poetică -, combinate cu o redescoperire a Evului Mediu creștin, îi vor determina, dimpotrivă, pe romantici să reevalueze formele istorice ale spiritului religios, orientându-se frecvent și din ce în ce mai mult spre catolicism , preferat protestantismului deoarece este mai puțin „ contaminat” de elemente raționaliste și mai bogat, prin măreția liturghiei sale, în sugestii fantastico-sentimentale.

Convertirea lui F. Schlegel la catolicism (1808) are o semnificație paradigmatică, ca și, de altfel, angajamentul politico-cultural care îl va determina să se pună în slujba Habsburgilor și să participe activ la Congresul de la Viena și reprezintă înclinația conservatoare care devenise dominantă în romantismul german deja în pragul Restaurației anti-napoleoniene.

3 .

Schlegel (1772-1829): ideologul romantismului

**Riedrich Schlegel** s-a născut la Hanovra în 1772, cu cinci ani mai tânăr decât fratele său August. A studiat dreptul la Universitatea din Göttingen și apoi la Leipzig, dar a fost curând cucerit de dragostea pentru lumea clasică și,

Sub influența lui Winckelmann, și-a aprofundat cunoștințele despre poezia greacă veche, în comuniune spirituală fervent cu fratele său și cu Karoline Michaelis, pe care a cunoscut-o la Leipzig în 1793. În câțiva ani, după ce a renunțat la cariera de avocat, a devenit un expert în filologie clasică.

Karoline, care avea să devină soția lui August și mai târziu a lui Schelling, a fost adevărata inspirație a lui Friedrich, iar acesta simțea pentru ea, deja legată de fratele său, o dragoste care s-a sublimat în prietenie devotată. Această femeie, cu profunda ei înțelegere a poeziei, l-a ajutat pe Schlegel să reînvie armonia culturii grecești, iar prin influența ei - participase cu entuziasm la evenimentele Republicii Iacobine de la Mainz - Schlegel a adoptat, timp de câțiva ani ai tinereții sale, idei republicane și progresiste pe care le va expune în 1796 în *Eseul său despre republicanism.*

Ambiția lui Schlegel este să devină Winckelmann-ul poeziei grecești și să-i descopere natura , așa cum Winckelmann înțelesese pe cea a sculpturii grecești.
Însă Schlegel nu are nimic din filologul „anticar”, un colecționar învățat și imparțial de relicve ale trecutului. „Grecomania” sa, dezvoltată definitiv la Dresda, capitala germană a artei antice și clasice , și documentată în scrierile sale din 1794-95 , cum ar fi „ *Despre școlile de* poezie greacă și modernă *” și „Despre studiul poeziei grecești”,* nu este un scop în sine. Dacă îi studiază pe antici, este pentru că are nevoie să înțeleagă poezia modernă, să-i urmărească sensul și destinul nu numai în istoria formelor poetice, ci, mai general, în cea a spiritului uman. După cum se poate observa, problemele sale nu sunt foarte diferite de cele pe care Schiller le aborda în aceiași ani și care, la scurt timp după aceea, aveau să-și găsească expresia în „ *Poezia naivă și poezia sentimentală”.* Și Schlegel începe să simtă nevoia de a-și insera interesul pentru poezie într-o viziune mai generală și filosofică asupra lucrurilor.

Într-o fază inițială, sub influența clasicismului , Schlegel a identificat perfecțiunea poeziei cu poezia antică, ca o poezie completă în sine și marcată de armonie și spontaneitate absolute . Comparativ cu aceasta, poezia modernă este permanent - incompletă, fiind o expresie a neliniștii și dizarmoniei insațiabile a sufletului modern și, prin urmare, profund nepoetică . Idealitatea și obiectivitatea universală a frumuseții clasice sunt contrastate de „interesul” poeziei moderne ca expresie a subiectivității individuale a artistului. În timp ce frumusețea îi satisface pe cei care o contemplă , interesul îi entuziasmează, iar „după fiecare plăcere , dorințele devin mai ascuțite... iar speranța satisfacției complete se îndepărtează din ce în ce mai mult ”. Responsabil pentru această „insațibilitate” a sufletului modern este creștinismul care, prin introducerea în lume a aspirației către infinit, a determinat declinul frumoasei armonii a anticilor.

Nu a durat mult până când această caracterizare negativă a poeziei moderne avea să fie, în mod paradoxal, inversată în reevaluarea sa completă ca poezie „romantică”. Condițiile care

Acest punct de cotitură se găsește în mutarea lui Schlegel la Jena și întâlnirea sa cu filosofia fichteană .

C D :: i

El își însușește învățătura fundamentală a lui Fichte — „tot ce este, sunt eu" — și o adaptează, nu fără arbitrar și neînțelegere, pentru clarificarea propriilor sale determinări senzoriale. Nu este aceasta și rădăcina poeziei? Și poezia

O C/.)

L'incontro con Fichte e la riscoperta della poesia moderna

problematiche estetico-letterarie. Quell'assoluto, che lo scolaro dei greci aveva cercato nell'ideale oggettività della bellezza, ora la *Dottrina della scienza* gli insegna a scoprirlo nell'intimo della stessa soggettività, nell'io come tensione infinita verso di sé. Se l'io come immaginazione produttiva è creatore del mondo nella ricchezza di tutte

modernă, mereu incompletă și tinzând spre o infinitate niciodată - posedată pe deplin, nu apare acum, tocmai din acest motiv, o expresie a *streben-ului infinit* al spiritului? Nu există, așadar, condițiile pentru ca poezia modernă, renunțând odată pentru totdeauna la nostalgia clasicismului pierdut , să realizeze acea revoluție estetică ce îi va permite să devină, ea însăși, poezie absolută?

Aceasta este calea prin care Schlegel, de la discipolul lui Winckelmann la adept al lui Fichte , a ajuns să identifice, în scrierile care coincid cu scurta istorie a primei școli romantice - de la *Fragmentele* apărute în revista berlineză *Lyceum* în 1797 și *în Ateneu* (1798–1800), până la *Ideile* și *Dialogul despre poezie* apărute, din nou în Ateneu , în 1800 - principiile esențiale ale noii estetici. Ne vom limita la a indica două dintre cele mai semnificative: 1. definiția poeziei romantice; 2. conceptul de ironie.

1. Mai mult decât o definiție, este ilustrarea unui program pentru poezia viitorului:

„... „Poezia romantică este o poezie universală progresivă . Scopul ei nu este doar de a reuni toate genurile poetice separate și de a aduce poezia în contact cu filosofia... Ea vrea... când să amestece și când să combine poezia și proza, geniul și critica, poezia artistică și poezia naivă, să facă poezia vie și socială, viața și societatea poetice... Poezia romantică este încă în proces de devenire ; într-adevăr, aceasta este adevărata ei esență: că poate doar deveni, niciodată să fie... Numai ea este infinită, așa cum este." „Numai poezia este liberă și recunoaște aceasta ca fiind legea sa: că liberul arbitru al poetului nu este supus niciunei legi. Genul romantic este singurul care este mai mult decât un gen și aproape poezia însăși, prin faptul că, într-un anumit sens, toată poezia este sau trebuie să fie romantică."

Che cosa è la poesia romantica

Câteva observații scurte: .

a. Poezia romantică este numită gen poetic , dar în realitate ea neagă că este unul și își revendică - universalitatea propunându-se ca poezie în sens absolut;

b. în toate pasajele definiției reiese sau se subînțelege infinitatea poeziei, care rezolvă lumea în sine prin „poetizarea" ei;

c. Identificarea poeziei cu viața („a face poezia vie, viața poetică") explică de ce poezia nu poate decât să fie „progresivă" și mereu „în desfășurare ": viața este, de fapt, mereu incompletă și mereu în proces de împlinire. În romanul autobiografic, forma supremă a poeziei moderne, narațiunea și viața trăită sunt „în desfășurare" și nu mai sunt distincte;

d. Această identificare a vieții cu poezia reprezintă o ruptură reală cu categoriile estetice ale Iluminismului și clasicismului, conform cărora poezia este interpretarea vieții în esența sa obiectivă și conduce estetica romantică spre rezultate estetizante și spre triumful subiectivității omnipotente a artistului („... recunoaște ca lege a sa aceasta, că voința poetului nu va suferi nicio lege"). Mai târziu, Schlegel va veni să susțină natura excepțională a artistului în raport cu omul de rând, evident abandonat vulgarității prozaice a unei vieți ne„împărtășite" de suflul poeziei, și va scrie:

„Chiar și în obiceiurile exterioare, viața artiștilor ar trebui să fie complet distinctă de viața altor oameni. Ei sunt brahmani, o castă superioară, nobilă nu prin naștere, ci prin libera autoconsacrare."

și, în final, poezia romantică este pătrunsă de gândire și reflecție critică și cere o întrepătrundere reciprocă a poeziei și filosofiei, a „geniului și criticii". Într-adevăr, filosofia și poezia sunt unite prin faptul că ambele sunt intuiții originale ale infinitului și, prin urmare, nu pot să nu fie conectate. Și așa cum filosofia - învață Fichte - este în esență filosofia filosofiei, reflecția la puterea a doua, gândindu-se nu numai la produs, ci și la sine ca producător al său, tot așa poezia romantică va fi definită de Schlegel ca „poezie a poeziei" sau „poezie transcendentală " , care trebuie „în fiecare reprezentare să se reprezinte și pe sine", într-un fel de oglindire, în care poetul reflectă asupra propriei poezii .

2. Conceptul de ironie, care va rămâne de o importanță capitală pe tot parcursul mișcării romantice, confirmă în continuare fichteanismul lui Schlegel. În lumina concepției sinelui ca o dialectică a finitului și infinitului, prin care sinele transcende întotdeauna, negând-o, limita pe care și-o stabilește, afirmându-și astfel propria infinitate, Schlegel teoretizează viața spiritului ca o mișcare continuă care anihilează fiecare produs propriu - cunoaștere, acțiune, muncă - recunoscându-l ca fiind inadecvat pentru a exprima și conține infinitul. Ironia este, tocmai, atitudinea spirituală prin care nimic din ceea ce este determinat, delimitat nu este „luat în serios" și, într-adevăr, te eliberezi de ea glumind pe seama lui și făcându-l obiect de râs. Astfel, sinele

trece neîncetat de la o determinare la alta, trebuind să se manifeste în fiecare, dar neputând să se recunoască în niciuna. Și astfel, în această ironie și „spirit" a vieții, ideea poeziei romantice ca poezie progresivă , „care poate doar deveni și niciodată să fie", își găsește confirmare și dovezi suplimentare.

Rezultatul radical subiectiv și estetizant al acestor propoziții nu-l împiedică pe Schlegel să-și dezvolte și experiența intelectuală într-un sens religios . În contact cu Novalis și Rehgton Schleiermacher, spirite profund religioase, el începe, pornind de la *Idei,* o reflecție asupra religiei care, în ciuda abordării sale diletante și a inspirației sale nesincere, contribuie la dezvoltarea ulterioară a ideilor sale estetico-filosofice . În centrul dezvoltării umanității nu se mai află arta, ci, tocmai, religia: „religia este sufletul cosmic, atotînviitor al culturii", „religia nu este doar o parte a culturii, un membru al unității, ci centrul tuturor celorlalte". Arta este cu adevărat artă numai dacă este unită cu religia: „Numai cel care are propria religie, o intuiție originală a infinitului, poate fi artist", fără de care nu am avea „o poezie veșnic plină și infinită", ci doar „acea jucărie care se numește acum artă frumoasă". Și astfel, filosofia, dacă este capabilă să depășească știința,

10 Se datorează religiei, așa că concluzionăm că „poezia și filosofia sunt factorii religiei. De fapt, încearcă să le combini și nu vei obține nimic altceva decât religie".

Cu siguranță nu este o religie care să poată fi raportată la un sistem precis de credințe - vremurile convertirii la catolicism sunt încă departe -, într-adevăr, Schlegel, în definirea ei, nu depășește tema romantică obișnuită a infinitului, ca în această afirmație care sună, asemenea celor deja citate, destul de vagă și generică, în ciuda clarificării care o însoțește: „Fiecare relație a omului cu infinitul este religie, vreau să spun a omului în toată plenitudinea umanității sale". Dacă o urmă a acestei religiozități schlegeliene poate fi găsită în *Idei,* ea este, fără îndoială, de natură să consolideze înclinațiile panestezice ale autorului, ca acolo unde afirmă: „Cine are religie, va vorbi limba poeziei" sau unde atribuie artiștilor

11 sarcina de „mediatori ai divinului", ridicându-i la înălțimea unei „comunități de sfinți".

Între timp, o nouă idee despre natură începuse să-și croiască drum în cadrul grupului romantic de la Jena, grație prezenței lui Schleier - **Macher , dar** mai ales influenței lui Schelling, redescoperit în natura sa **divină** și în natura sa poetică intrinsecă . Schelling , extrem de atent la schimbările climatului cultural , a preluat această temă în felul său și, mutând centrul atenției sale filosofice de la subiectivitatea fichteană la naturalismul panteistic al lui Spinoza, și-a reelaborat în continuare propriile concepții estetico-religioase și însăși conceptul de poezie romantică.

Urme ale acestor inovații pot fi găsite în ceea ce scrie Schlegel în unele pagini ale *Dialogului despre poezie* , unde, după ce a redefinit poezia romantică ca „ceea ce ne reprezintă material sentimental într-o formă fantastică", el clarifică ce se înțelege prin sentiment. Nu este pur și simplu o mișcare a sufletului care se epuizează, A® 1 ' 1 ' ™!' 6 , ci mai degrabă produsul unei forțe cosmice recunoscute romantic în iubire, o „respirație sacră" care plutește în poezia romantică, pătrunzând-o și animând-o în „cuvintele sale magice". „Este o substanță infinită", în comparație cu care tot ceea ce adevăratul poet poate îmbrățișa cu imaginația sa „este doar o aluzie la ceea ce este mai înalt și mai infinit, un hieroglif al iubirii eterne Unice și al plenitudinii sacre a vieții Naturii creatoare".

După cum se poate observa, am ajuns la concluzii poetico-religioase inspirate în mod deschis de un misticism confuz, unde, de altfel - și acesta este cel mai semnificativ lucru - rezonează unele cuvinte cheie, precum iubire, forță, natură creativă, care reflectă bine atmosfera culturală a momentului și noile orientări panteisto-religioase ale mișcării romantice .

Dedicat exaltării iubirii considerate în dimensiunea sa în primul rând psihologică și antropologică, este romanul autobiografic *Lucinda,* compusă între 1798 și 1799. Un eșec răsunător din punct de vedere artistic, acuzată de obscenitate de clerul german și de înalta societate berlineză · judecată negativ chiar și în cadrul grupului romantic , acest roman, în ciuda licențiozității paginilor sale adesea gratuite și excesiv de pornografice, conține un mesaj etic de o valoare notabilă, care avea să lase o moștenire importantă pentru cultura romantică ulterioară.

Se anunță o nouă concepție despre iubirea dintre bărbat și femeie , una care respinge reducerea acesteia la una sau alta dintre componentele sale inseparabile, carnalul și senzualul și spiritualul. Împotriva concepției creștine tradiționale despre sex ca „păcat ", Schlegel afirmă natura inocentă a savurarii iubirii, fără de care însăși spiritualitatea relațiilor umane s-ar ofili. Nici ideea platonică, conform căreia iubirea fizică și senzuală este doar primul pas al Erosului, destinat să fie transcezut în iubirea dezcorporată a sufletelor, nu este acceptabilă: atunci când iubirea respiră cu adevărat în uniunea dintre bărbat și femeie, chiar și cele mai îndrăznețe manifestări ale dorinței senzuale, departe de a tulbura - spiritualitatea, reprezintă întruparea ei necesară , adevărate rituri ale unei experiențe religioase exaltate. Este, de fapt, o adevărată „re-"

„religie” pe care Schlegel o anunță în roman, atunci când susține că uniunea celor două sexe celebrează apariția unei umanități în sfârșit împlinite, realizarea anticului mit platonician al androginului.

Însă chiar dincolo de această temă mistico-metafizică , discursul lui Schlegel duce la o punere sub semnul întrebării a concepției căsătoriei ca simplă iubire și instituție juridică, care vizează interesele reproducerii și, în cadrul acesteia, la reprezentarea - femeilor ca membri pasivi ai cuplului, subordonați bărbaților, recunoscute mai mult ca o expresie a speciei decât ca indivizi. Din această perspectivă, *Lucinda* reprezintă o tendință de afirmare a demnității femeilor, a egalității lor în drepturi cu bărbații, în primul rând dreptul la iubire.

După dizolvarea *grupului Athenaeum,* principala activitate a lui Schlegel a fost formularea sistematică a ideilor exprimate aforistic în scrierile proto-romantice de la sfârșitul secolului al XIX-lea. - Convertindu-se la catolicism, interesele sale s-au îndreptat într-o direcție mistico-religioasă, iar în anii petrecuți în Austria s-a dedicat transformării creştinismului german în centrul reînnoirii culturii germane.

Celebrele prelegeri vieneze din 1812 despre *Istoria* Habsburgică *a Literaturii Antice și Moderne,* revista *Concordia* publicată între 1820 și 1823 și cursurile de filosofie ținute între 1827 și 1828 - ultimul ținut la Dresda și întrerupt de moartea sa în 1829 - sunt mărturiile *acestei* ultime activități a sa. Revalorizarea Evului Mediu catolic și exaltarea nobilimii regale germane au influențat puternic și activitatea sa publică în slujba Habsburgilor, inspirată de renașterea statului catolic fondat pe alianța dintre tron și altar

.

4 ... . ; ....

Novalis (1772-1801): vizionarul romantic

iar „simfilosofia” scriitorilor *Ateneului ,* deși își păstrează inspirația estetică originală, capătă tonuri și semnificații din ce în ce mai evident religioase. Acest lucru se datorează influenței unor spirite precum cel al lui Novalis, un poet-filosof cu un suflet sincer religios , deschis simțului misterului și orientat instinctiv spre o lectură mistico-fantastică a realității. Scrierile sale, adunate în scurta perioadă de ani ai unei vieți distruse de boală în floarea tinereții , mărturisesc un spirit arzător, dar delicat , care, cu „ochi vizionari” - cum spunea Schlegel - își fixează privirea asupra realității, transfigurând-o în adevărul de basm al viselor. Novalis însuși confirmă această dispoziție a sufletului său în afirmații care îi conferă semnificația unui adevărat mesaj cultural :

> „Lumea trebuie romantizată: așa este redescoperit sensul ei original... Când dau un sens superior comunului, un aspect misterios obișnuitului , demnitatea necunoscutului cunoscutului, aparența infinitului finitului, atunci o romantizez.”

Friedrich Leopold von Hardenberg, cunoscut sub numele de **Novalis,** s-a născut în 1772 în Oberwiederstedt, Turingia. A crescut într-un mediu familial impregnat de tradiții religioase pietiste, care, în ciuda emancipării sale intelectuale ulterioare, aveau să-i lase o amprentă profundă asupra sufletului. În 1791, a plecat la Jena pentru a studia dreptul, pe care l-a continuat ulterior la Leipzig — unde l-a întâlnit pe F. Schlegel — și la Wittenberg. La Jena a descoperit filosofia kantiană prin intermediul lui Reinhold și s-a entuziasmat pentru Schiller, în care credea că descoperise modelul umanității perfecte. În 1794, și-a început cariera administrativă la Tennstedt, în serviciul Electorului de Saxonia.

Povestea fundamentală a vieții lui Novalis este dragostea sa pentru o fată foarte tânără, Sophie von Kuhn, și, mai presus de toate, moartea acesteia , care a avut loc în 1797, la câteva luni după logodna lor . Dacă dragostea lui Sophie în viață fusese una fericit pământească, moartea o transfigurează într- o viziune transcendentă, iar imaginea iubitei sale, „o petală purtată de vânt în cealaltă lume”, îl distrage pe Novalis de la zădărniciile pământești și îl cheamă să se reunească cu ea în moarte.

După ce a contemplat sinuciderea de ceva vreme, Novalis intenționează să experimenteze substanța ei metafizică ascunsă: „ - Actul filosofic autentic este sinuciderea: acesta este adevăratul început al oricărei filozofii”. De aici și dintr-o „vocație către lumea invizibilă” religioasă, care reapare, vine experiența primelor trei *Imnuri dedicate Nopții* din 1798, o exaltare romantică inspirată a revelațiilor inefabile ale „Nopții”.

Dacă, imediat după moartea Sophiei, Novalis putea scrie cu tristețe: «era seară în jurul meu, pe când încă priveam zorii», acum poetul își întoarce privirea de la «lumina cu lucrurile ei multicolore», «spre sfânt, inexprimabil, misterios»

„noapte riosa". În fața ei, „ochilor infiniți" .... pe care ni-i deschide pentru a descoperi **abisurile Revelațiilor** ... **eu**

inimii **Nopții >** vanitos și Înșelătoare, chiar și în splendoarea ei, apare lumina zilei, cu toată viața neliniștită a lucrurilor pe care le luminează. Adevărata viață este acolo unde moartea ne conduce, în sânul Nopții, „înaltă vestitoare a lumilor sacre".

Novalis datorează o mare parte din acest misticism nocturn exaltat interpretării sale a idealismului lui Fichte. El îl întâlnise pe Fichte în 1796 la Jena, unde se întorsese pentru a fi aproape de Sophie, care era bolnavă, și, împreună cu Schlegel, fusese fascinat de el. Anihilarea naturii de către Novalis , dispariția ei în prezența revelațiilor **interioare** ale nopții , sunt

Semnul unui fichteism pe cât de neînțeles și reductiv, pe atât de expresiv pentru criza spirituală a poetului. Este o retragere a eului în interioritatea pură a sa, un fel de decizie mistică de a muri față de lumea exterioară și de a se cufunda în extazul nocturn al subiectivității.

O criză existențială atât de intensă nu putea dura mult fără a compromite radical legăturile lui Novalis cu realitatea. Dar curând pofta de viață i-a revenit. Relația neîntreruptă cu prietenii, mutarea la Freiberg, unde s-a dedicat științelor naturale și mineralogiei **pentru a** se pregăti pentru munca în administrația minelor de sare, pentru a **-și croi** drum printre ele ...

odată cu viața , o nouă legătură de iubire, contribuie la întoarcerea lui în acel tărâm care părea uitat pentru totdeauna. În special, studiul naturii și al măruntaielor pământului reaprind în el, cu siguranță neuitând de adevărurile eterne ale nopții, de senzația vibrantă a animației, vitalității și splendorii lucrurilor.

Și încă o dată referința la Fichte îi permite să dea o expresie filosofică acestui nou simț al realității. Preluând - doctrina imaginației productive a lui Fichte, Novalis recunoaște în lumea naturii un produs al sinelui, o imagine în care spiritul uman își vede reflectată propria putere infinită. Un pasaj celebru din *Discipolii lui Sais* — romanul început în 1798, dar lăsat neterminat, care anunță această fază a gândirii lui Novalis — povestește ce se întâmplă cu cei care ridică vălul ce ascunde secretul universului de ochii muritorilor: „Ei bine, ce a văzut el? A văzut, minunea minunilor, el însuși."

Acesta este așa-numitul „idealism magic" pe care Novalis îl teoretizează în *Fragmente,* în parte **Idealismul** de la Ateneu , intenționat, în intențiile

rnagic z 'i° n i al P° eta doborât de moarte, pentru a constitui o vastă enciclopedie filosofică. Dacă lumea nu este altceva decât „un corp universal al spiritului, imaginea sa simbolică" și, pe scurt, proiecția sa , cum se va deosebi de o fantezie percepută ca reală de simțuri? Novalis scrie:

„Cel mai mare vrăjitor ar fi acela care s-ar putea vrăji pe sine însuși, astfel încât vrăjile sale să i se pară fenomene străine și independente. Ar putea fi oare acesta cazul nostru? Că nimic altceva decât aceasta nu este ceea ce numim noi percepția lucrurilor?"

Însă acesta este, după cum vedem, triumful magiei, o magie, desigur, la fel de diferită de ocultismul antic precum idealismul este de realism: puterea magică nu mai este căutată în obiect, ci mai degrabă atribuită subiectului, asumat ca o voință omnipotentă „capabilă să transforme gândurile în lucruri și lucrurile în gânduri". În acest fel, Novalis preia, modificându-i radical sensul, tema lui Fichte a sinelui ca voință infinită, inserând-o într-un context în care transparența rațională a fichteanismului se pierde în favoarea unui adevărat misticism al fanteziei.

Idealismul magic se prezintă ca dominația deplină a spiritului asupra naturii, pe care o modelează după bunul plac, așa cum poetul își creează fantomele după bunul plac. Aceasta nu este o analogie simplă: în adevăr, universul este o poezie imensă, iar sinele **care** se **transformă ... ca** **poezie ...**

Un poet divin o creează. „Poezia este mintea autentică, absolutul real", proclamă Novalis, „acesta este miezul filosofiei mele". Poetul cu limbaj, asemenea pictorului cu culori și muzicianului cu sunete, nu face altceva decât să surprindă poezia care este difuzată în tot universul, așa cum sufletul este difuzat în tot trupul.

Acest idealism magico-poetic își găsește în cele din urmă împlinirea într-o viziune „creștin-panteistă" a realității, a cărei configurație nu este străină lecturilor lui Novalis despre autori precum Böhme (vezi VOL. 2, CAP. 5, PAR. 5), Baader (vezi CAP. 13, PAR. 2) și, în special , Schelling, ale cărui *Idei pentru o filozofie a* ...

Natura din 1797 îl entuziasmează. Armonia dintre spiritul „ creștin " și materie, întrepătrunderea lor într-o fuziune perfectă, devine tema dominantă a reflecțiilor și poeziei lui Novalis. În această armonie, el percepe respirația spiritului lui Dumnezeu, întruparea sa pentru a trezi materia, așa cum, în basm, sărutul prințului o înviază pe Frumoasa Adormită.

Aceasta este tema dominantă în *Heinrich von Ofterdingen ,* ultimul roman al lui Novalis, de asemenea neterminat . Ea apăruse deja în *Discipolii lui Sais* . și, în special, în povestea „filosofică" a lui *Giacinto și Fiorellin di Rosa.* Giacinto, simbol al spiritului în căutarea de sine, o abandonează pe Fiorellin di Rosa, natura naivă, și, după lungi și anevoioase aventuri, ajunge la templul lui Isis. Aici, după ce a ridicat vălul care ascunde divinitatea, o regăsește pe fata pe care o iubește, care îl îmbrățișează fericit. Mittner comentează cu perspicacitate:

„Spiritul se întoarce astfel... la aceeași natură pe care a abandonat-o pentru a fi el însuși și pe care apoi o găsește transfigurată de conștientizarea gândirii. Problema schilleriană a naivului și sentimentalului este rezolvată de Novalis cu un miracol de basm al iubirii."

NOVALIS

Această temă panteistică a unității spiritului și naturii, care deschide și în meditația lui Novalis un moment de ferventă simpatie pentru Spinoza, „un om beat de Dumnezeu”, și pentru spinozism, „suprasaturație de divinitate”, însoțește și caracterizează recuperarea creștinismului și în special a figurii lui Hristos. În *Fragmente,* după ce a discutat despre „ Dumnezeu este iubire și iubirea este natura supremă ” (realitatea, fundamentul originar), Novalis proclamă că „nu există religie care să nu fie creștinism ”. Și astfel, în *Cântecele spirituale, publicate postum în 1802, iese în evidență* acea figură a lui Hristos , care, de altfel, apăruse deja în al patrulea și al cincilea *Imn al Nopții.*

Acesta este un Hristos considerat simbol al coborârii spiritului în materie pentru a o aduce la viață. Poetul se adresează lui Dumnezeu Tatăl pentru a-l trimite pe Fiul Său, pentru ca viața să înflorească pretutindeni:

■ «Trimite-l în curenți proaspeți, / lasă-l să sclipească în flăcările focului / în aer și ulei, sunet și rouă / să pătrundă masa pământului.... Pământul respiră, înverzește și trăiește, / plin de spirit totul aspiră / să-L întâmpine pe Mântuitorul cu iubire / și-i oferă sânii lor plini ... El este steaua, El este soarele, / El este izvorul vieții veșnice, / din iarbă, din piatră, din mare, din lumină / strălucește chipul său copilăresc».

O adevărată exaltare a lui Hristos, „Mesia al firii”, care își are momentul culminant în cântecul dedicat rememorării „Cinei Cea de Taină”, unde misterul euharistic se extinde într-un adevărat miracol cosmic, astfel încât sângele divin înroșește oceanul și „stânca fermentează în carne parfumată”.

Este o redescoperire a creștinismului, sau mai degrabă a catolicismului - figura Fecioarei Maria, Maica Domnului, ocupă un loc proeminent în imaginația vizionară a lui Novalis - care își găsește confirmarea în reflecțiile istorico-ideologice conținute într-un fragment din 1799, *Cristinătatea sau Europa* , care, deși a rămas nepublicat până în 1826, trebuie considerat cel mai elocvent manifest programatic al primului mantism rutiner german . Ne confruntăm cu o evocare apocrifă a Evului Mediu, reprezentat ca epoca splendidă...

„în care Europa era o țară creștină și o singură creștinism - locuia acest continent făcut pe măsura omului... un singur lider suprem călăuzea și unifica marile forțe politice ”.

Această lume a păcii, bogată în religiozitate poetică , cu „bisericile sale pline de mister... pătrunse de tămâie plăcută și însuflețite de muzică sfântă și înălțătoare” a fost distrusă de venirea lui Luther care, ignorând spiritul creștinismului, l-a corupt punând la temelia credinței, redusă la o interpretare literală a Bibliei, o știință profană și intelectualistă precum filologia.

Astfel au fost puse temeliile îndepărtate ale triumfului filosofiei iluministe – ireligioasă, materialistă , nepoetică și care nega sentimentele și imaginația. Din aceasta avea să se nască violența revoluției și a războaielor, care nu aveau să se termine până când, încă o dată, „națiunile... nu se vor apropia de altarele trecutului... Doar religia poate trezi din nou Europa”.

Este, după cum este evident, o reconstrucție istorico-filosofică ce are toate caracteristicile unei reconstituiri.

Dürer

înălțimea sa și devenise un interpret al spiritului și sufletului acelui popor. Dürer a fost un mare artist, în același timp pictor, desenator, gravor și autor de tratate.

Formarea sa s-a desfășurat inițial în tradiția nordică, pictura germană și flamandă, din care a dobândit o aptitudine pentru observarea meticuloasă și neobosită a naturii, până la cele mai mici detalii, și o dăruire la fel de intensă pentru redarea naturalistă a lucrurilor lumii, moștenită în întregime din tradiția artizanală a țării sale.

Acest lucru este evident în special în celebrele sale portrete, în care observarea analitică a detaliilor se combină cu o profundă pătrundere psihologică a personajului, și mai ales în desenele și gravurile sale; aceasta din urmă fiind o practică, gravura, pe care a practicat-o de-a lungul vieții, stârnind o mare admirație în întreaga Europă, atât pentru priceperea sa tehnică, cât și pentru faptul că, prin intermediul acestor cicluri, în general de natură religioasă, Dürer a devenit canalul, pentru oameni, al unei culturi religioase și evanghelice exprimate într-o formă nouă și mai umană decât cea a lui.

L'Ottocento fu il secolo in cui i cosiddetti «primitivi», gli artisti cioè del nostro Medioevo e del primo Rinascimento, conobbero, dopo un lungo periodo in cui erano stati volutamente trascurati e quasi del tutto dimenticati, una nuova rivalutazione e una fortuna critica assai favorevole. Rifiutando la precedente tradizione della pittura barocca e neoclassica, molti movimenti artistici del nuovo secolo tornarono infatti a recuperare quel mondò antico, amato per la sua chiara bellezza e per le sue forme di arte semplice e devota.

È importante ricordare come tutto ciò avveniva in stretto parallelo con le nuove tendenze culturali e spirituali del Romanticismo che muovevano le giovani nazioni europee alla riscoperta del proprio passato, delle proprie origini e delle proprie tradizioni nazionali, nel desiderio di riconoscersi quali paesi e popoli con precise e originali peculiarità, tra loro inconfondibili.

In questo preciso contesto va consideratoli recupero ottocentesco avvenuto in Germania dell'arte dei suoi primitivi, in primis di quella di Albrecht Dürer.

Si riconobbe in lui il primo grande pittore tedesco, colui che aveva espresso in tutta

polemica legendară și antiiluministă , pe cât de tendențioasă pe atât de semnificativă,

Anunțul unui nou climat spiritual. Textul se încheie , de fapt, cu anunțul unei noi ere iminente, al unei noi biserici, al unui nou creștinism , rod al spiritului și fervorii romantice. Astfel, Novalis, ale cărui reflecții politice sunt

Inspirat de ideea originii divine a puterii suverane și de valorile ierarhiei sociale, el punea bazele acelor frecvente convertiri religioase și politice care aveau să marcheze o mare parte din istoria intelectualității germane în timpul epocilor napoleoniene și al Restaurației. Dar, între timp, consumat de tuberculoză, a murit deja în 1801.

Portretul unei tinere domnișoare, *de Albrecht Dürer.*



iconografii gotice anterioare complexe, atât de mult încât gravura a fost un instrument parțial echivalent cu fresca din Italia.

Așa cum Dürer a fost strâns legat de această primă sursă nordică și artizanală a sa, în același fel a fost și deschis inovațiilor pe care limbajul artistic renascentist le răspândea în Italia la acea vreme.

Din acest motiv este considerat cel mai german și, în același timp, cel mai universal dintre artiștii germani și, fără îndoială, inițiatorul Renașterii germane.

Dürer a vizitat Italia de două ori: prima dată spre sfârșitul secolului, în jurul anului 1495, a doua zece ani mai târziu. Mai ales la Veneția a avut ocazia să experimenteze, mai mult sau mai puțin direct, marile opere create acolo și care au lăsat o asemenea impresie: noile experimente cu lumina ale lui Giovanni Bellini și poate chiar Giorgione, lucrările monumentale ale lui Mantegna, pline de reminiscențe și evocări clasice, lucrările foarte noi ale lui Leonardo. Știm că Dürer a studiat cu atenție aceste lucrări, așa cum demonstrează desenele și copiile lor pe care le-a adus acasă.

El a fost interesat în mod deosebit, prin intermediul pictorilor renascenți, de motivele lumii clasice, de simțul formei sale, de construcția spațiului și a proporțiilor, de redarea armonioasă și anatomică a nudului, de monumentalitatea arhitecturii sale perspective.

Rezultatele acestor investigații sunt evidente nu doar în gravuri, ci și în multe picturi din acești ani, precum *Adorația Magilor* din Uffizi, *Adorația Sfintei Treimi* din Viena și cele două faimoase panouri cu *Adam și Eva,* care sunt primele nuduri în mărime naturală din pictura germană, în care Dürer s-a angajat să prezinte un canon al proporțiilor perfecte ale corpului uman, studiat tocmai în Italia urmând exemplul maeștrilor antici.

În acest climat, interesul său teoretic pentru aceste probleme a crescut și el, ceea ce l-a determinat să studieze textele antice ale lui Vitruvius și textele arheologice și să scrie personal un adevărat tratat, intitulat *Tratat despre învățătură sau - Hrănirea ucenicilor pictori.*

Această gamă largă de interese și stimuli primiți de artist a dat roade prin extinderea surprinzătoare a scării sale expresive, făcându-l primul pictor care a realizat o sinteză perfectă între inspirația idealistă, clasicizantă și monumentală, pe de o parte, și, pe de altă parte, un atașament față de practica redării artizanale și lenticulare moștenite din tradiția țării sale.

Dürer a ajuns la exemplul italienilor și la poziția pe care artiștii o atinseseră în Italia în timpul Renașterii, urmând întotdeauna exemplul italienilor și poziția pe care o atinseseră artiștii în Italia în timpul Renașterii, încercând să afirme o nouă concepție despre artă și locul cuvenit artistului în societate, încercând să se ridice deasupra statutului

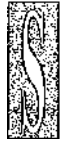
artizanal tradițional de care pictorul era încă legat în Germania. Și acesta este, de fapt, sensul cuvintelor sale: „Adică acolo, în patria mea, sunt un parazit; aici - în Italia - sunt un domn.”

SCHLE^ERMACHER

SMeiermacher (IZÓS-IWJ: una docile

5.1

Il teologo romantico


e già Novalis viene introducendo una schietta ispirazione religiosa nell'ambiente romantico di Jena, è solo l'apparizione nel 1799 di un libro come *Sulla religione. Discorsi rivolti alle persone colte che la disprezzano,* a dissipare in

a

depășit definitiv neîncrederea larg răspândită în rândul romanticilor față de experiența religioasă și i-a făcut conștienți de semnificațiile religioase deja implicit prezente în propriile lor poziții.

Aceasta este o lucrare dedicată restaurării religiei la esența sa autentică, eliberând-o de falsificările opuse pentru care sunt responsabile ortodoxia ecleziastică, pe de o parte, și raționalismul iluminist, pe de altă parte . Dacă pretenția **iluminismului** de a rigidiza religia în fixitatea **formulelor** dogmatice romantice și de a o îngheța în formalismul riturilor și scripturilor este inacceptabilă, este la fel de eronat și reductiv să pretindem, așa cum fac gânditorii iluminiști , că reducem adevărul religios la **declarațiile** metafizice sau morale ale rațiunii și că îl eliberăm de expresiile sale „mitice", restaurându-l la sinceritatea unei presupuse religii naturale. În ambele cazuri, se pierde natura autentică a faptului religios, care trebuie căutată mai degrabă, romantic, în subiectivitatea...

Autorul acestei operațiuni, atât de importantă în istoria

tività del sentimento e nell'intuizione.

romantismului german, este **Friedrich Ernst** Schleiermacher **. S-** a născut în 1768, **a fost educat la** Breslau , în Silezia, și a crescut în **religia** pietismului, în a cărui spiritualitate fusese **educat** de comunitatea Fraților Moravieni, căreia părinții săi îi încredințaseră când era încă tânăr. El avea să scrie:

> „Religia a fost pântecele mamei în al cărui întuneric sacru - tânăra mea viață a fost hrănită și pregătită pentru lumea încă necunoscută; în ea respira mintea mea înainte de a descoperi obiecte exterioare, experiență și știință."

De fapt, descoperirea culturii raționaliste a secolului a provocat în sufletul lui Schleiermann acea criză spirituală care avea să-l determine să părăsească Universitatea Fraților Moravi și să-și continue studiile, din 1787, la Universitatea din Halle, **o** bastionă a Iluminismului german. Aceștia au fost anii „umani" ai emancipării intelectuale, ai lecturilor filosofice libere, de la Platon și Aristotel la Leibniz, dar mai ales ai lui Kant, de al cărui raționalism etic și religios mintea sa s-a aprins. Legăturile cu creștinismul par să se dizolve; el jură că, chiar dacă Socrate însuși s-ar ridica pentru a apăra creștinismul , nu ar fi niciodată capabil să-l reconducă la el.

Dar nu a fost așa. După ce a absolvit facultatea de teologie în 1790, era destinat unei cariere de predicator și catehet, pe care a urmat-o din 1793 încoace și care i - a permis să redescopere profunzimile sentimentului religios creștin și să se reconecteze cu creștinismul , retrăit acum cu un spirit nou, foarte diferit de cel naiv și subordonat al tânărului pietist .

Mutarea sa la Berlin în 1796 a reprezentat un moment decisiv în viața sa: aici l-a întâlnit pe F. Schlegel, cu care a legat o prietenie puternică și o lungă relație intelectuală, concretizată prin nașterea - grupului *de la Ateneu* și prin acea fervoare spirituală ce avea să-l determine să scrie, în 1798-99 , *Discursurile despre religie.*

Fundamentul noii viziuni asupra religiei propuse în acest text este convingerea anti-iluministă că experiența religioasă este ireductibilă atât la metafizică, cât și la morală, chiar dacă acestea, la fel ca religia, au ca obiect universul și relația omului cu acesta. Metafizica , de fapt, „clasifică universul și îl împarte în .... aceste și acele ființe, caută rațiunile pentru ceea ce există metafizic și deduce necesitatea realității , se dezvoltă din interiorul realității lumii și al legilor sale. Moralitatea, la rândul ei, observă Schleiermacher, încă influențat de modelul kantian, „deduce din natura omului și din relația sa cu universul un sistem de îndatoriri , poruncește și interzice acțiuni cu autoritate absolută". Ambele ignoră concretețea individului și a vieții sale, în numele ordinii universale superioare a rațiunii. Religia, dimpotrivă,

> „Nu aspiră să definească și să explice natura universului , precum metafizica, nici, precum morala, nu vrea să o dezvolte și să o perfecționeze prin libertatea și voința divină a omului. Esența sa nu este nici gândirea, nici acțiunea , ci intuiția și sentimentul. Aspiră să intuiască universul, vrea să-l contemple cu pioșenie în manifestările și acțiunile sale, vrea să fie captată și umplută de influențele sale imediate într-o pasivitate copilărească."

Spre deosebire de metafizică și morală, care au o considerare antropocentrică a universului, religia „vrea să vadă în om, nu mai puțin decât în toate celelalte lucruri finite, infinitul, imaginea și expresia sa".

Această idee a experienței religioase, care reflectă, fără îndoială, educația pietistă antică a

Schleiermacher, și pare a fi radical alternativă proiectului kantian de readucere a religiei în limitele rațiunii, își are, așadar, accentul central în sentimentul dependenței finitului de infinit. Este conștientizarea propriilor limitări, a apartenenței la imensitatea universului din care facem parte , a propriei pasivități docile (dependență) sub acțiunea sa vivificatoare; această conștientizare este cea care face din om o ființă religioasă. Din acest motiv, Schleiermacher vede esența religiei într-o intuiție care, așa cum învăța Kant, este o cunoaștere pasivă și în același timp imediată, în care omul este ca și cum ar fi dominat de o putere care îl domină și de care acționează.

Dar de ce se simte omul dependent în situația religioasă? Ce este mai corect înțeles prin univers și prin infinit? Ce se ascunde în puterea care plasează omul într-o stare de pasivitate infantilă? Nu este oare Dumnezeu? Răspunsul lui Schleiermacher lasă puține îndoieli cu privire la tendința panteistă care pătrunde în cartea [L1,1] influența panteistă a lui Spinoza, el

El susține că nu este sigur de un Dumnezeu care există înainte și în afara lumii, despre care, ca să spunem așa, nu are nimic de-a face cu religia . „Dumnezeu nu poate apărea în religie decât ca agent” și, ca atare, nu poate fi separat de lume în niciun fel. Prin urmare, universul este cel care se revelează ca referent divin al omului religios; divinitatea este cea care, fiind infinitul care pătrunde în toate lucrurile și constituie totalitatea lor, nu tolerează atribuții antropomorfe.

Nu putem, așadar, atribui acestui Dumnezeu-Univers nici personalitatea, nici libertatea înțeleasă ca liber arbitru opus necesității, nici vreo altă caracteristică referibilă categoriilor noastre umane, întrucât aceasta, pe lângă negarea infinității lui Dumnezeu, ar însemna înlocuirea imediatității pre-categorice a sentimentului religios cu filozofiile teologiei și metafizicii.

Aceasta ne permite să înțelegem acele pagini din *Discursuri* în care Schleiermacher relativizează ideea de Dumnezeu și, fără prejudecăți, argumentează împotriva credinței că „fără Dumnezeu nu există religie”, că „o religie fără Dumnezeu poate fi mai bună decât una cu Dumnezeu” și că oamenii cu adevărat religioși „au văzut întotdeauna cu mare liniște ceea ce se numește de obicei ateism și a existat întotdeauna ceva care li s-a părut mai nereligios decât ateismul”. Pe scurt, „Dumnezeu în religie nu este totul, ci o parte, iar universul este mai mult decât Dumnezeu”. Aceasta înseamnă că esența religiei este sentimentul de conectare la univers și la Dumnezeu doar ca viață divină în univers.

Schleiermacher susține la fel de lipsit de prejudecăți că ideea comună a nemuririi, înțeleasă ca continuarea existenței finite dincolo de moarte, departe de a fi cerută de religie, este contrară spiritului acesteia, deoarece este un semn al refuzului oamenilor de a se ridica deasupra propriei umanități, acceptând să se identifice cu infinitatea universului. Împotriva celor care „nu vor să fie altceva decât ei înșiși și sunt preocupați cu îngrijorare de individualitatea lor”, Schleiermacher scrie:

„A deveni una cu infinitul, aflându-te în mijlocul finitului; a fi etern într-o clipă, aceasta este nemurirea religiei.”

O nemurire, așadar, care nu este supraviețuire eternă dincolo de moarte, durată infinită, ci mai degrabă participare, la această viață și în orice moment al timpului, la viața infinită a universului.

Este vorba, după cum se poate observa, de o religiozitate complet străină de orice tentație ascetică și anti-lumească, mai degrabă împăcată cu afirmarea deplină a valorilor vieții, cărora, departe de ideea kantiană a răului radical, Schleiermacher le recunoaște calitatea divină. Și aici, probabil, se află motivul apărării, la prima vedere paradoxale, pe care se spune că predicatorul și teologul Schleiermacher ar fi făcut-o , în *Scrisorile intime despre „Lucinda” lui F. Schlegel* din 1800, a concepției lipsite de prejudecăți a lui Schlegel despre iubirea dintre bărbat și femeie (vezi SECȚIUNEA 3), divină în senzualitatea sa însăși pământească.

Deși, pe de o parte, este incontestabil că în această filozofie a religiei este prezentă influența unei componente panteiste care amintește, dincolo de Spinoza, de tradiția mistică germană, pe de altă parte, pentru a contrasta cu aceeași influență, o

Singolarità dell'esperienza religiosa



Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, într-un desen (1808) de anonim.

O insistență puternică asupra sublinierii individualității - experienței religioase. Spre deosebire, încă o dată, de metafizică și morală, care privilegiază universalitatea impersonală a rațiunii și îi subordonează individul, religia, tocmai pentru că este intuiție, se dezvăluie ca o experiență eminent individuală , o relație directă a individului cu infinitul, o diferență care refuză să fie ștearsă în domeniul abstract al universalității. Și tocmai pentru că este singulară, nicio experiență religioasă nu poate pretinde că epuizează toate potențialitățile religiei:

„Intuiția este și rămâne întotdeauna ceva particular și separat; este o percepție imediată și nimic altceva; a aduna intuițiile individuale și a le compune într-un întreg nu este... treaba simțirii...".

Prin urmare

„Fiecare trebuie să știe că religia sa este doar o parte a întregii religii, că asupra acelorași obiecte care îl frapează din punct de vedere religios există opinii la fel de pioase ca ale sale, și totuși complet diferite, și că din alte elemente ale religiei derivă intuiții și sentimente pentru care poate îi lipsește complet sensibilitatea."

Prin urmare, atitudinea fiecăruia trebuie să fie tolerantă față de experiența religioasă a celorlalți și a fiecărei religii față de celelalte.

cele din urmă, în această filosofie schleiermacheriană a religiei, important este locul atribuit „acelor dogme și doctrine care sunt în mod obișnuit prezentate drept conținut al religiei ". După cum s-a mai spus, Schleiermacher respinge atât dogmatismul ecleziastic, cât și raționalismul iluminist. Împotriva acestuia din urmă, trebuie scoase la iveală dogmele și doctrinele conform cărora religia nu poate decât să fie determinată în concretețea existenței istorice și , prin urmare , să ia forma unui cult și a unui sistem specific de credințe: ideea unei religii naturale este abstractă și ireală. Aceasta nu înseamnă , însă, că esența religiei poate fi redusă la obiectivitatea și fixitatea dogmelor, cultelor și scripturilor la care se referă diversele organizații religioase.

Dogmele și doctrinele nu sunt altceva decât „ formulări abstracte ale intuițiilor religioase" sau „reflecții libere asupra creațiilor originale ale sentimentului religios " și, ca atare, nu pot lua locul acelui sentiment, din care sunt cristalizări ale „miracolului" pentru moarte , decât prin reducerea experienței religioase la superstiții bigote și fanatism intolerant . Ceea ce, de exemplu, religiile ecleziastice - numesc „miracol", pretinzând că îi stabilesc identitatea și caracteristicile, nu este altceva decât expresia fetișizată a ceea ce, în imediata viață religioasă , este experimentat ca semn și indicație a relației finitului cu infinitul. Schleiermacher spune:

„Cu cât ai fi mai religios, cu atât ai vedea mai multe miracole peste tot; iar toate disputele care se poartă de ambele părți despre anumite fapte particulare pentru a vedea dacă merită să fie numite miracole, nu-mi dau decât impresia dureroasă a sărăciei și meschinăriei sentimentului religios al celor care se ceartă."

Aceleași scripturi, care au o importanță atât de mare în religia luterană bibliocentrică, sunt reduse , atunci când pretind a fi valabile în sine, la documente semnificative doar pentru „mizerabilii repetitori " ai „unei cărți moarte" :

„Fiecare carte sacră este pur și simplu un mausoleu al religiei, un monument care amintește de existența unui mare spirit care acum nu mai este printre noi; căci dacă ar fi încă în viață și activ, cum ar putea atribui o valoare atât de mare literelor moarte ale unei astfel de cărți, care nu poate fi decât o imagine slabă a sa? Nu cel care crede într-o carte sacră are religie, ci cel care nu are nevoie de una și care ar putea chiar să-și creeze una el însuși."

Aceasta reconfirmă caracterul eminamente individual al religiei, ea fiind o expresie a creativității individului, care stă la baza formelor obiective ale vieții religioase, dar le și depășește continuu, rupându-le fixitatea lipsită de viață.

Această accentuare puternică a individualității experienței religioase nu înseamnă, totuși, că Schleiermacher respinge dimensiunea comunității. Dimpotrivă, el este convins că „documentele" obiective în care este fixată experiența individuală cer să fie retrăite și reinterpretate de alți indivizi , stabilind astfel o legătură internă între oameni, apartenența lor la o singură „biserică vie". Ea nu se identifică cu niciuna dintre bisericile confesionale, care pretind că epuizează infinitatea religiei în ele însele, ci este mai degrabă un fel de integrare reciprocă superioară.

Referirea insistentă la puterea creatoare a subiectivității religioase conferă filosofiei religiei a lui Schleiermacher o inspirație romantică și îl înclină să sesizeze afinitatea religiei cu estetica artistului, tocmai pentru că aceasta se bazează pe sentiment. Există, însă, o diferență semnificativă între sentimentul religios și sentimentul estetic , pe care Schleiermacher o subliniază, distanțându-se foarte mult de Novalis și F. Schlegel, precum și de estetismul lor. În timp ce la acești doi scriitori romantici, sentimentul religios și sentimentul estetic au ajuns să se întâlnească și să se contopească în aceeași exaltare a subiectivității infinite a sinelui, căreia însăși realitatea universului i se atribuie cumva; Schleiermacher, dimpotrivă, deși centrează religia pe sentiment și, prin urmare, la fel ca arta , pe o dimensiune subiectivă, descoperă în ea experiența finitudinii radicale a sinelui, revelată prin dependența sa de infinitatea universului. Sentimentul de omnipotență magică cu care se mândrește sinele novalisaian...

conștiința umilă și pioasă a propriei pasivități a omului lui Schleiermacher este opusă,

Ideile religioase heterodoxe ale lui Schleiermacher, confirmate în *Monologurile din 1800* , i-au îngreunat curând relațiile cu autoritățile ecleziastice, forțându-l să părăsească Berlinul și să-și continue activitatea de predicare în altă parte. Între timp, prietenia sa cu F. Schlegel se răcea, ca urmare a simpatiei crescânde a prietenului său pentru catolicism . În acești ani (1802-1803) s-a dedicat traducerii lui Platon și a compus *Schițele unei critici a moralei până în zilele noastre.*

Schleiermacher aduce o critică puternică eticii kantiene, pe care o acuză romantic că sacrifică concretețea, istoricitatea și individualitatea motivelor acțiunii umane și, prin urmare, dezvoltarea morală a personalității, universalității abstracte a datoriei raționale kantiene. Raționalismului kantien și eticii sale a îndatoririlor (și, prin urmare, și lui Fichte, care doar a dezvoltat-o), el opune o etică a „bunurilor", pe care o va elabora în special în scrierile sale ulterioare. Aceasta se bazează pe convingerea că experiența morală necesită o unitate progresivă a rațiunii și naturii, întruchiparea valorilor raționale în determinările concret istorice care au țesut viața umană. Bunurile sunt tocmai organizațiile în care realitatea individului este unificată, fără a se pierde pe sine, cu cea a celorlalți, de la familie la stat, de la școală la biserică. În acest fel , viața morală, în loc să se prezinte ca o aspirație sterilă către un ideal niciodată destinat să fie realizat , se configurează ca o activitate care pornește întotdeauna de la valori etice deja realizate istoric, pe care are sarcina de a le îmbogăți tot mai mult.

În 1804, Schleiermacher a fost numit profesor de teologie la Universitatea din Halle, unde a predat până în 1806, când invazia lui Napoleon l-a forțat să fugă la Berlin. Acolo, și-a împărțit viața între predicare și inspirarea, împreună cu Fichte, a mișcării naționale germane . Când universitatea a fost fondată în 1810, a fost chemat să predea acolo ca decan al facultății de teologie. Până la moartea sa, survenită în 1834, a desfășurat o activitate intensă și de lungă durată de studiu și organizare culturală, privit cu suspiciune de guvernul prusac pentru ideile sale religioase nonconformiste și simpatiile sale exprimate pentru constituționalismul liberal.



Viandante sul mare di nebbia, *di Caspar David Friedrich.*

Deja în anii petrecuți la Halle, apoi la Berlin, Schleiermacher își întruchipa sistematic doctrinele filosofice și teologice în scrieri importante, în special în lucrarea „ *Credința creștină”* din 1821-1822. Comparativ cu radicalismul tineresc din *„Discursuri”* , el și- a schimbat treptat ideile, în special în ceea ce privește două chestiuni importante: relația dintre Dumnezeu și univers și valoarea care trebuie atribuită, în viața religioasă, dogmelor, scripturilor și simbolurilor de credință.

Dacă, în ceea ce privește primul punct, Schleier -Macher pare să-și atenueze spinozismul original și să accentueze progresiv transcendența lui Dumnezeu, cu o accentuare consecventă mai mare pe preeminența creștinismului , pe de altă parte apar variații și mai semnificative. În timp ce rămâne confirmată convingerea că formele obiective ale religiei pierd valoare atunci când pretind că o au independent de experiența religioasă vie, ele nu mai sunt vorbite în termeni negativi, ca și cum ar fi documente care înregistrează slab și complet inadecvat bogăția subiectivă a vieții religioase și care, prin urmare , sunt destinate să fie rapid depășite de experiența individuală mereu reînnoită. Acum, Schleiermacher lasă deoparte această atitudine și ajunge să considere dogmele și scripturile expresii esențiale ale sentimentului religios, cristalizările sale, da, dar nu lipsite de viață și inerte atunci când știm să citim sensul depus în ele și nu distrus, și ne întoarcem la experiența vitală care le-a produs.

Această reevaluare a „operelor” și a necesității de a înțelege mesajul conținut în ele este foarte importantă, deoarece explicită și întărește o problematică din gândirea lui Schleiermacher, ceea ce face din acest teolog german precursorul hermeticii filosofice a secolului nostru.

5.2 .

Hermeneutul

ermeneutica rappresentava, fin dalla antica filosofia greca, l’arte o tecnica dell’interpretazione. Nella tradizione cristiana essa era stata fi-

Dacă avea ca scop înțelegerea textelor biblice, și ÀÈ2J, de aceea și Schleiermacher îl folosise inițial. Mai mult, în gândirea sa, începând cu *Discursurile despre religie,* erau prezente premisele pentru o generalizare a utilizării sale și, mai ales, pentru validarea sa teoretică și filosofică.

Dacă viața spirituală a omului este centrată pe individualitatea sa și aceasta este structurată ca o relație între finit și infinit, între particular și universal ; dacă, dimpotrivă, individul nu poate decât să exprime [această] relație cu infinitul și universalul - adică cu adevăr, în istoricitatea „operelor ” (texte, doctrine, simboluri și orice altă formă de limbaj), iar acestea constituie un mesaj pentru alte ființe umane; atunci devine necesar ca fiecare să se angajeze în interpretarea discursului pentru alții, iar hermeneutica se dezvăluie ca o operațiune constitutivă a vieții umane însăși, încă de la începuturile sale. „Fiecare copil”, spune elocvent Schleiermacher , „învață sensul cuvintelor doar prin hermeneutică”.

Ceea ce face posibilă și în același timp necesară « searte » este faptul că «textul» care trebuie interpretat nu este nici atât de străin încât să fie impenetrabil, nici **hermeneutica** [atât] de ··· astfel încât să pară imediat inteligibil. Nu străin, pentru că există ceva comun între vorbitor și ascultător: apartenența la o umanitate comună, adică relația imediată comună cu infinitul. Nu atât de familiar, pentru că:

a. fiecare individ, asemenea monadei leibniziane, este o perspectivă deschisă asupra infinitului, absolut individuală și, prin urmare, inconfundabilă față de celelalte;

b. „Documentul” care trebuie interpretat are o istoricitate proprie, diferită de cea în care se situează interpretul, care, prin urmare, trebuie să se transfere în situația autorului documentului, să-l retrăiască în singularitatea sa inconfundabilă și, în același timp, să-l reconstruiască în epoca căreia îi aparține, până la punctul de a-l înțelege „mai întâi la fel de bine și apoi mai bine decât autorul său”.

Aceasta, însă, nu înseamnă dislocarea interpretului de propriul timp. Acest lucru, pe lângă faptul că este imposibil, întrucât actul hermeneutic este și condiționat istoric, ar însemna uitarea faptului că fiecare text, departe de a-și epuiza sensul în orizontul propriului timp, îl prelungește în reinterpretarea făcută de interpreții săi, care, retrăindu-l, îl reînțeleg în propriul timp.

Hermeneutica, așa cum o interpretează Schleiermacher , se dezvăluie așadar ca un proces în care opera individuală și epoca istorică, autorul și interpretul, se află într-o relație de determinare reciprocă, niciodată destinată să se încheie în cunoașterea totală: nicio singularitate, nicio „operă”, nicio epocă nu poate, de fapt, pretinde că epuizează în sine infinitul, universalul, adevărul.

6 .

Hölderlin (1770-1843): dal sogno giacobino alla follia

Romantic, din care se găsesc urme în viziunea panteistă asupra



Non è facile collocare nel panorama della cultura tedesca della fine del secolo la solitaria personalità di questo grande poeta, la cui opera non è senza influenza sugli sviluppi della filosofia idealistica postfichtiana. Non estraneo al clima

naturii

și în idealizarea lumii grecești antice, nu a avut relații cu cercul de la Jena și Berlin, de care s-a despărțit, mai ales, prin fidelitatea pe care a menținut-o, până la sfârșitul vieții sale conștiente, și printre alți câțiva intelectuali germani ai vremii, idealurilor sale iacobine, chiar și după dezamăgirea evenimentelor revoluționare și a primilor ani napoleonieni.

În timp ce scriitori precum F. Schlegel și Novalis înlocuiesc mitul Eladei cu redescoperirea creștinismului și a Evului Mediu, cu adoptarea consecventă a unor orientări ideologice menite să restabilească „ rânduielile antice, sacre” ale societății creștine, Hölderlin scapă de „reacția romantică”, refuză să „vină la Pattic” în prezent și continuă să trăiască, în nostalgia frumuseții și armoniei divine a Greciei antice, visul unei răsturnări radicale a societății, capabilă să reînnoiască acea armonie și acea frumusețe. Va muri din cauza acestui vis, într-un fel, dacă este adevărat că nebunia căreia îi va cădea pradă, la puțin peste treizeci de ani, poate apărea ca rezultatul fatal al „prematurității” sale, al eșecului său.

aduce cu alții, curând îl condamnă la izolare. Personalitatea puternică a lui Schiller îl apasă, idealizarea

Fichteanismul, atât de puțin sensibil la farmecele naturii , îl respinge; puțini îi observă primele eforturi poetice. El fuge din Jena, refugiindu-se, așa cum se va întoarce adesea, în casa mamei sale, de

mento di «giacobino in ritardo».

La solitudine, del resto, prima che la pazzia, è la compagna della sua vita. Nato nel 1770, a Lauffen, piccolo villaggio svevo del Württenberg, **Friedrich Hölderlin** entra a diciotto anni allo Stift di Tubinga, il maggiore seminario luterano della Germania, ove venivano preparati i pastori protestanti. Qui egli stringe amicizia con Hegel e Schelling, infiammandosi di entusiasmo all’annuncio delle prime vicende rivoluzionarie francesi, reagisce alle angustie disciplinari e lonaggio culturali dell’ambiente, appassionandosi alla let- soiitario tura dei poeti moderni, in particolare di Schiller, e dei grandi filosofi, da Platone a Rousseau, da Spinoza e Leibniz a Kant. Conclusi gli studi teologici nel 1793, rifiuta, in coerenza con la propria avversione al cristianesimo intellettualistico della teologia e con le proprie idee politiche, la carriera ecclesiastica, e cerca vanamente, nella precaria attività di precettore privato, di costruire la propria vita. Nel 1794 è a Jena ove conosce Fichte, subisce il fascino di Schiller, spera inutilmente in un incarico di insegnamento.

Un’acuta sensibilità, che lo rende fragile nei rap-

care nu se va putea desprinde niciodată.

În 1796, a avut loc evenimentul decisiv din viața sa: în calitate de tutore în casa din Frankfurt a bancherului Gontard, s-a îndrăgostit de tânăra sa soție, Suzette, care în curând a devenit Diotima sa, așa cum avea să o numească întotdeauna. Ea, o femeie sensibilă, cultă și frumoasă , i-a dat poetului sentimentul propriei valori ; ea i-a apărut ca întruchiparea armoniei serene a grecității. Dar a fost o iubire la fel de intimă și profundă pe cât de nepotrivită pentru a sfida testele realizării concrete. Curând, - sentimentul lui Hölderlin de a trebui să urmeze destinul vocației sale poetice și atracția instinctului său moral i-au condus pe cei doi tineri la o despărțire dureroasă.

Hölderlin publicase deja prima parte a *operei Hyperion sau Pustnicul în Grecia* în 1797 , urmată de a doua în 1799, trimisă lui Diotima-Suzette cu dedicația: „Cui dacă nu ție?”. Este un roman autobiografic, plasat în secolul al XVIII-lea, în care protagonistul, Hyperion -Hölderlin, ia parte la insurecția greacă împotriva turcilor, în speranța de a vedea spiritul libertății și „**întoarcerea** armoniei originale a Greciei antice” renascându-se printre compatrioții săi. Dar, în **fața** jafurilor și masacrelor la care se abandonează rebelii, descurajați de posibilitatea de a-și „construi Elizeul cu o bandă de asasini”, disperați de moartea Diotimei sale, Hyperion se refugiază în Germania . Și aici însă descoperă că germanii sunt pradă unei „barbarii” impie, uituci de armonia divină a naturii și disperă să poată aprinde în ei flacăra revoluției, dorită ca „întoarcerea zeilor”, zorii unei noi epoci de aur pentru umanitate.

Revenind la tema, atât de dragă lui Schiller, a frumuseții ca „integrare” umană și a „fran- , , .

cuiva ” suferită de omenirea modernă , Hyperion - Holderlin descrie „devastarea” care desfigurează chipul omului german al timpului său:

> „...Nu-mi pot imagina un popor mai sfâșiat decât germanii. Vedeți muncitori, dar nu bărbați, gânditori, dar nu bărbați... stăpâni și servitori, tineri și oameni calmi, dar nu bărbați; nu este totul ca un câmp de luptă, unde mâinile, brațele și membrele mutilate de tot felul zac în harababură, în timp ce sângele vital, vărsat, picură în nisip?”

Nu există nicio îndoială că rezonează aici, exprimat cu siguranță printr-un limbaj romantic, naiv de tot felul.

analiză socială și economică, o denunțare dură a societății burgheze și a diviziunii sociale a muncii, care chiar și în Germania apărea timid odată cu prima dezvoltare industrială. În Hyperion nu mai există nicio urmă a acelei justificări, în numele intereselor muncii divizate , pe care Schiller însuși o oferise (vezi lacuna 4 , PAR. 4). Respingerea prezentului este totală, iar degradarea omului în mizeria muncii clasei muncitoare este resimțită ca „ absența zeilor ”, ca în acest pasaj dintr-una dintre cele mai frumoase poezii ale lui Hölderlin , *Arhipelagul* din 1800:

> «Dar vai, urmașii noștri rătăcesc în noapte, trăiesc ca în Hades/ fără Divin... /... fiecare în vacarmul atelierului / nu se aude decât pe sine, iar brutele muncesc din greu/ cu un braț puternic, ros, nedormite, dar mereu, dar mereu/ sudoarea nenorocilor rămâne sterilă precum Furiile».

Lui Hyperion-Hölderlin, confruntat cu o realitate atât de inumană sau cu ° » Lisa " sub ° „ iluzie istorică” atât de incurabilă în natură , nu -i mai rămâne decât să se refugieze în frumusețea divină a naturii și să găsească în ea pacea și armonia pe care oamenii le-au căutat în zadar departe de ea:

> „O, suflete! O, suflete! frumusețe a lumii! tu, fiere indestructibilă! tu, fermecătoare! cu tinerețea ta veșnică! exiști; ce este, atunci, moartea și toată durerea oamenilor? Ah! câte cuvinte deșarte au inventat oamenii străini... Asemenea certurilor dintre îndrăgostiți sunt și discordiile lumii, împăcarea este în însăși discordia și tot ce este separat se reunește. Venele pornesc din inimă și se întorc la inimă și totul este o viață veșnică, arzătoare.”

Există aici o intuiție panteistă, animistă a lumii, un sentiment al apartenenței fiecărui lucru în parte la unul-tot, prin care Hölderlin va avea o oarecare influență asupra celor doi vechi prieteni din Tübingen, atât asupra filosofiei naturii a lui Schelling, cât și asupra primelor exerciții dialectice ale tânărului Hegel, pe care Hölderlin are ocazia să-l întâlnească frecvent, între 1796 și 1797 , la Frankfurt. Elaborarea dialectică pe care [no-all Hegel] Frankfurt o realizează pe baza ideii de totalitate (vezi CAP. 7, PAR. 3), prezintă unele afinități cu tema, pe care Hölderlin o preia de la anticul Heraclit, a „Unului care se distinge în sine”.

În *Moartea lui Empedocle,* fragment dintr-o tragedie compusă între 1797 și 1799, Hölderlin se identifică aproape cu anticul filosof-profet și cu sacrificiul pe care acesta îl face din viața sa, aruncându-se în focurile Etnei, pentru ca omenirea să se poată regenera în sfârșit. Programul de reformă comunitară a societății umane enunțat de Empedocle poate părea uneori inspirat de idealurile revoluționare ale lui Babeuf.

În 1802, poetul a aflat de moartea Suzettei. La scurt timp după aceea, au apărut primele simptome ale nebuniei, în a cărei întuneric Hölderlin avea să se scufunde pentru totdeauna. Avea să trăiască mult timp, până în 1843, izolat într-un turn de la Stift din Tübingen, unde fusese un tânăr student. Acesta a fost ultimul său vers conștient: „Acum nu sunt nimic , nu mai iubesc viața”.

La pittura romantica tedesca

Aspar David Friedrich (1774-1840) și Philip Otto Runge (1777-1810) sunt cei mai mari doi pictori romantici germani, cărora le datorăm elaborarea picturală a intuiției romantice despre natură și relația omului cu aceasta. Friedrich, născut în 1774 în Pomerania, pe atunci încă suedez, după formarea sa artistică la Academia de Artă din Copenhaga, s-a mutat la Dresda în 1798, unde a întâlnit reprezentanți ai mișcării romantice, de la frații Schlegel la Novalis și Tieck. Stabilindu-se în acest oraș, în anii următori, și în special în perioada cuprinsă între 1808 și 1835, își va exprima cele mai înalte abilități creative, în strânsă prietenie cu artiști și oameni de știință.

romantici, come Otto Runge, Tieck, Kleist e Gottfried Heinrich Schubert, studioso dei fenomeni del magnetismo e del sogno.
Friedrich è il maggior paesaggista dell'ottocento tedesco. Nei suoi paesaggi dagli sconfinati orizzonti, la figura umana è rappresentata in tutta la sua finitudine, come immersa nella arcana profondità della natura, sopraffatta dalla sua immensità e illimitatezza. Un tema ricorrente in molte sue rappresentazioni è costituito dalla raffigurazione di solitarie figure, perdute nella contemplazione della natura, ritratte di spalle, come ad evitare che trattengano su di sé l'attenzione del riguardante, .che anzi corre, attraverso il loro sguardo invisibile, incontro all'estrema lontananza dell'orizzonte. Esempi mirabili di questa


1

1, 2 Stânci ale insulei Rügen *și* Doi bărbați contemplând Luna, *de Caspar David Friedrich.*

situazione sono *Due uomini in riva al mare, al tramonto* del 1807, oppure *Monaco in riva al mare* del 1808-09. Nelle tele di Friedrich la natura è vissuta come unità cosmica in cui è dato cogliere il senso di una presenza divina, come di un'anima universale e onnipresente che avvolge tutte le cose e insieme è interna ad ognuna di esse. E l'artista lì, a rubare alla natura il suo divino - segreto, nascosto in ciascuna cosa, in quell'albero, come in ognuno dei suoi rami e delle sue foglie. Ad un amico, cui un giorno illustrava uno studio di cespugli e di canne, Friedrich ebbe a dire: «Dio è ovunque, anche in un granello di sabbia. Qui l'ho rappresentato nelle canne». La fusione di spirito e natura, aspirazione suprema dell'anima romantica, il sentimento della solitudine umana nella solitudine della natura si traducono nell'accento quasi surreale di una visione interiore che si confonde con la realtà. Si veda il *Paesaggio montano con arcobaleno* del 1809, *La croce sulla montagna* del 1811,o *Uomo e donna in contemplazione della luna* del 1818.

Anche Runge, l'altro grande pittore romantico, nato nel 1777, si formò all'accademia di Copenhagen e anche lui fu in contatto con gli scrittori romantici raccolti intorno a Friedrich Schlegel. A Dresda fu in amicizia con Friedrich dal 1801 al 1804, per trasferirsi poi ad Amburgo dove visse fino alla morte nel 1810.

Nella sua pittura è particolarmente evidente la tendenza, tipica del romanticismo anche letterario, a unificare nella produzione di un medesimo effetto tutte le arti. Lui stesso dichiara che lo spettatore delle sue opere dovrebbe contemplarle ascoltando insieme musica e poesia. In effetti, l'uso che egli fa del colore e i delicati arabeschi di fiori simbolici che spesso decorano le sue composizioni suscitano un senso di grande musicalità.

Anche nella pittura di Runge come in quella di Friedrich è dominante l'aspirazione all'intima unione con la natura, che da lui è vissuta, peraltro, come bisogno di restituirsi all'innocenza e alla purezza dell'infanzia. Il gusto per l'allegoria e le astrazioni simboliche, attraverso le quali egli si sforza di esprimere i suoi sogni e le sue idee a volte intellettualisticamente complicate, fa pensare a William Blake (poeta e pittore inglese dell'epoca), con il quale Runge ha qualche contatto e alla cui influenza non è insensibile. La sua opera più significativa, che doveva essere interrotta dalla morte, è costituita da una serie di quadretti dedicati alla rappresentazione delle diverse ore del giorno. In essi si esprime con accesa fantasia un'ispirazione che ricorda, oltre che Blake, le magiche visioni novalisiane, e alla quale si è rifatto Tieck nelle sue novelle. Anche la pittura, dunque, come la filosofia, la poesia e la stessa scienza romantica tedesca (v. cap. 6, scheda: *Elettricità, galvanismo, chimismo),* contribuisce a riannodare i legami della cultura tedesca con quell'intuizione magica e simbolica della natura che era stata caratteristica della tradizione rinascimentale.



2

Romantismul german

În timpul conferinței de la Dresda din 1798, cei doi Schlegel, împreună cu Karoline, Novalis și Schelling, au frecventat asiduu galeria de artă a orașului. După o vizită inițială la secțiunea de sculptură clasică, au ajuns să se dedice exclusiv studiului picturii, și în special picturii religioase din secolul al XVI-lea.

Această conversie de la sculptură, arta favorizată de clasicismul winckelmannian, la pictură marchează trecerea către gustul și estetica romantică. Pictura, de fapt, spre deosebire de sculptură, care pune accentul pe perfecțiunea rațională a formei, apare ca arta „modernă" prin excelență, liberă de constrângerile regulilor rațiunii, o expresie imediată și irațională a prezenței divinului.

Într-adevăr, grupul romantic din Dresda a fost puternic influențat de ideile unui scriitor recent decedat, pe care F. Schlegel, întâlnindu-l la Berlin, îl descria drept fondatorul unei noi școli de artă. Și, într-adevăr, Wackenroder - și acesta este el - poate fi considerat adevăratul fondator al romantismului german. El a fost primul care a afirmat natura religioasă a artei, primatul picturii și muzicii asupra poeziei, care era încă prea strâns legată, prin cuvinte, de rațiune; el a fost cel care a redescoperit arta catolică a Evului Mediu; iar însăși arta germană a secolului al XVI-lea, în special Dürer, pe care tânărul sturmerian Goethe îl iubise deja, a fost restaurată de Wackenroder la o sensibilitate modernă.

Oricine dorește să se familiarizeze cu acest om de litere, care reprezintă un punct de cotitură în istoria esteticii germane și moderne, poate citi despre el în Mittner, *Storia della letteratura tedesca. Dal pietismo al romanticismo,* cit., pp. 737-751. Printre scrierile sale (Wackenroder, *Scritti di poesia e di estetica,* Sansoni, Florența 1967) merită citite: *La visione di Raffaello,* pp. 3-8 și gli scritti sulla musica, pp. 111-171. Vezi și introducerea perspicace, editată de B. Lec Chi, care deschide această colecție de lucrări Sansoni.

G. Lukács (vezi cap. 24**, par. 5.4), în diverse pasaje din critica sa literară dedicată literaturii moderne, propune o interpretare a locului lui Hölderlin în aceasta, pe care am ținut-o cont la schițarea figurii sale. El este cel care vede în acest poet-filosof german un „iacobin târziu", asupra căruia realitatea postrevoluționară a afectat atât crud, cât și profund.

Ar putea fi interesant să examinăm relațiile pe care Lukács le stabilește între Hölderlin, ținând cont tocmai de „intempestivitatea sa istorică", și alți mari scriitori europeni, precum Stendhal sau Shelley, care se aflau și ei în conflict, datorită aspirațiilor lor „revoluționare", cu epoca în care trăiau, între revoluție și restaurație. Despre Stendhal, Lukács are în vedere în special romanul său *Roșu și negru* (1830), în care protagonistul, Julien Sorel, își sfârșește viața pe eșafod, urlându-și disprețul pentru josnica societate franceză postrevoluționară. Cât despre Shelley, întreaga sa producție poetică, de la opera sa de tinerețe *Regina Mab* (1812-13) până la ultimele sale compoziții poetice, precum *Masca Anarhiei,* scrisă sub impresia masacrului de la Peterloo din 1819, vibrează cu un impuls rebel față de instituțiile politice, religioase și economice ale Angliei vremii.

Câteva dintre scrierile lui Lukàcs, din care ne putem inspira pentru un studiu mai aprofundat al acestei teme, ar putea fi scurtul eseu despre *Hyperionul lui Hölderlin* în *Goethe și vremea sa,* Einaudi, Torino 1978, și *Polemica dintre Balzac și Stendhal,* în *Eseuri despre realism,* Einaudi, Torino 1950. ■

Capitolul **6**

Schelling (1775-1854): o filozofie în curs de dezvoltare

1 .

Caracteristici și faze ale filosofiei lui Schelling


itinerario filosofico di Schelling è profondamente diverso da quello percorso da Fichte: se questi per tutta la sua vita si era sforzato di perfezionare l'esposizione sistematica di un unico pensiero, Schelling rinnova incessante

mente non solo le proprie idee ma anche i problemi della propria indagine, mutando anche radicalmente e più volte la sistemazione del proprio pensiero. Aperto a vasti interessi e gran assimilatore di idee, egli utilizza, lungo una vicenda culturale di più di sessant'anni, un ricchissimo materiale culturale, da Rousseau a Herder, da Kant e Fichte a Goethe, Schiller e i romantici, da Spinoza e Leibniz a Platone e Plotino, dalla mitologia antica alla teologia e mistica cristiana.

Schelling è stato a lungo considerato il «Proteo dell'idealismo tedesco», quasi la straordinaria ricchezza di sviluppi della sua meditazione derivasse da una disinvolta capacità di camaleontiche metamorfo-si, nel cui succedersi andrebbe smarrito ogni elemento di coerenza e di continuità.

In realtà, nonostante le numerose svolte e perfino le contraddizioni che segnano l'accidentato tragitto schellinghiano, esso è fedele ad una propria ispirazione di fondo che ne garantisce, pur attraverso i t rinnovamenti più audaci, coerenza e unità. La Lassoluto: ricerca, r affermazione e la conoscenza dell asso- termhJe (|ena luto: questo il tema in cui quell'ispirazione si filosofia riconosce, e che accompagna la lunga e travaglia- schellinghiana ta avventura intellettuale di Schelling. Essa può essere ricostruita attraverso la distinzione di diversi periodi, cui ci affideremo nella nostra esposizione:

a. gli scritti giovanili «fichtiani» (1794-97)
b. la filosofia della natura (1797-99)
c. l'idealismo trascendentale (1800)
d. il sistema dell'identità (1801-04)
e. la filosofia della libertà (1804-10)
f. la filosofia positiva (1815-54).

2. ... .

Student la Tübingen. Fichtismul tineresc. Schelling și politica.

ssa **Ilhelm Friedrich Joseph Schelling** s-a născut în 1775 în Leonberg, un oraș șvab din Württemberg. Tatăl său a fost un pastor protestant devotat și cultivat, teolog și expert în critică biblică, un profund expert în limbi semitice, un om afectuos și preocupat de educația copiilor săi. Schelling a avut o copilărie fericită, hrănită de afecțiune și evlavie religioasă sinceră și stimulată intelectual de mediul familial cultivat . Foarte precoce, își terminase deja studiile secundare la vârsta de cincisprezece ani și, în 1790, a fost admis, în ciuda vârstei sale, la seminarul din Tübingen, unde a studiat filosofia și teologia timp de cinci ani.

Coleg de studiu cu Hölderlin și Hegel, a împărtășit entuziasmul lor pentru filosofia kantiană și Revoluția Franceză și, împreună cu aceștia, și-a exprimat nemulțumirea față de învățăturile oferite, care, deși solide și precise, erau legate de ortodoxia politică și religioasă și , prin urmare , incompatibile cu nevoile studenților familiarizați în mare parte cu ideile lui Rousseau, Kant, Goethe, Schiller și așa mai departe. Schelling a participat la demonstrațiile jubilante organizate în cadrul evenimentelor.

Marsilieza în germană .

Este adevărat, însă, că acesta a fost un entuziasm trecător: spre deosebire de Fichte, interesele filosofice ale lui Schelling nu erau întemeiate pe motivații practico-politice reale și s-a distanțat curând de evenimentele revoluției, în care vedea triumful sans-culoților și al despotismului. Ceea ce, în schimb, s-a consolidat în el din climatul acelor ani a fost revendicarea libertății și, în esență, libertatea filosofiei, respingerea dogmatismului și ortodoxiei teologilor din Tübingen, în numele unui raționalism filosofic care își găsea punctul de referință în Kant și Fichte.

Și relația cu acesta din urmă este experiența decisivă: în Fichte, pe care are ocazia să-l cunoască personal cu ocazia a două dintre aparițiile sale rapide, **este capabil** să ^ Ll ^' n 8 a ^el 1793 și 1794, *relația* lui Schelling **a ran ve j e CQ | u |** *CQn* | *a £) ottr j a știința* **a** încheiat definitiv discuțiile despre natura kantismului, odată cu afirmarea eului ca principiu necondiționat și absolut.

Scrierile care îi conturează idealismul fichtean din tinerețe mărturisesc ușurința și rapiditatea surprinzătoare cu care tânărul, la abia douăzeci de ani, a stăpânit construcția anevoioasă a lui Fichte: printre acestea se numără *Despre - posibilitatea unei forme de filosofie în general* (1794) și, mai important, Despre *eul ca principiu al filosofiei* (1795) și *Scrisori filozofice despre dogmatism și critică* (1795-96). Acestea nu sunt, așa cum credea toată lumea, inclusiv Fichte însuși, la vremea respectivă, textele unui adept fidel al idealismului lui Fichte, ci mai degrabă dezvăluie o originalitate marcată a „discipolului" care prefigurează deja evoluțiile viitoare ale gândirii sale.

În primul rând, este o lectură a lui Fichte în lumina filosofiei spinoziene descoperite recent de Schelling, într-atât încât filosofia lui Fichte se configurează ca un fel de „spinozism inversat ". Dacă pentru Fichte eul primului principiu era doar o abstracție filosofică ce servea deducției conștiinței finite, la Schelling el devine „singura substanță" bogată în toate determinările unui absolut real: unicitate, imutabilitate, eternitate.

Ambiția lui Schelling aici este deja de a transcende punctul de vedere finit – exemplul critic al kantismului este foarte slab la el – și de a dobândi cunoașterea absolutului. Într-o scrisoare către Hegel din 1795, el scrie:

«Între timp, am devenit spinozian... Pentru Spinoza, universul era totul, adică obiectul în opoziție absolută cu subiectul... Pentru mine, principiul cel mai înalt al oricărei filosofii este eul pur, absolut, adică eul... încă necondiționat de obiecte».

Dacă vorbim despre sinele finit, este vorba doar despre faptul că mișcarea sa constă în suprimarea propriei - temporalități și așezarea în eternitate, așa cum se spune într-o pagină din *Scrisorile filosofice.*

„cu toții posedăm o putere misterioasă, minunată de a ne smulge din mișcarea timpului și de a reintra în noi înșine, de a ne dezbrăca Sinele de tot ce-i vine din exterior și de a înțelege intuitiv eternul din noi înșine sub forma imuabilului".

În centrul discursului se află, așadar, tema intuiției intelectuale ca cunoaștere imediată a absolutului, ceea ce ne permite să măsurăm încă o dată distanța care deja îl separă pe Schelling de Fichte: în timp ce pentru acesta din urmă intuiția intelectuală nu este „un act complet al conștiinței" deoarece este inseparabilă de actele conștiinței finite, adică de intuiția sensibilă și de dimensiunea umană a timpului, pentru Schelling în schimb este un act care transcende timpul și are semnificația ontologică a intuiției teoretizate de Spinoza.

Faptul că acestea au avut o influență profundă asupra lui Schelling este și mai evident prin noutatea pe care o prezintă *Scrisorile filosofice* în ceea ce privește eseul „ *Despre eu".* Dacă în acesta din urmă absolutul și eul erau identificate , în *Scrisori,* care au apărut câteva luni mai târziu, Schelling depășește principiul subiectivității al lui Fichte și propune absolutul ca principiu trans-subiectiv și trans-obiectiv, ca un absolut pur în care determinările opuse ale subiectivului și obiectivului sunt rezolvate într-o unitate perfectă.

Prin urmare, există o modalitate foarte diferită de a înțelege relația dintre critică și dogmatism față de cea pe care Fichte o va aborda la scurt timp după aceea în prima sa *Introducere* din 1797. Schelling reevaluează cumva dogmatismul în raport cu critica, prezentându-le ca două sisteme opuse prin care sinele finit al omului tinde spre absolut ca identitate a subiectului și obiectului, uneori absolutizând obiectul cu dogmatismul, alteori absolutizând subiectul cu critica. Dar niciunul dintre sisteme nu reușește să exprime absolutul, tocmai pentru că se află dincolo de opoziția dintre subiect și obiect pe care se bazează ambele.

Alegerea dintre critică și dogmatism nu poate, așadar, să provină dintr-o motivație teoretică, ci doar dintr-un act practic de libertate prin care se optează fie pentru atitudinea de abandon a dogmatistului care aspiră la pacea anihilării în obiectul absolut , fie pentru atitudinea de luptă a criticului care caută absolutul în tensiunea subiectivă a propriei activități libere.

Criticismo e dogmatismo

Însă dincolo de alegere, care, pe lângă motivația etică fichteană, nu este străină, în ochii lui Schelling, de motivațiile gustului estetic, rămâne că:

„Dacă ambele sisteme consideră un principiu absolut ca punct culminant al cunoașterii umane, atunci acesta trebuie să fie și punctul de uniune pentru ambele sisteme. Căci

dacă în absolut încetează orice contradicție, atunci în el trebuie să înceteze și contradicția dintre diferite sisteme; sau mai degrabă, toate sistemele, ca sisteme contradictorii, trebuie să înceteze în el."

Între timp, în 1795, Schelling absolvise Stift-ul din Tübingen cu o licență în teologie. Ideile sale raționaliste, însă, nedorind să îmbrățișeze o carieră ecleziastică, l-au determinat, la fel ca Fichte și colegii săi mai mari, Hegel și Hölderlin , să devină profesor particular la o familie aristocratică. Între 1795 și 1798, și-a câștigat existența din această profesie , mai întâi la Stuttgart și apoi la Leipzig. Aceștia au fost ani de studiu intens, timp în care i-a întâlnit, trecând prin Weimar, pe Herder și Schiller și a dezvoltat primele schițe ale filosofiei sale naturale.

Înainte de a o examina, o scurtă menționare a două scrieri din 1796 - *Noua deducere a dreptului natural* și *Cel mai vechi program sistematic* - ne permite să reconstituim atitudinea politică a lui Schelling față de evenimentele și problemele vremii . El nu se mai așteaptă ca reînnoirea lumii să vină din Franța și, în plus , nu este interesat de perspectiva unei reforme individualiste a statului: dacă evenimentele politice ale libertății continuă să-l intereseze, este doar în măsura în care pot favoriza libertatea intelectuală a filosofului , în vederea creării unei „noi culturi". Chiar și asupra lui, așa cum am văzut, asupra multor altor intelectuali ai vremii, stagnarea situației germane își exercită influența, împingându-l spre atitudini individualiste, la care, de altfel, îl induce puternicul său simț al propriei individualități.

Noua *Deducție* exprimă o intensă încărcătură anarhică: spre deosebire de Fichte din *Misiunea savantului,* care insistase asupra destinului social al omului și a coordonării progresive a indivizilor în cadrul comunității, Schelling, contrar ideii lui Rousseau despre „corpul social", respinge orice formă de organizare, care, în opinia sa, este incompatibilă cu libertatea și individualitatea voinței, a cărei unică limită este libertatea altor voințe individuale. Singura legătură dintre oameni se reduce la cea a simplei coexistențe, în care libertatea se configurează ca posibilitatea de a face orice nu dăunează libertății celorlalți.

Dacă există, fără îndoială, un ecou al celor mai revoluționare principii și al definițiilor constituționale franceze însele , polemica antistatală a lui Schelling este la fel de evidentă, chiar și față de formele de stat apărute în urma revoluției: exigențele organizării statului sunt percepute ca sufocând libertatea și vitalitatea creativă a voinței individuale, a cărei necondiționare este revendicată. Puternicul accent „vitalist" pus pe această temă a libertății , care amintește de anumite formulări spinoziene și hobbesiene, îl determină pe Schelling să revendice deplina autonomie a dreptului în raport cu etica și să polemizeze cu ideea lui Rousseau despre o „voință generală" care răscumpără voințele particulare și egoiste ale oamenilor: „voința universală este cea condiționată de individ, nu individul de individ".

Găsim accente individualiste viguroase similare și în cealaltă lucrare despre *Programul sistematic,* atribuită uneori lui Hegel, alteori lui Hölderlin și pe care majoritatea cercetătorilor, deși nu exclud contribuția amândurora, în special a lui Hölderlin, o recunosc ca fiind opera lui Schelling. Mai mult, ea mărturisește despre programe răspândite pe scară largă în rândul tinerilor intelectuali germani ostili culturii conservatoare din acei ani.

Tema dominantă a acestei scrieri este în mod clar de origine schilleriană: primatul frumuseții și al poeziei ca fundament al educației umanității, nevoia de a reconstrui întregul ®" ua 1 e al omului în sfârșit împăcat cu sine însuși și cu ceilalți și, în special, reunificarea învățaților și a neînvățaților, a intelectualilor și a „poporului". În această perspectivă a reînnoirii, rolul filosofului este primordial, ca individ superior căruia i s-a încredințat crearea unei noi culturi, a cărei „popor" este doar destinatari pasivi. Acesta este un intelectual nou care, lăsând în urmă speculația abstractă , care este totuși necesară, devine capabil să aducă rațiunea oamenilor, traducând-o în mit, în limbaj poetic, singurul limbaj inteligibil - pentru toți.



cântă Marsilieza *pentru prima dată .*

SCHELLING

Propunerea unei noi mitologii, care nu este cea a copilăriei poetice a istoriei umane, ci mai degrabă o filosofie care devine sensibilă pentru a- **i face** pe oameni raționali , capătă în acest mit (și în cel scris) un sens cu adevărat profetic și „revoluționar" ;

„În cele din urmă... cei iluminați și cei neiluminați trebuie să se dea mână, mitologia trebuie să devină filozofică, iar poporul rațional... Apoi, unitatea eternă între noi. Gata cu privirile disprețuitoare, gata cu tremurul oarb al poporului în fața înțelepților și preoților săi. Abia atunci ne așteaptă o educație egală a tuturor facultăților, a individului, precum și a tuturor indivizilor... Apoi, libertatea universală și egalitatea spiritelor."

Și în această explozie de tonuri libertariene și egalitare se confirmă polemica împotriva statului vinovat de „tratarea oamenilor liberi ca a roților unei mașini " , precum și necesitatea combaterii acestuia ca putere mecanică ce domină indivizii.

3.. .... : ....; .... : .. .., ...
Filosofia naturii



ra il 1797 e il 1799 Schelling pubblica gli scritti principali che dànno sviluppo alla sua filosofia della natura, dalle *Idee di una filosofia della natura* (1797) a *Sull'anima del mondo* (1798), al *Primo abbozzo di un sistema della filosofia natural* (1799), urmat de alte eseuri publicate la începutul secolului al XIX-lea. Primele două dintre aceste scrieri i-au adus lui Schelling numirea ca profesor extraordinar la Jena în 1798, unde Goethe, profund impresionat de lectura *concepției despre lume,* atât de apropiată de viziunea sa asupra naturii , favorizase numirea sa la universitate, iar Fichte, care îl considera pe tânărul filosof discipolul său fidel, îl aștepta. În realitate, detașarea lui Schelling de *Doctrina Științei se maturiza deja și tocmai pe terenul filosofiei naturii,* deja evidentă în *Primul Schiț* și destinată să culmineze cu ruptura - 1802 -, la sfârșitul unei lungi și interesante corespondențe cu Fichte, pe atunci plecat de la Jena de câțiva ani ca o consecință a controversei despre ateism.

Nemulțumirea lui Schelling față de construcția lui Fichte este dublă: pe de o parte, afirmarea eului ca fundament originar al cunoașterii și realității pare a fi o presupunere discutabilă a reflecției și conștiinței ca eveniment originar, care exclude orice realitate „ pe la spate"; pe de altă parte, Schelling consideră reductiv să concepi natura ca un simplu non- ego inert, lipsit de orice ființă în sine și de orice semnificație în sine, o simplă limită și o pură opoziție.

Deja în introducerea la *Idei,* Schelling afirmă că opoziția dintre natură și conștiință are un caracter istoric și nu original și, ca atare, trebuie reconstruită în geneza sa: inițial, omul trăia în comuniune intimă cu sine însuși și cu natura, „într-un fel de stare filosofică a naturii", ignorant de orice schismă și numai prin aspirația de a se elibera s-a eliberat „din cătușele naturii", plasându-se în opoziție cu lumea exterioară, inițiind reflecția și făcând primul pas spre filosofie. La o filosofie care, indiferentă la procesul care o precede, face din reflecție un „primum", provocând o „deviere" a rațiunii și o adevărată „boală a spiritului uman", condamnându-l la o separare de netrecut de natură; la această filosofie stă adevărata filosofie care „pleacă de la acea separare... pentru a reuni cu libertatea ceea ce a fost inițial și în mod necesar unit în spiritul uman, adică pentru a depăși acea separare pentru totdeauna". Sarcina istorică a filosofiei este, de fapt, de a-l reda omului la sine însuși și la unitatea cu natura și, prin urmare, fiind ea însăși născută din scindare, „din acest punct de vedere lucrează spre propria distrugere".

Contrar lui Fichte, care redusese natura la un simplu moment negativ în dialectica sinelui conștient, Schelling va ajunge să revendice prioritatea naturii asupra conștiinței și filosofiei, recunoscându-i propriul „în-sine". Aceasta nu înseamnă, desigur, readucerea filosofiei la punctul de vedere al realității naive . a conștientiza „ lucrul în sine", lichidat odată pentru totdeauna de critica kantiană și de idealismul fichtean însuși: este mai degrabă vorba de a reda consistenței obiective naturii, fără a se îndepărta astfel de punctul de vedere idealist. Este vorba de a interpreta natura nu ca o realitate alta decât cea a conștiinței, extrană dimensiunii spirituale, ci mai degrabă ca un principiu spiritual în sine, un „sine obiectiv" care precede conștiința și a cărui expresie culminantă este aceasta. Același principiu operează în producțiile naturii și în cele ale conștiinței, iar distincția lor nu este calitativă și metafizică, ci doar de grad: natura este spirit căruia îi lipsește încă gradul de conștiință, o activitate prereflexivă și inconștientă , un „spirit slăbit și latent", la fel cum conștiința umană, „sinele subiectiv", este natura devenită conștientă de sine. „Natura trebuie să fie spirit vizibil, spirit natură invizibilă", două momente distincte în progresia aceleiași realități;

una, natura, care este „preistoria” conștiinței, care are propriul „trecut transcendent ” în natură. Și dacă la Fichte natura este considerată un simplu moment negativ al unei dialectici care are loc în afara ei, în dimensiunea subiectivității , operația constitutivă a filosofiei naturii constă în transferul mișcării dialectice în interiorul naturii, recuperând-o la o concepție dinamică și procesuală,

Schelling, convins că pentru a construi o interpretare filosofică a naturii este necesar să se facă constant referire la materialele oferite de cercetarea științifică, și-a dedicat anii șederii ca profesor particular la Leipzig unor studii științifice intense, care i-au permis să aprecieze relevanța filosofică a răsturnărilor care aveau loc.

Scienza e filosofia della natura

făcând progrese în chimia, fizica și fiziologia vremii, prin studierea unor fenomene precum magnetismul, electricitatea și chimia.

Descoperirile lui Galvani, Volta și Faraday în domeniul electrodinamicii, cele ale lui Lavoisier asupra combustiei corpurilor, teoria iritabilității ca principiu de explicare a proceselor biologice, par să sugereze o imagine a naturii foarte diferită de cea matematico-mecanistică derivată din marea tradiție științifică a lui Galileo, Descartes și Newton. Ideii că natura este reductibilă la extensie și mișcare mecanico-cantitativă pură, mecanismul pare să i **se opună ° descriere a** naturii ca organizare, vitalitate, proces calitativ, orientat intim conform propriei sale teleologii. Această nouă atitudine, larg răspândită în cultura germană la sfârșitul secolului, fiind favorizată de filosofia lui Herder și găsind în Goethe un susținător de mare autoritate , a fost acum readusă de Schelling la o enunțare sistematică în filosofia sa a naturii.

Aceasta, în primul rând, nu este indiferentă față de sugestia Criticii *judecății,* în ceea ce privește care, de altfel, noutatea lui Schelling constă în depășirea ° *Grific/del* și critici prudente la adresa lui Kant - care limitase *judecata teleologică* a naturii la punctul de vedere al judecății reflexive, negându-i semnificația ontologică -, și în afirmarea ideii de scop ca principiu real, intrinsec proceselor obiective ale naturii.

Însă ceea ce pare a fi deosebit de influent în filosofia naturii este panpsihismul monadologiei leibniziene și, dincolo de acesta, acea tradiție vitalistă și animistă, magico-misterioasă de origine neoplatonică, care datează din cultura renascentistă și care, învinsă de afirmarea noii științe mecanice a naturii, a fost

a supraviețuit în inima tradiției culturale germane. Schelling, confruntat cu dificultățile mecanismului în explicarea aspectelor naturii care apar din noile descoperiri științifice , i-a redat relevanța și demnitatea filosofică reînnoită.

Dar să examinăm acum esența acestei noi filozofii a naturii. Bazându-se pe utilizarea adesea excesivă și discutabilă din punct de vedere științific a principiului analogiei, Schelling concepe natura ca

Filosofia della natura e tradizione animistica

o unitate-totalitate în care toate părțile sunt inseparabile și integrante, un imens organism viu în care multiplele lucruri determinate se dezvăluie ca produse ale unui singur „impuls formativ” (nisus formativus *),* pe care Schelling, în neoplatonism, îl numește „sufletul lumii”, principiul natural și spiritual al mișcării și vieții tuturor fenomenelor.

În această concepție organicistă despre natură, nu există loc pentru nicio opoziție între lumea anorganică și cea organică, între mecanism și vitalism, materie și organismul viu. Deja în lumea anorganică se exprimă o interacțiune și un echilibru de forțe, care ascunde și dezvăluie în același timp acel principiu al organizării și al vieții a cărui manifestare, deși imatură , sunt fenomenele anorganice și care se desfășoară cu mult mai multă claritate în fenomenele naturii organice . Dacă această unitate intrinsecă a lumii naturale poate fi trecută cu vederea, este pentru că ne limităm la a o considera în dispersia empirică a fenomenelor sale, ca un simplu produs *(natura natura ta),* fără a ne preocupa să o înțelegem ca productivitate *(natura naturans),* ca o activitate formativă și creativă. Pretindem că cunoaștem natura cu intelectul analitic , care separă inevitabil părțile de întreg, când în schimb ar trebui să ne ridicăm la intuiție, care singură poate înțelege, dincolo de obiecte, natura ca subiectivitate productivă.

Această productivitate se manifestă, în funcție de complexitatea crescândă, în grade succesive: în natura anorganică, magnetism, electricitate și chimie; în natura organică, capacitatea de reproducere , iritabilitate și sensibilitate. În fiecare dintre aceste grade, natura își exprimă dialectica internă prin opoziția și, în același timp, armonia a două forțe, una „atractivă” și una „repulsivă ”, constitutive ale polarității sale. Fără ele, niciun produs natural nu ar fi posibil, care apare întotdeauna dintr-o forță limitată de acțiunea alteia.

Această dialectică, care se exprimă în acest fel în magnetism , a cărui esență rezidă în tensiunea de separare și atracție reciprocă a celor doi poli, ca în electricitatea pozitivă și negativă, și din nou în opoziția chimică dintre acizi și alcali, apare și mai evidentă în fenomenul vieții, momentul culminant al procesului creator al naturii.

Schelling interpretează procesele organice conform dinamicii relațiilor dintre cele trei forțe fundamentale ale reproducerii, iritabilitatea fiziologică și sensibilitatea, ca fiind capacitatea animală de a simți. În timp ce în formele de viață inferioare forța reproductivă este

Bialoza cronică este de departe atât de răspândită încât individul este total subordonat nevoii de supraviețuire a speciei. Pe măsură ce se urcă pe scara organismelor, RELEVANȚA iritabilității crește ca o capacitate din ce în ce mai diferențiată și complexă de a reacționa la stimulii fizico-chimici ai mediului și, prin urmare, viața individului devine din ce în ce mai consistentă. Această capacitate pentru reacții specifice la stimuli specifici culminează în cele din urmă în senzație, acolo unde natura se termină și începe inteligența conștientă.

Totalitatea produselor naturii, ordonate ierarhic de la gravitația materială la organismele vii, de la cele mai elementare la cele mai complexe , marchează calea prin care spiritul, ca *nisus formativus* și inteligență inconștientă, tinde să se trezească progresiv pentru a cuceri conștiința de sine în om:

„Spiritul universal al naturii este cel care își lasă încetul cu încetul amprenta asupra materiei moarte. De la lichen, în care urmele de organizare sunt încă abia vizibile, până la forma cea mai înaltă, care pare să se fi eliberat de cătușele materiei, domină unul și același impuls, tinzând să opereze conform unuia și aceluiași ideal finalist, să exprime la infinit unul și același model , forma pură a spiritului nostru."

Unde este evidentă polemica implicită împotriva oricărui creaționism teologic care pretinde că explică scopul naturii prin recurgerea la un intelect divin ce organizează viața naturii din exterior.

Filosofia naturii sfârșește într-o formă de naturalism panteistic cu puternice accente goetheene, care amintește îndeaproape de Spinoza, căruia Schelling îi recunoaște meritul de a fi învins orice tendință de a separa spiritul de materie, de a-L căuta pe Dumnezeu în afara lucrurilor:

„Cu cât cunoaștem mai multe lucruri individuale, cu atât îl cunoaștem mai mult pe Dumnezeu", spune Spinoza; și cu o convingere tot mai profundă putem proclama și astăzi celor care caută știința eternului: „Întoarceți-vă la fizică și recunoașteți-vă pe voi înșivă ca eterni".

În 1798, imediat înainte de a se muta la Jena pentru a-și începe cariera universitară, Schelling a stat pentru scurt timp la Dresda pentru a se întâlni cu exponenții școlii romantice, de la F. Schlegel la fratele său August și soția sa Karoline, până la Novalis, cu care avea să continue să mențină **relații** chiar și în anii petrecuți la Jena. Dacă **această** legătură i-a permis lui Schelling să-și aprofundeze cultura literară și artistică - celebra galerie de artă din Dresda, precum și rafinata viață culturală a acestei „Florențe a Nordului" au fost ocazii **splendide** pentru aceasta -, și dacă este adevărat că au existat mari afinități care au apropiat filosofia naturii a lui Schelling de ideile romanticilor, într-atât încât a apărut ca unul dintre ei, nu lipsesc...

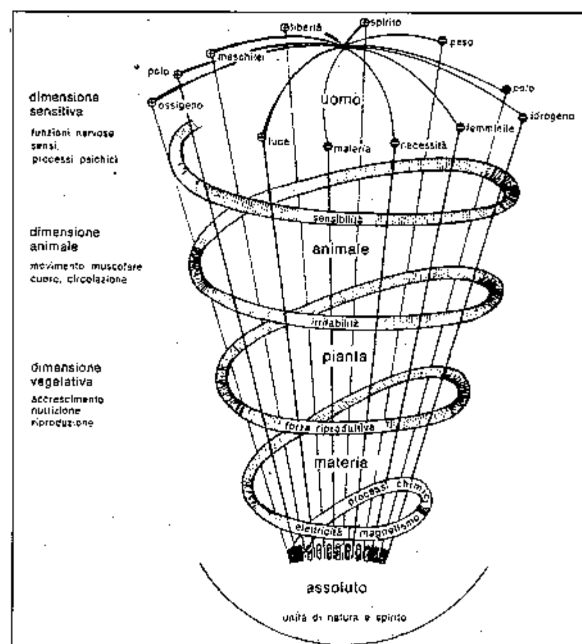
Electricitate, galvanism, chimie

r ■

cu cercetări științifice în domeniul medicinei și

În științele vieții, care se dezvoltau în Franța, Italia, Anglia și mai târziu în Germania, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea a apărut o tendință de a pune sub semnul întrebării, până la negarea, oricărei soluții de continuitate între viața organică și complexul fenomenelor naturale.
La această tendință contribuie conexiunile și interdependențele care se dezvoltă între fizică și chimie, pe de o parte, și științele biologice, pe de altă parte. Investigațiile asupra fenomenelor electrice, în special, atrag atenția cercetătorilor, datorită analogiilor despre care se crede că se fac între acestea și funcționarea fibrelor nervoase și mișcarea musculară a animalelor.
În numele concepțiilor

În teoriile vitaliste care contrastează cu tradiția mecanicistă, „spiritele animale" discutate de știința secolului al XVII-lea sunt interpretate ca un fel de forță vitală, un „fluid electric", specific inițial organismului animal, capabil să inerveze mușchii și să provoace contracția acestora. Într-adevăr, modelul mecanic pare a fi incapabil să explice funcția de transmisie îndeplinită de țesutul nervos, reducând-o la simpla lor vibrație mecanică. O explicație mult mai eficientă pare a fi referirea la „borcanul de Leyden", inventat în 1745. Acesta este primul exemplu de acumulator, constând dintr-o sticlă care conține apă și conectată, prin intermediul unui cui introdus în gâtul acesteia, la conductorul unei mașini electrice funcționale. În acest fel, sticla devine ca rezervorul în care este stocată energia.



Tabel din Geschichte der Physiologie *a lui Rothschuh ,*

„Energie electrică „întemnițată”. Fibrele nervoase animale sunt, de fapt, explicate ca și cum ar fi borcane „naturale” de la Leyden: așa cum aceste borcane dau un „șoc electric” oricui le atinge, tot așa fibrele nervoase determină contracția mușchilor.

Astfel, oamenii au început să vorbească despre „electricitatea animală” și, mai presus de toate, medicina a început să utilizeze aceste ipoteze în scop terapeutic, folosind, de exemplu, borcanul de Leyden pentru a trata paralizia membrelor. Când tentațiile generalizatoare ale filosofiei naturale au prevalat asupra naturii empirice a investigațiilor, „electricitatea animală” a fost interpretată ca o formă particulară a fluidului care anima întreaga natură, iar corespondențele antice dintre microcosmos și macrocosmos au redevenit relevante.

Această tendință a fost întărită de teoriile medicului austriac Friedrich Mesmer (1734-1815) despre „magnetismul animal”. Conform acestei doctrine, care avea să devină cunoscută pe scară largă sub numele de mesmerism, fiecare ființă vie, sau mai degrabă fiecare ființă, conținea o forță, sau mai degrabă un „fluid”, capabil să se propage de la un corp la altul prin „efluvii”, un exemplu în acest sens fiind cele manifestate în fenomenele electrice și magnetice. Pornind de la această premisă, undeva între fantastic și metafizic, Mesmer a dezvoltat o metodă terapeutică care culmina cu punerea mâinilor, prin care medicul transmitea pacientului fluxuri magnetice benefice.

Între timp, un alt medic dezvolta o teorie fiziologică generală, care, împreună cu ipoteza electricității animale, avea să exercite o influență directă asupra filosofiei naturale romantice din Germania, unde s-a răspândit cu o putere sugestivă deosebită, și în special asupra lui Schelling. Acesta a fost scoțianul John Brown, care în 1780 a publicat *Elementa Medicinae (* tradusă în germană în 1795), un text în care propunea o interpretare generală a vieții în lumina principiului „iritabilității”: viața este o stare caracterizată prin excitabilitate și, prin urmare, necesită întotdeauna stimulare prin stimuli, la care organismul este chemat să răspundă cu reacții adecvate. Sănătatea și boala corespund, respectiv, unei relații de echilibru sau dezechilibru între excitabilitatea ființelor vii și eficacitatea excitatorie a stimulilor.

Punctul de cotitură în dezbaterea privind electricitatea animală a fost reprezentat de cercetările lui Luigi Galvani, care au oferit o bază experimentală pentru ipotezele dezvoltate anterior. El a relatat descoperirile sale într-o publicație din 1791, *De viribus electricitatis in motu musculari. Commentarius,* în care a relatat experimente efectuate de-a lungul multor ani pe broaște și multe alte specii de animale. Aceste experimente nu numai că au confirmat că acțiunea unui conductor electric asupra nervului expus al membrului inferior al unei broaște decerebrate a provocat contracția membrului, dar și că Contracția apare și atunci când nervul și membrul sunt conectate prin vârfurile unui compas, unul dintre ele fiind în contact cu nervul, iar celălalt atingând placa de fier pe care este așezat membrul animalului. Acest lucru pare să demonstreze că animalul se comportă ca un conductor și că, prin urmare, posedă propria electricitate .

Deși cercetările experimentale ulterioare ale lui Alessandro Volta aveau să ducă în cele din urmă la o regândire a concluziei lui Galvani, atribuind fenomenele observate electricității electrostatice, răspândirea galvanismului în Germania a contribuit în cele din urmă la consolidarea teoriilor browniene și, prin urmare, a ideilor romantice, anti-newtoniene despre natură.

Un exemplu al modului în care investigațiile lui Galvani, dar și cele ale lui Volta, puteau fi îndreptate în această direcție este publicarea în 1798 a unei cărți de Johann Wilhelm Bitter, un om de știință, magician și alchimist tipic, intitulată „ *Demonstrația că acțiunea galvanică, sau galvanismul, este posibilă și eficientă chiar și în natura anorganică”.* În această lucrare, ideea unei continuități substanțiale între natura anorganică și cea vie și a prezenței unui singur principiu vital în lumea fizică este susținută în ochii lui Bitter de propria sa descoperire a efectelor chimice ale curentului electric. Ceea ce avea să fie identificat ulterior ca un proces electrolitic este recunoscut de Bitter ca dovadă a prezenței galvanismului chiar și în lumea anorganică, astfel încât acesta din urmă este presupus ca un adevărat principiu unificator al naturii.

Faptul că reflecția asupra fenomenelor chimice a exercitat și o influență semnificativă asupra filosofiei naturale germane este demonstrat de interesul acesteia din urmă pentru Lavoisier și experimentele sale, care, respingând doctrina mitologică a „flogistonului”, au demonstrat că arderea corpurilor este un proces de oxidare posibil datorită prezenței oxigenului. Schelling, de exemplu, atribuie acestei substanțe funcția de principiu activ unificator al tuturor fenomenelor naturale, nu numai anorganice, ci și organice, crezând că toate procesele chimice pot fi atribuite oxidării. Respirația animalelor, care arde oxigenul, și activitatea plantelor, care îl reproduce, sunt luate ca dovezi ale naturii esențiale a acțiunii chimice în lumea naturală.

Electricitatea, magnetismul și chimia, aceste noi orizonturi ale cercetării științifice care s-au deschis în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, împreună cu principiul profund împletit al iritabilității care a apărut în studiile medicale, au contribuit astfel în Germania la formarea acelui „amestec” de doctrine științifice și ipoteze metafizice imaginative care aveau să alimenteze *Naturphilosophie vitalistă și antinewtoniană* , de la Goethe la romantici, de la Herder la Schelling.

Acestea au fost motivele apariției disidenței și controverselor. În special, tendințele mistice și spiritualiste predominante în rândul romanticilor, și mai ales în rândul lui Novalis, Schleiermacher și Tieck, contrastau cu accentul puternic naturalist și „materialist" care, în acești ani, caracteriza gândirea lui Schelling, care urmărea glorificarea materiei ca principiu divin viu și creativ.

O mărturie interesantă în acest sens este o - compoziție poetică de Schelling, probabil din 1799, *Profesiunea de credință epicureană de Heinz Widerpost,* Accenti vera e P 10 P iaa expresie poetico-filosofică materialistă ^ și „ filosofia naturii". În ea, exaltarea materiei ca principiu al tuturor lucrurilor și „ totul și scopul cunoașterii"; respingerea religiei ca o evadare ascetică din lume:

„ ... Nu am de gând să-mi las mintea încurcată / de ei" spirite superioare / dar cred că în această viață există *doar* realitate adevărată / cea pe care o putem atinge cu mâinile noastre / care nu necesită post / sau penitență de alt fel / sau mortificare forțată pentru a o înțelege»;

acceptarea „bucuriei trupești":

«Nu mă interesează invizibilul, / Mă țin doar de ceea ce este evident, / ceea ce pot mirosi, gusta, percepe /... Vrei să știi religia mea? / Ea este că iubesc un picior frumos, / un sân plin, o talie subțire, / și, de asemenea, flori cu mirosuri dulci, / desfătarea oricărei plăceri, / dulce împlinire a oricărei iubiri»,

culminează cu glorificarea omului „făcut din măduvă, sânge, carne și oase".

De fapt, în om, în acest „trupiț mic și mic, cu înfățișarea sa frumoasă și membrele drepte", reușește în sfârșit să-și dea „forma și forma potrivite" și să recunoască acel „spirit imens" care „încremenit cu toate simțurile sale" sălășluiește în adâncurile naturii și care caută, trezind „în toate lucrurile, vii și moarte... un impuls neîmblânzit spre conștiință", „să iasă spre lumină".

4

Idealismul transcendental



În 1800, Schelling a publicat lucrarea care avea să fie considerată mult timp principala sa lucrare, *Sistemul idealismului transcendental.* Dacă în scrierile sale despre filosofia naturală problema era deducerea spiritului din natură, de reconstrucția proces prin care natura se ridică progresiv la conștiința de sine în spiritul uman, în *Sistem* se parcurge calea inversă. Pornim de la spiritul conștient pentru a deduce obiectul natural lipsit de conștiință, reconstruim mișcarea prin care inteligența ca subiectivitate umană descoperă transcendentalul Propria sa identitate cu principiul inconștient care, așa cum am văzut, operează în natură. Idealismul, natura transcendentală , se află, așadar, într-o relație complementară cu filosofia naturii, iar ambele părți ale filosofiei se referă la acea identitate originară dintre spirit și natură, subiect și obiect, conștient și inconștient în care, așa cum a fost deja subliniat în *Scrisori* și așa cum va fi tematizat explicit în scrierile din 1801-1803, Schelling ar fi recunoscut, într-o manieră spinoziană, realitatea absolutului.

Dintre scrierile lui Schelling, aceasta este cea mai „fichtiană" prin faptul că primul principiu al discursului transcendental este sinele înțeles ca principiu autofondator, ca conștiință de sine în care ființa coincide cu cunoașterea. Prin urmare, nu există niciun motiv să fim surprinși de reînnoirea c ^ e Schelling folosește mult material din *Doctrina științei,* în special în ceea ce privește „ istoria pragmatică" a sinelui și relația dintre activitatea teoretică și cea practică. Deși acest lucru explică de ce Fichte a salutat această lucrare, nu trebuie să ignorăm noutatea substanțială a idealismului transcendental al lui Schelling și imposibilitatea sa de a concepe în afara cadrului filosofiei naturale. Sinele a cărui istorie o reconstruiește Schelling nu mai este sinele pur al lui Fichte, o simplă abstracție filosofică pe de o parte , un ideal al strădaniei morale umane pe de altă parte; ci mai degrabă o formă care apare la sfârșitul unei lungi odisee prin „noaptea" naturii, o activitate creatoare care exprimă în mod conștient unitatea originală a naturii în care își are rădăcinile.

Și așa cum natura are propria structură dialectică, constituită din polaritatea a două forțe opuse, tot așa și spiritul conștient se exprimă în lupta activităților contrare, în care se divide pentru a le recompune continuu în propria unitate. Pe de o parte, sinele este o activitate productivă, nelimitată și inconștientă, reală și obiectivă, „fundamentul și substanța întregii realități", pe de altă parte, o activitate limitativă, ideală și subiectivă , prin care devine conștient de sine, tocmai prin stabilirea lumii reprezentărilor obiective ca limită a sa și prin finalizarea sa în conștiința individuală. Întregul „mecanism" al sinelui derivă din presupoziția reciprocă a acestor două activități în scopul conștiinței de sine, astfel încât, dacă sinele poate fi limitat doar în măsura în care, fiind nelimitat în sine, se limitează pe sine, este adevărat, de asemenea, invers, că poate fi nelimitat doar în măsura în care, fiind limitat, își depășește continuu propria limită, realizându-se ca devenire infinită.

Această dialectică a finitului și infinitului, a subiectului și

obiectului, a conștientului și a inconștientului, însoțește sinele de-a lungul tuturor etapelor dezvoltării sale fenomenologice, de la cunoaștere la acțiune. Aceste două activități se opun una celeilalte datorită relației pe care fiecare o are cu natura ca sistem obiectiv. Să vedem.

în cunoaștere reprezentările sinelui sunt necesare prin faptul că aderă la ordinea obiectivă, într -un mod teoretic și practic încât nu pot fi diferite de cum sunt în activitatea practică , în acțiune , pe de altă parte, reprezentările apar în noi fără necesitate, concepute liber de noi și pot trece din lumea gândirii în lumea reală, determinând modificarea acesteia. În primul caz, reprezentările se configurează ca copii ale obiectelor, în al doilea ca modele prescriptive ale acestora, capabile să modifice realitatea. Dar, în acest fel, pare să apară o contradicție în relația dintre activitatea teoretică și cea practică. Conform acțiunii...

„Este necesară o predominanță a gândirii — a idealului — asupra lumii sensibile; dar cum poate fi concepută o astfel de predominanță dacă... reprezentarea la originea sa nu este altceva decât sclava obiectului? Invers, dacă lumea reală este ceva complet independent de noi, către care, ca model al său, trebuie să se îndrepte reprezentarea noastră... atunci este de neînțeles cum poate fi atunci dirijată lumea reală conform reprezentărilor care sunt în noi... Într-un cuvânt, pentru certitudinea teoretică pierdem practica, pentru practică teoria: este imposibil ca adevărul să existe simultan în cunoașterea noastră și realitatea în voința noastră."

Însă sarcina filosofiei transcendentale este de a rezolva această contradicție arătând cum este posibil să „ne gândim la reprezentări ca orientându-se în funcție de obiecte și la obiecte ca orientându-se în funcție de reprezentări". Acest lucru este posibil doar presupunând că între cele două lumi, ideală și reală, există o „armonie prestabilită" care derivă din faptul că activitatea care produce lumea obiectivă „este inițial identică cu cea care se manifestă în voință și invers "; pe scurt, că, așa cum s-a văzut deja în filosofia naturală, activitatea inconștientă și activitatea conștientă sunt, în esență, una și aceeași activitate.

Desigur, această identitate originară, fără de care activitatea teoretică și cea practică ar fi imposibilă, nu poate fi înțeleasă nici cu una, nici cu cealaltă, întrucât în ele subiectul și obiectul, conștientul și inconștientul, spiritul și natura apar iremediabil separate. Numai o activitate superioară, una care nu este nici teoretică, nici practică, ci ambele deodată – și pe care Schelling, după cum vom vedea, o recunoaște în activitatea artistică – ne poate ridica la acea unitate absolută.

Însă înainte de aceasta trebuie să examinăm mai îndeaproape dialectica constitutivă a primelor două activități ale spiritului, foarte asemănătoare cu cea elaborată de Fichte.

ce privește cunoașterea, Schelling își revine

să recunosc că ra o amplifică, eu a Teoria imaginației productive a lui Fichte și susține că activitatea eului nu se rezolvă în conștiință. Eul este inițial o activitate productivă infinită și inconștientă, din care provine lumea obiectelor. Acestea apar conștiinței ca date reale, independente de subiect și acum preexistente. Acest lucru se datorează faptului că există o discrepanță între activitatea care produce obiectele și activitatea conștiinței care le reprezintă empiric. Prima are loc, ca să spunem așa, în culisele conștiinței și, prin urmare, conștiința înțelege doar produsele acesteia, aprehensivându-le ca lucruri existente în sine.

Este sarcina reflecției filosofice, ca a doua etapă a cunoașterii, de a descoperi „idealitatea limitei", devenind conștientă de activitatea productivă originală și interpretând idealist realismul conștiinței comune. Faptul că activitatea productivă reală rămâne inconștientă chiar și atunci când activitatea reflexivă ideală devine conștientă de ea marchează limita reflecției și incapacitatea acesteia de a se ridica la identitatea de conștient și inconștient, ideal și real.

În a treia etapă a cunoașterii, eul se ridică, împingând abstracția până la punctul de a se elibera de orice referință la obiecte, la intuiția de sine ca pură spontaneitate și autodeterminare, și își descoperă esența cea mai adevărată în voință. Activitatea teoretică este astfel transcendată de activitatea practică.

Prin acțiune, obiectele se lasă determinate de reprezentările noastre și devin sarcinile pe care activitatea noastră conștientă își propune să le îndeplinească . Subiectivitatea conștientă își afirmă propriul primat și din ea se naște o lume nouă, alături și în contrast cu cea a obiectivității naturale , lumea moralității, a dreptului, a istoriei.

Chiar și în activitatea practică, dialectica dintre subiect și obiect, conștient și inconștient, continuă, luând acum sensul unei opoziții între libertate, care implică conștientizare, și necesitate, care este - oarbă și obiectivă prin natura sa. Voința, ca act de autodeterminare al eului, este o activitate nelimitată care, numai întâlnind o limită, se poate determina și concretiza într -o voință individuală ce voiește ceva anume. Limita este constituită de alte voințe individuale și conștiente, care se influențează reciproc, limitându-se reciproc. Voința este - ireductibil liberă, dar nu este posibilă fără o marjă de necesitate, reprezentată de alte voințe inteligente, care împiedică fiecare persoană să vrea totul și o determină să vrea ceva.

În această dinamică a libertății morale individuale și a constrângerilor juridice necesare pentru stabilirea relațiilor intersubiective, prinde contur lumea etică a comunității umane . Conform lui Scheiling, aceasta nu se poate opri la statul unic, ci necesită o constituție juridică universală , globală , o condiție indispensabilă pentru rezolvarea conflictelor dintre state pe cale pașnică și pe baza legii. Acest ideal al unui sistem juridic internațional

Naie, care fusese deja a lui Kant, este indicată de Schelling ca scop suprem al istoriei. Abolirea războiului și instaurarea unei federații mondiale de state constituie valorile raționale care dau sens și scop evenimentelor istorice.

Filosofia istoriei pe care Schelling o proiectează în *Sistem,* chiar și cu sugestiile derivate din curentul actual

Lessing-Herder-Kant este una dintre cele mai originale părți ale acestei lucrări . Sarcina unei filosofii a istoriei este de a căuta condițiile sale transcendentale , fără de care nu ar fi în niciun fel conceibilă. Schelling începe prin a exclude faptul că știința istoriei poate fi modelată după știința naturii, întrucât aceasta din urmă impune ca evenimentele să se producă într-un mod absolut legal, în timp ce evenimentele istorice trebuie să se bazeze pe libertate și, prin urmare, să fie imprevizibile :

„Omul are istorie doar pentru că ceea ce va face nu poate fi calculat în avans conform vreunei teorii. În acest sens, arbitrariul este zeul istoriei." Schelling mai scrie: „Istoria omului nu este predeterminată ; el poate și trebuie să-și facă propria istorie..."

Pe de altă parte, este adevărat și că „tot așa de puțin merită numele de istorie ceea ce este absolut fără lege sau o serie de evenimente fără scop sau intenție", întrucât într-un astfel de caz ar lipsi conformitatea, fără de care nu se poate vorbi despre libertate și necesitate . Prin urmare, trebuie să excludem atât „o serie de evenimente absolut lipsite de legi , cât și o serie de evenimente absolut conforme cu legile". Principala caracteristică a istoriei constă în faptul că „ea trebuie să reprezinte uniunea libertății și necesității și nu este posibilă decât prin această uniune".

Activitatea liberă și conștientă a indivizilor trebuie - urmărită ca o activitate providențială necesară care, deși scapă, ca activitate inconștientă, conștientizării indivizilor, garantează mișcării istorice destinația sa finalistă. Prin aceasta, Schelling vrea să spună că istoria este o revelație progresivă a absolutului care, intervenind în jocul libertății umane, direcționează acțiunea liberă a indivizilor spre rezultate finale pe care singuri ei nu le-ar fi putut dori niciodată:

„... deși cred că acționez liber, ceva trebuie să apară inconștient, fără intervenția mea, ceva pe care nu l-am intenționat...; activitatea conștientă... trebuie să fie contrapusă de o activitate inconștientă prin care, în ciuda celei mai nelimitate manifestări a libertății, apare ceva complet involuntar și poate chiar împotriva voinței agentului, ceva pe care el însuși nu l-ar fi putut produce niciodată prin propria sa voință".

Istoria este ca o dramă în care noi suntem actorii, iar Dumnezeu este poetul. Nu este însă un poet independent de dramă, căci altfel indivizii umani ar fi simpli executori ai ceea ce a compus el , iar libertatea lor ar dispărea; ci mai degrabă un poet care nu există niciodată, ci se dezvăluie întotdeauna în dramă și care, prin urmare, are nevoie de libertatea oamenilor fără Dumnezeu și de o istorie pe care nici măcar el nu ar fi, prin urmare „suntem coautori ai întregii drame și inventatori originali ai rolului singular pe care îl jucăm". Sensul istoriei nu constă nici în „fatalism", care reduce totul la predeterminarea necesității oarbe, nici în „ireligia ateismului", care rezolvă totul în anarhia acțiunilor arbitrare, ci în „sistemul providenței ", în care constă „religia în singurul sens adevărat al cuvântului".

Dar nici măcar în istorie nu există realizarea completă a absolutului, căci într-adevăr istoria este astfel tocmai pentru că revelația absolutului nu se epuizează niciodată și continuă spre infinit, în opoziția niciodată rezolvată dintre conștient și inconștient, finit și infinit, libertate și necesitate.

5

Filosofia artei



În lumea artei, a cărei examinare încheie *Sistemul,* manifestarea deplină a absolutului este celebrată ca o coincidență a contrariilor. Activitatea artistică este, în ochii lui Schelling, superioară celei care este exprimată

mă în produsele naturii, în ceea ce privește ceea ce dă L'arle-sintes' et ^ u0 ^o P roc ' ott ' al liberului arbitru și opera naturală Tìibenà a artei r i un i sce ' ns și caracteristicile ambelor:

„Produsul [artistic] va avea în comun cu produsul libertății faptul de a fi creat conștient și în comun cu produsul natural faptul de a fi creat inconștient".

Prin urmare, în artă, călătoria începută odată cu *nisus formativus* al naturii este încheiată. În timp ce în aceasta, activitatea conștientă și inconștientă sunt încă nedivizate și nediferențiate, doar pentru a se diviza și a se opune reciproc odată cu apariția reflecției, în activitatea estetică ele se reunesc, dar într-un mod cu totul nou, astfel încât devin una „pentru sinele însuși", adică se unifică într-un fenomen în care sinele este atât conștient, cât și inconștient: acest fenomen este opera de artă, o adevărată sinteză a naturii și a libertății realizată de „geniu".

Dacă producția estetică izvorăște „din sentimentul unei contradicții aparent insolubile” între activitatea intenționată și voluntară a artistului care își așteaptă opera „cu cea mai mare reflecție” și forța spontană și inconștientă care îl împinge să creeze, obligându-l „să exprime... lucruri pe care el însuși nu le pătrunde pe deplin” și care transcend efortul său intențional, este, de asemenea, adevărat că această contradicție, odată cu finalizarea produsului artistic, culminează în sentimentul unei armonii superioare și se rezolvă într-o pacificare ce imprimă operei de artă o expresie de grandoare calmă și senină.

Schelling insistă asupra analizei acestei dinamici a creației estetice, indicând în „artă” și „poezie” cele două componente din a căror unitate izvorăște miracolul frumuseții. „Poezia” este momentul inconștientului și al naturii, este **imboldul inspirației care „ nu poate fi învățat** și **nici dobândit prin practică ”** . doar **„poezie”** înnăscută , ca dar gratuit al naturii. Preia controlul asupra artistului și îl împinge „ involuntar și chiar cu reticență internă să producă ”, sugerând cuvinte și imagini al căror sens transcende infinit ceea ce artistul ar fi putut plasa conștient acolo și care fac ca fiecare operă de artă autentică să fie „susceptibilă unei interpretări infinite” . „Arta”, pe de altă parte, aparține activității conștiente a artistului, poate fi predată și învățată prin practică și are funcția, fiind momentul de „meditație” și „reflecție”, de a oferi, prin disciplina regulilor, completitudine și perfecțiune formală forței oarbe și inerent fără formă a poeziei.

Geniul nu este nici poezie pură, nici artă simplă, **„geniul” este** ceva deasupra ambelor . unifică prin producerea frumuseții, adică „infinitul exprimat într-un mod finit”.

Dacă este evidentă influența asupra acestei filosofii a artei a perspectivelor tipice *Criticii judecății* și a regândirii acesteia de către Schiller - de la strânsa legătură dintre teleologia naturală și frumos, geniu și natură, până la afirmarea esteticii ca depășire a „parțialității” cunoașterii și acțiunii - și a unor idei răspândite în cultura romantică - precum caracterul de infinitate al operei de artă -, trebuie mai degrabă să insistăm asupra noutății și originalității poziției lui Schelling.

În fața romanticilor *de la Ateneu* care, mânați de impulsuri iraționaliste, subliniau subiectivismul absolut al activității poetice, liberă de orice regulă și încredințată total unui arbitrar pentru care orice lege ar însemna o constrângere umilitoare , Schelling, pe de o parte , insistă, în armonie cu Schön și Goethe, asupra momentului obiectiv al artei - „poezia” și asupra influenței pe care aceasta o exercită asupra subiectivității artistului, pe de altă parte accentuează importanța ...



Wilhelm Friedrich Joseph Schelling,
într-un portret (1805) de Friedrich Tieck.

importanța, pentru perfecțiunea formală a operei, a regulilor și pregătirii tehnice a poetului - „arta”. Fără aceasta, „poezia, chiar și acolo unde este înnăscută, creează doar produse ... din care niciun intelect uman nu poate trage încântare”, atât de mult încât „ne putem aștepta ... ca arta să reușească fără poezie, mai degrabă decât poezia fără artă...”

În ceea ce privește Critica *judecății,* Schelling depășește cu mult prudența critică caracteristică metodei kantiene de judecată estetică și conferă activității artistice o semnificație cu adevărat metafizică, absolutul făcându-l revelația supremă a absolutului , organul filosofiei. Dacă filosofia tinde spre identitate, spre absolutul care se află dincolo de opozițiile și contradicțiile lumii și „nu poate fi înțeles și comunicat... prin intermediul conceptelor”, ea îl poate înțelege doar printr-o intuiție intelectuală, care, însă, ca cunoaștere filosofică, este pur subiectivă și interioară și, prin urmare, expusă îndoielii de a fi „o simplă iluzie subiectivă”. Numai arta este capabilă să o exprime, printr-o a doua intuiție, în acel document obiectiv și în același timp universal, recognoscibil de toți oamenii, care este produsul artistic:

> „Arta este tocmai din acest motiv lucrul cel mai înalt pentru filosof, întrucât îi deschide, ca să spunem așa, sanctuarul unde, într-o uniune eternă și originară, arde ca într-o singură flacără ceea ce în natură și istorie este separat și ceea ce în viață și acțiune, ca și în gândire, trebuie să fugă veșnic de sine însuși.”

Această superioritate a artei față de filosofie este, de altfel , confirmată de faptul că, în timp ce aceasta din urmă ridică la adevărul suprem doar un „fragment de om”

SCHELLING

acum», arta te conduce „omul în întregime, așa cum este el”.

Sistemul se încheie cu această perspectivă schilleriană a unei recompuneri estetice a omului reflecției divizat și înstrăinat și cu „profeția ”, care amintește direct de *Programul sistematic din 1796, a* unei noi mitologii în care filosofia va putea, prin opera unei „noi linii” și a unei noi culturi, să moară față de ea însăși și să se rezolve în întregime în poezie.

Cum se va întâmpla acest lucru este „o problemă a cărei soluție nu poate fi așteptată decât din destinele viitoare ale lumii și din cursul istoriei”.

6 eu .... 1 :: : unchi!:::!:::::: ......! - Sistemul de identitate

Acum, căa pubblicazione del *Sistema* rappresenta il momento Fichte aculminante del soggiorno jenese di Schelling: ricco trebuit sădella consuetudine con uomini dell’altezza di Goethe, se mute laSchiller e Fichte, in stretto rapporto con i romantici, il Berlin ,venticinquenne Schelling

și-a câștigat faima de cel mai mare filosof german, o reputație pe care avea să o mențină timp de un deceniu, înainte de a fi umbrită de ascensiunea lui Hegel. Cu acesta din urmă, pe care îl chemase la Jena în 1801, Schelling a început o colaborare de succes care a

La collaborazume *ßi_{oso}ß_a* j gQ { Hegel aveva pubblicato la *Dif-*

culminat cu publicarea unei reviste, *Jurnalul critic* , între 1802 și 1803.

„diferență dintre sistemul filosofic al lui Fichte și cel al lui Schelling, cu care acesta a fost de partea lui Schelling, consacrându-i superioritatea.”

Anii de la Jena au fost și anii marii iubiri a lui Schelling pentru Karoline Schlegel, al cărei iubit a devenit și, abia în 1803, soțul său legitim, odată ce aceasta divorțase de August. Femeie cu un puternic aromă și o personalitate arzătoare , Karoline a putut să-i ofere tovarășei sale, cu un temperament introvertit și melancolic și un caracter dificil, siguranță și seninătate și, cu cultura sa rafinată și vastă, o colaborare inteligentă și devotată, în special în domeniul - studiilor literare și artistice. Această legătură, „neregulată” timp de câțiva ani , cu o femeie cu un trecut turbulent, lipsită de scrupule intelectual și moral, l-a costat pe Schelling înstrăinarea multor prieteni, de la F. Schlegel la Schiller , de la Dorothea Veit la Tieck care, fie din conformism, fie din rigiditate morală, dezaprobau această relație.

Mai mult, până în 1801, grupul *texvathenaeum* se dispersase, iar aversiunea lui Schelling față de el în rândul colegilor și cercurilor intelectuale din Jena crescuse, acuzând filosofia naturală că distorsionează problemele științei și se abate de la metoda critică a lui Kant. În 1803, filosoful nostru a acceptat cu bucurie o numire ca profesor titular la Universitatea Bavareză din Würzburg, unde a predat până în 1806.

Scrierile din ultimii ani ai Ienei și din perioada Würzburgului, de la *Expunerea sistemului meu filosofic din* 1801 la dialogul *Bruno sau despre principiul divin și natural al lucrurilor* din 1802, de la *Prelegerile despre metoda studiilor academice* din 1803 la *Filosofie și religie* din 1804, reprezintă nașterea sistemului identității, în care filosofia naturală și idealismul transcendental își găsesc unificarea completă. Schelling însuși experimentează acest moment ca pe o adevărată „iluminare”; o eliberare definitivă de limitele reflecției, o accesare a intuiției la „templul senin” al absolutului, o revelație a universului ca un întreg unitar incoruptibil și etern.

Dacă anterior identitatea spiritului și a naturii apărea ca un punct de sosire, un terminus „ad quem” al unei investigații care se situa fie în natură ca preistorie a conștiinței, fie în activitatea conștientă a eului, acum pretenția lui Schelling este de a se plasa din punctul de vedere al identității originare, de a presupune absolutul ca punct de plecare și de a deduce din acesta distincțiile care constituie lumea: nu mai este „renașterea ” de la multiplu la unu, ci mai degrabă „coborârea” de la unitatea nediferențiată și infinită la multiplul - opozițiilor și al finitudinii.

Este vorba, evident, despre o dezlegare definitivă a filosofiei din punctul de vedere critic propovăduit de Kant și despre o predominanță din ce în ce mai explicită a influenței lui Spinoza, ceea ce îl determină pe Schelling să plaseze absolutul în centrul discursului ca o unicotalitate perfectă, atotexhaustivă.

Faptul că distincțiile realității se rezolvă în absolut ca în „punctul lor de indiferență” nu poate însemna, totuși, că ele dispar într-o indeterminare goală: absolutul nu este vidul, ci mai degrabă plenitudinea totalității care cuprinde totul în sine, adevărata coexistență a infinitului și finitului. De aici și polemica insistentă împotriva modului în care Fichte vorbește despre absolut în *Misiunea omului* (1800): tocmai pentru că l-a conceput ca transcendent deasupra cunoașterii și, prin urmare, lipsit de orice determinare - „Absolutul însuși”, a declarat Fichte într-o scrisoare către Schelling în 1801, „nu este nici ființă, nici cunoaștere, nici identitatea sau indiferența celor două, ci este tocmai absolutul. Orice alt cuvânt este un plus” -, Fichte este nevoit să-l transfere în sfera credinței, despre care, în

ochii lui Schelling, „nu poate fi vorba nici în filosofie, nici în geometrie”.

Schelling, dimpotrivă, intenționează să păstreze o concepție pur rațională a absolutului, evitând în același timp tentația misticismului romantic, identificând-o chiar cu rațiunea însăși, a cărei lege este exprimată în formula A=A. Această identitate absolută „nu este cauza universului, ci este universul însuși”: lucrurile finite nu au adevăr în apariția lor spatio-temporală empirică, ci mai degrabă în faptul că sunt determinări individuale ale totalității plasate în concatenarea universală a întregului, moduri de a fi ale identității inseparabile de acesta . Infinitul și finitul sunt de neconceput separat, deoarece, pe de o parte, infinitul se dezvăluie în lume ca o procesiune de lucruri finite, iar pe de altă parte, fiecare ființă finită este o formă determinată de identitate absolută și, prin urmare, este, în felul ei, infinită, o „totalitate relativă” în care se identifică „totalitatea absolută”. Acesta este un monism filosofic care refuză să sacrifice ființa individuală concretă dispersiei zadarnice a spațiului și timpului, afirmând atât imanența absolutului în finit, cât și imanența finitului în - absolut. Doctrina puterilor și ideilor este vehiculul prin care Schelling încearcă să descifreze această dificilă coexistență a finitului și a infinitului.

Fiecare lucru finit se distinge de toate celelalte și toate se disting de absolut ca o indiferență între subiectiv și obiectiv, ideal și real, prin faptul că fiecare este caracterizat printr-o diferență cantitativă între subiectiv și obiectiv. **Doctrina** lui esse® este un «P 0 ∗ 61123 » al absolutului, caracterizat printr-o diferență cantitativă între subiectiv și obiectiv. Puterile în care obiectivul prevalează asupra subiectivului constituie seria reală a naturii, cele în care polul subiectiv prevalează asupra obiectivului formează seria ideală a spiritului conștient: absolutul este «punctul» în care cele două serii coincid în unitate perfectă. Articularea puterilor, de la materie în care maximul obiectivității corespunde minimului subiectivității, până la opera de artă în care se exprimă maximul subiectivității, constituie procesul cosmic prin care singura rațiune absolută este recunoscută progresiv. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că Schelling, platonic, urmărește puterile lui *Bruno* până la fundamentul lor original în absolut, până la Ideile înțelese ca „modele eterne ale lucrurilor”, principii dinamice și active care dau formă lucrurilor, constituind „în sine”-ul lor, adevărul lor etern și frumusețea lor eternă.

Perspectiva la care s-a ridicat odată cu sistemul identității îi permite lui Schelling să se angajeze în tradiția culturală **cartesiană** , **în opoziție cu tradiția** cartesiană și iluministă a francezilor **și** englezilor. În timp ce aceasta din urmă, privilegiind punctul de vedere abstract al reflecției și intelectul analitic, izolează determinările individuale ale realității și pierde din vedere unitatea organică a întregului, rezultând o concepție a lumii dominată de mecanismul atomic, tradiția speculativă germană, de la intuițiile vitaliste ale Renașterii până la organicismul metafizic al lui Leibniz, a fost, dimpotrivă, marcată de un sentiment de totalitate și de interrelaționalitate a lucrurilor în unitatea de ansamblu a realității. Filosofia identității, lăsând în urmă fundamentul kantian și fichtean al filosofiei, care apare încă prea legat de primatul cartezian al reflecției subiective și de dualismul subiect-obiect, intenționează să se propună ca împlinire a acestei tradiții .

În *Prelegerile* din 1803, reluând polemica lui Schiller împotriva mutilării omului produsă de societatea și cultura modernă , Schelling își dezvoltă critica Iluminismului francez, acuzându-l că absolutizează individul și bazează ideea de progres uman pe egoism și utilitarism. El reiterează respingerea statului ca entitate supremă ce limitează mecanic libertatea individuală, dar de data aceasta nu în numele anarhismului tineresc din scrierile sale din 1796, nici cu perspectiva cosmopolită a unei constituții juridice internaționale, ci mai degrabă pe puterea unei noi idei despre stat.

Acesta este un punct de cotitură în filosofia politică a lui Schelling, marcat de apariția, ca alternativă la ideea secular-iluministă a statului ca simplă funcție de reglementare a societății civile și a conflictelor care o caracterizează, a perspectivei statului național german, înțeles ca un organism „religios” care trebuie să asigure supremația absolutului în viața „ spirituală” a umanității. Împotriva umanitarismului iluminist care pretindea – sfârșind prin a pregăti „oroarea grosolană” a *sans-culotteismului* și, prin reacție, „noile forme de sclavie” ale bonapartismului – să-i facă pe toți oamenii egali, Schelling afirmă superioritatea „spiritelor libere”, a acelor indivizi superiori care știu să se ridice la principiul divin al lumii și către a căror libertate intelectuală și nouă filozofie statul, cu structura sa ierarhică, trebuie să-și îndrepte funcția de organizare etică a națiunii.

Aceste accente aristocratice îl fac pe Schelling să pară departe de idealul egalitar al uniunii dintre „iluminați” și „popor” din *Programul* din 1796 și, deși continuă să respingă prezentul german și să viseze la reînnoirea culturii , o încredințează acum - permițând o lectură reacționară a acestei propuneri de către cele mai - conservatoare tendințe ale naționalismului german emergent - muncii acelor puțini oameni care au puterea și curajul de a se adapta la absolut.

SCHELLING

7 ....

Filosofia e religione: verso la crisi della filosofia dell'identità

5S3 Nu există nicio îndoială că filosofia identității introduce în meditația lui Schelling o orientare din ce în ce mai pronunțat religioasă, destinată să reducă și, în cele din urmă, să dizolve tonul mai grosolan naturalist al gândirii sale anterioare, din care *Wiederpost* fusese cel mai semnificativ document. Presupunerea punctului de vedere al absolutului ca unitate-totalitate în care toate opozițiile sunt atenuate, această viziune „sub specie aeternitatis" în care universul își găsește completitudinea perfectă, sugerează identificarea absolutului cu Dumnezeu și a universului cu autoexplicația vieții divine, o adevărată „teogonie transcendentală". Aceasta este o religiozitate de inspirație pur panteistă care, însă , nu vrea să cedeze tentațiilor iraționaliste sau să recunoască vreo superioritate a religiei populare și confesionale asupra filosofiei.

În *lucrarea „Filosofie și religie"* (1804), unde Schelling abordează pentru prima dată problema religiei, el refuză în mod clar să lase religiei în pace problemele și filosofia care transcend obiectele experienței și lucrurile finite . Dacă acest lucru a fost posibil, se datorează filosofiilor intelectualiste , precum cele ale lui Kant, Fichte și Jacobi, care , ignorând cel mai înalt nivel de raționalitate, abandonează cunoașterea absolutului în favoarea „non-filosofiei credinței". Aceasta, pe de altă parte, ține de însăși esența filosofiei, nu sub forma explicației sau a definiției conceptuale , ci mai degrabă a unei intuiții intelectuale superioare care depășește orice formă de simplă reflecție.

Dacă superioritatea cunoașterii raționale, căreia îi este încredințată funcția de revelație religioasă autentică, este astfel confirmată, nu este mai puțin adevărat că tocmai acest eseu pune bazele crizei sistemului identitar, care îl va conduce pe Schelling în anii următori spre deznodăminturi din ce în ce mai deschise sugestiilor teosofice și iraționaliste.

Schelling își concentrează atenția privește problema tulburătoare a raportului dintre absolut și finit. Atâta timp cât finitudinea este înțeleasă ca o funcție logică a absolutului și, prin urmare, determinările finite constau în Idei, esențe eterne în care se obiectivează unitatea supremă, nu există nicio dificultate în a menține teoria absolutului ca coexistență a infinitului și finitului, nucleul esențial al filosofiei identității. Dar când finitudinea ia aspectul lucrurilor cufundate în dispersia și mizeria existenței temporale, atunci devine foarte dificil să o explicăm pe baza perfecțiunii absolute a identității originare.

Schelling este convins că este imposibil să deduci lumea sensibilă din absolut: toate teoriile care au încercat acest lucru, de la emanaționismul neoplatonic la creaționismul biblic, nu au scăpat de eroarea de a-l face pe Dumnezeu responsabil și autor al răului care caracterizează atât de evident experiența sensibilă . Cum putem , așadar, înțelege constituirea, în raport cu și împotriva absolutului , a lumii precarității și vanității, a nașterii și a morții? Dacă, așa cum învăța Spinoza, lumea sensibilă este o aparență legată de o cunoaștere inadecvată, cum ar putea apărea această aparență și acest punct de vedere iluzoriu?

Răspunsul lui Schelling, prin introducerea unor concepte de ascendență misterio-platonică explicită, neobișnuite în formulările anterioare ale sistemului de identitate și, într-adevăr, substanțial în tensiune cu acestea, cum ar fi cele de „salt" și „cădere", preludează deja posibile transformări radicale viitoare. Astfel, el scrie:

> „...nu există o trecere continuă de la absolut la real, iar originea lumii sensibile nu poate fi gândită decât ca o desprindere completă de absolut printr-un salt... Filosofia are doar o relație negativă cu lucrurile fenomenale; nu demonstrează atât că ele știu, cât că nu sunt: cum le poate atribui atunci o relație pozitivă cu Dumnezeu? Absolutul este singura ființă reală, în timp ce lucrurile finite nu sunt reale; fundamentul lor nu poate fi, prin urmare, găsit într-o «participare» a realității la ele... o participare care ar deriva din absolut, ci, dimpotrivă, doar într-o «desprindere», într-o «cădere» de absolut."

Originea acestei căderi, care deja în acest text evocă ideea unui „păcat originar", nu poate fi găsită în absolut, care nu poate decât să rămână în propria sa identitate imuabilă. Trebuie căutată într-un act inexplicabil de libertate prin care finitul se separă de absolut, poziționându-se ca o ființă absolut independentă, adică ca o ființă „decăzută", „care tocmai din acest motiv produce doar «din sine și pentru sine» nimicul lucrurilor sensibile". În mod semnificativ, Schelling afirmă că „principiul universal al finitudinii ", „punctul de separare maximă de Dumnezeu", trebuie recunoscut în egoism și că, prin urmare, filosofia fichteană, care face din eul principiul conștiinței finite, este filosofia care exprimă cel mai bine punctul de vedere al neființei și al negativității.

Această teorie a căderii este urmată, în plus, de tema „întoarcerii", a împăcării cu absolutul: împăcarea existenței finite cu Dumnezeu. Dacă sinele este principiul istoric al neantului, el este, de fapt, și

«momentul întoarcerii la absolut, al readmiterii sale în ideal», «punctul în care lumea originară este reprodusă din nou «în» lumea decăzută, iar acele forțe suprapământene, Ideile, sunt împăcate și, în știință, artă și acțiunea morală a oamenilor, sunt coborâte la temporalitate».

se desfășoară răscumpărarea lumii sensibile și transformarea pozitivă a relației sale negative cu Dumnezeu ; și o filozofie a istoriei constituie momentul culminant al acestei faze a gândirii lui Schelling. Schelling scrie:

„Istoria este o epopee compusă în spiritul lui Dumnezeu; părțile sale principale sunt două: prima descrie plecarea umanității din centrul său către cea mai îndepărtată distanță de acesta, iar a doua descrie întoarcerea sa. Prima este, ca să spunem așa, Iliada, a doua Odiseea istoriei... În acest fel, istoria exprimă marele plan al întregii povești universale."

Și nu trebuie să credem că acest eveniment reprezintă pur și simplu ispășirea pentru vinovăția care a dat naștere Căderii; dacă ar fi așa, istoria nu ar avea mai multă valoare decât ispășirea. Dimpotrivă, Schelling subliniază amploarea inovatoare și semnificația teofanică a istoriei: „întrucât scopul final al istoriei este răscumpărarea de Cădere, chiar și Căderea poate fi văzută, din această perspectivă, dintr-o perspectivă mai pozitivă", atât de mult încât devine „mijlocul revelației divine «complete»".

În 1806, Schelling a părăsit Universitatea din Würzburg, unde ostilitatea din partea diferitelor grupuri culturale prezente crescuse . Pe de o parte, mediul cultural catolic - Würzburg făcea parte din statul bavarez - era profund neîncrezător față de un profesor din lumea protestantă, iar acuzațiile de panteism au apărut cu ușurință, determinându-l pe episcopul orașului să interzică catolicilor să participe la cursurile sale. Pe de altă parte, teologii kantieni și iluminiști l-au acuzat de tendințe mistice și obscurantiste, până la punctul de a-l acuza că simpatizează cu catolicismul.

Sătul să lupte cu adversari atât de înverșunați , Schelling a acceptat cu bucurie invitația de a se muta la München, unde, renunțând la orice activitate didactică , a acceptat să fie membru al Academiei de Științe. Protejat de bunăvoința prințului moștenitor Ludwig, a obținut și alte titluri onorifice bine remunerate, care i-au permis să-și continue studiile în liniște timp de mulți ani.

La München, în 1807, Schelling a citit, trimisă de autor, *Fenomenologia spiritului,* în prefața căreia Hegel a lansat celebrul său atac asupra sistemului identității. Din acel moment, toate relațiile dintre cei doi prieteni H. din Tübingen și Jena au fost rupte pentru totdeauna . Primatul filosofic pe care Hegel îl va cuceri mai târziu va fi însoțit de eclipsarea influenței lui Schelling, care a devenit din ce în ce mai retras și tăcut.

Mai mult, ultima lucrare a lui Schelling publicată în timpul vieții sale, în 1809, *Investigații filosofice privind esența libertății umane și obiectele legate de aceasta,* ar fi reprezentat o ruptură substanțială cu idealismul și începutul acelei orientări teosofico-creștine și iraționaliste, deja caracteristică unui climat cultural post-hegelian. Din acest motiv, vom amâna - discuția ei pentru un capitol ulterior.

Schelling (1775-1854): o filozofie în curs de dezvoltare

Definiția lui Schelling ca filosof romantic a devenit aproape un clișeu și, ca atare, este nevoie să o punem la îndoială, nu să o respingem, ci să-i limităm sfera de aplicare și să-i reducem caracterul peremptoriu.

Deși este adevărat că Schelling împărtășește multe afinități cu romanticii - intuiția panteistă a naturii, precum și absolutizarea artei - punctele de dezacord nu sunt mai puțin semnificative, de la inflexiunea „materialistă" a filosofiei naturale până la respingerea esteticii subiectiviste și iraționaliste a romanticilor . În ambele domenii ale gândirii sale, Schelling pare, dacă e să spunem așa, foarte apropiat de senina natură pământeană și de calmul clasic al lui Goethe.

Dacă Schelling este un filosof romantic, atunci (și vorbim, desigur, despre gândirea sa dinaintea momentului de cotitură din 1806-1809), el nu se manifestă atât în sensul că se complac în poziții iraționaliste. Dimpotrivă, Schelling pare dedicat dezvoltării unei idei superioare a raționalității care, transcendând filozofiile intelectualiste care, de la Descartes la Iluminism, de la Kant la Fichte și Jacobi, au favorizat punctul de vedere abstract al subiectivității și al reflecției analitice, permite și nevoia romantică de aderență la viață și la concret, o nevoie care, ignorată de aceste filozofii, își caută împlinirea în iraționalitatea sentimentului și a credinței. În acest sens, filosofia identității a lui Schelling , încredințând rațiunii sarcina de a gândi totalitatea ființei și a vieții, urmează o cale - aceea, ca să spunem așa, a unei raționalizări a romantismului - care va fi și a lui Hegel.

Cei care doresc să examineze relația dintre Schelling și romantici din perspectiva problemelor estetice pot consulta: A. Aliotta, *Estetica lui Kant și a idealiștilor romantici,* Perrella, Roma 1942; R. Assunto, *Estetica identității: o lectură a filosofiei artei a lui Schelling,* STEU, Urbino 1962; L. Pareyson, *Estetica lui Schelling,* Giappichelli, Torino 1964.

Am văzut importanța crescândă a referințelor la Spinoza în filosofia lui Schelling, de la primele sale scrieri până la filosofia naturii și sistemul identității. Se poate spune că Schelling reprezintă punctul culminant al Renașterii spinoziene, care a început cu celebra lucrare a lui Jacobus din 1785 (cap. 2, par. 2).

Istoria succesului lui Spinoza poate fi împărțită în două perioade foarte diferite. De la publicarea *Tratatului teologico-politic* (vezi volumul 2, capitolul 16, secțiunea 5), timp de un secol, Spinoza a fost respins ca un filosof impiu și ateu, deși a exercitat o influență ascunsă asupra scriitorilor și mișcărilor anticonformiste și radicale, prezente, așa cum am văzut (vezi volumul 2, capitolul 26, secțiunea 7) (și în acest volum, capitolul 1, secțiunea 2), și în Iluminism. După publicarea *Scrisorilor lui Jacobi* (vezi capitolul 2, secțiunea 2), interesul și entuziasmul pentru filosoful olandez au fost aproape imediate în cultura germană și destinate să influențeze profund dezvoltarea idealismului.

Ceea ce este interesant de observat este că Spinoza, astfel redescoperit, își pierde acea valoare ideologică antifeudală și anticreștină pe care, în rândul iluminiștilor radicali precum, de exemplu, Edelmann (vezi vol. 2, cap. 26, par. 7), o avusese și este apreciată doar pentru importanța speculativă și metafizică a doctrinelor sale.

Interpretarea lui Spinoza dată de Herder (vezi cap. 2, par. 4) a fost crucială în acest sens: „eliberarea" gândirii lui Spinoza de limbajul geometric și de componenta sa mecanicistă și reconcilierea ei cu tradiția vitalistă de origine renascentistă, atât de familiară tradiției germane, însemna și lăsarea deoparte a potențialului materialist și ateu al filosofului olandez, prezent în abordarea sa matematico-mecanică.

Oricine dorește să retragă unele dintre momentele succesului lui Spinoza în Germania poate citi N. Merker, *German Enlightenment (Iluminismul german),* Laterza, Bari 1968, pp. 381-396; precum și câteva articole pe această temă conținute în numărul din 1978 al *revistei Archivio di filosofia , dedicată spinozismului de ieri și de azi.*

Capitol

Hegel (1770-1831): istoria sau absolutul

Filosofie și biografie într-un filosof căruia nu i-a plăcut niciodată să spună: „Eu”

Hegel era atât de convins că orice referire la subiectivitatea empirică a autorului era complet străină filosofiei, încât a spus odată: „Tot ce este personal în scrierile mele este fals”. El a ridicat filosofia la „tăcerea imperturbabilă a cunoașterii gânditoare” și a conceput-o ca o expunere sistematică a cunoașterii obiective și absolute, astfel încât filosoful nu putea face nicio concesie expunerii vreunei notații autobiografice.

Dacă este adevărat că această „impersonalitate” caracterizează efectiv, în ochii lui Hegel, dezvăluirea adevărului în lume și în conștiința omului, aceasta nu înseamnă totuși că putem ignora existența lui Hegel-omul pentru a înțelege gândirea hegeliană , geneza, sensul ei. Lupta prin **absolut** *1 Modul în care își maturizează convingerile filosofice - problemele de la care individul **și-** a început educația științifică , chiar dacă sunt o parte empirică a **individualității** sale empirice și a istoriei sale subiective - nu poate avea irelevanța pe care nu o putem recunoaște cu dificultate „forma nasului său” sau predilecția sa pentru vinul bun. Și aceasta, în ciuda faptului că nu putem și nu trebuie să uităm convingerea lui Hegel că filosofia necesită, tocmai pentru că este cunoaștere absolută având propriul „început” în sine, obiectivitatea absolută a gândirii raționale pure.


Stuttgart, într-o gravură din 1810.

Una dintre condițiile care, dincolo de ostilitatea declarată a lui Hegel față de personalizarea propriei filozofii, a favorizat impresia de abstractizare supremă **a secolului al XIX-lea** resimțită adesea de cititorii scrierilor sale **hegeliene** se regăsește, cu siguranță, în faptul că, mult timp, gândirea sa a fost constrânsă în monumentalitatea și imobilitatea aparentă a marilor opere ale maturității sale și interpretată, de discipoli și adversari, ca un sistem în sine complet și definitiv , a cărui geneză în timp nu ar fi importantă să se reconstituie, dat fiind că ar reprezenta abolirea timpului.

Acest tip de lectură a gândirii hegeliene a fost favorizat, de asemenea, pe tot parcursul secolului al XIX-lea și ulterior, de

HEGEL

faptul că scrierile de tinerețe ale lui Fiegei erau încă necunoscute, valorificarea și publicarea cărora, de către Dilthey și unul dintre studenții săi la începutul secolului nostru, a reprezentat un punct de cotitură în studiile hegeliene.

Astfel, au început să se pună condițiile pentru studiul laboriosului proces prin care Hegel, pornind de la o reflecție asupra relației dintre religie și realitatea socială și politică a oamenilor, condusă sub influența evenimentelor revoluționare franceze și a ideilor iluministe, avea să ajungă *„în mod absolut"* la elaborarea dialectică a ideii de totalitate și la crearea, printr-o relație complexă și dureroasă cu Schelling, a propriului său sistem filosofic impunător.

La «empirica» di una filosofia

Această nouă modalitate de reconstrucție genetică a filosofiei hegeliene a făcut posibilă reîncarnarea acesteia în dezvoltarea concretă a meditației lui Hegel și, prin urmare, re-imersiunea sa în timp și istorie. Vom relua lunga călătorie a lui Hegel, urmărind diversele sale faze, care coincid adesea cu șederile sale în diversele orașe în care l-a purtat opera sa, mai întâi ca student și meditator particular, iar mai târziu ca profesor și profesor universitar: Tübingen, Berna, Frankfurt, Jena, Norimberga, Heidelberg și, în final, Berlin.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel s-a născut într-o familie de clasă mijlocie la Stuttgart în 1770. După o copilărie și o adolescență liniștite și o programă educațională întru totul în concordanță cu obiceiurile burgheze ale vremii — cultura clasică, studiul Bibliei, cunoașterea scriitorilor și filozofilor moderni — și lipsită de orice premoniție de strălucire, tânărul a intrat la Stift din Tübingen în 1788, unde a studiat filosofia și teologia timp de cinci ani.

2

Hegel la Tübingen și Berna: teolog sau iacobin?

B. ~~~| parteneriatul cu Hölderlin și Schelling, compania sa-

| grupuri de studiu, care caracterizează perioada din Tübingen a vieții lui Hegel. Împreună cu aceștia, este înflăcărat de entuziasm pentru Revoluția Franceză ;_împreună cu ei, contestă - dogmatismul teologic al profesorilor de la Stift, angajați în încercarea de a supune filosofia kantiană, și în special doctrina postulatelor, la reafirmarea ortodoxiei religioase. Chiar și la ceva timp după ce a părăsit Tübingenul , el, răspunzând lui Schelling ca protestatar împotriva mistificărilor pseudo -kantiene ale teologilor din Tübingen , are cuvinte dure la adresa lor și arată că își dă seama cât de mult protecția statului alimentează despotismul lor teologic: „Ortodoxia nu poate fi zdruncinată atâta timp cât profesiunea sa , atât de legată de avantajele temporale, rămâne strâns țesută în organismul unui stat."

Lecturile lui Kant, Lessing, Rousseau, Schiller au orientat interesele tânărului Fiegei către temele filosofiei practice, în special cea a libertății , recunoscută ca semn al demnității umane, teoretizată de Kant și realizată de oamenii francezilor anilor 1890. Și dacă Kant ar fi subliniat dimensiunea interioară a libertății, referind-o la individ, libertatea luată în sensul ei... (intimitatea) Hegel o plasează în raport cu viața popoarelor și îi exaltă dimensiunea publică și colectivă. Tocmai din această perspectivă se maturizează problema care avea să se afle în centrul întregii reflecții tinerești a lui Hegel, din acești ani de la Tübingen până la sfârșitul secolului: problema religiei.

Întrebările în jurul cărora se coagulează interesul lui Hegel ar putea fi formulate astfel: care sunt condițiile care permit religiei să fie o expresie a vieții libere a unui popor, mai degrabă decât o putere care o împiedică prin înrobirea lui? Este o religie „populară" ? A existat vreodată, în istoria omenirii, o religie „populară"? Sau este imaginea religiei inseparabilă de cea a unei puteri autoritare și coercitive ?

Hegel a căutat un răspuns la aceste întrebări, care dezvăluie o clară inspirație iluministă, deja într-o lucrare din 1793-94, *Religia populară și creștinismul,* începută la Tübingen și continuată la Berna , unde, după ce și-a terminat studiile teologice și a respins o carieră ecleziastică, s-a mutat în 1793 pentru a se dedica muncii de profesor particular.

Aceasta este o reflecție bazată în întregime pe contrastul dintre greacă și creștinism, dintre religia clasică și religia creștină. Aceasta din urmă, creștină, nu satisface nevoile unei religii cu adevărat „populare".

În primul rând, creștinismul se bazează pe principii mai degrabă decât pe cele ale intelectului arid; este o religie dogmatică, care privilegiază obiectivitatea autoritară a doctrinelor, în timp ce religia populară necesită principii raționale, da, dar care să fie sensibile la inimă și să anime imaginația, capabile să unească oamenii într-un sentiment de libertate și de apartenență solidară la o realitate comună.

Dar, mai presus de toate, creștinismul este o religie a omului privat: îl înstrăinează pe om de viața publică, este

antipolitic și se adresează individului izolat, propunând porunci, cum ar fi, de exemplu, renunțarea la bunurile proprii pentru a le da săracilor, care, dacă ar fi generalizați , ar face viața unui popor imposibilă. Creștinismul este trist pentru că distrage atenția de la viața pământească și poruncește gândul la moarte.

Dimpotrivă, religia grecilor și romanilor dorea ca individul să fie integrat în comunitatea politică, pe deplin împăcat cu viața, un subiect social liber și autonom care se extinde cu bucurie într- o activitate liberă și spontană. Figura lui Iisus [este] pusă în contrast cu cea a lui Socrate: în timp ce discipolii primului, pentru a-l urma, trebuie să-și abandoneze familiile, să respingă statul și să se lege într-o relație exclusivă de dependență față de maestrul lor, Socrate își invită discipolii la autonomie, dorește ca aceștia să fie incluși în viața publică și el însuși își confirmă relațiile de soț și tată.

Dacă creștinismul pare să-l abată pe om de la destinul său lumesc, el este, de asemenea, deschis criticilor în numele exigenței, pe care Hegelul bernez o împărtășea cu Kant, pentru o religie rațională pură. Prin urmare, nu ar trebui să fie surprinzător faptul că, într-o lucrare ulterioară , *Viața lui Isus* (1795), Hegel procedează, confirmând în același timp critica sa la adresa creștinismului, la o recuperare a figurii lui Isus reinterpretată, în lumina *Criticii rațiunii practice* și *a Religiei în limitele rațiunii,* ca întruchipare a idealului etic.



Veduta di Berna, in una stampa

kantian coreligios.

Predica lui Isus contrastează cu legalismul fariseic în numele interiorității legii morale a datoriei. Hegel, cu o atenție meticuloasă, traduce temele mesajului evanghelic în formulele rațiunii pure practice, ca atunci când avertismentul de a nu

O lectură kantiană a mesajului lui Isus

voler servire due padroni, oppure l'annuncio di Gesù di esser venuto nel mondo a portare la guerra, o, ancora, le tentazioni del diavolo nel deserto, vengono lette come, rivelatrici del conflitto interiore tra la natura morale e la natura sensibile dell'uomo. E così, l'affermazione che «il

„Împărăția lui Dumnezeu este în voi" înseamnă că constă în unirea oamenilor doar prin legătura interioară a rațiunii, cu excluderea oricărei uniuni „sub forma exterioară a unui stat, în orice societate, sub legile publice ale unei biserici".

Problema care se pune în acest moment este cum să explicăm faptul că mesajul lui Isus, acest Kant „ante litteram", ar fi putut da naștere unei religii , precum cea creștină, care îl trădează, alienând viața religioasă în poruncile autoritare ale creștinismului - o biserică - în robia formulelor și riturilor exterioare, în superstiția unei credințe care, din slăbiciune interioară, se bazează pe autoritatea miracolelor . Hegel intenționează să răspundă la această problemă în a treia dintre scrierile sale bernese, *Pozitivitatea religiei creștine,* scrisă în 1795-96.

Cu un gust deja evident pentru istorie și pentru contradicțiile ascunse în ea, Hegel caută originile „pozitivizării" spiritului lui Iisus - în sensul cel mai rău pe care Kant îl dăduse termenului „pozitiv" în raport cu religia -, în primul rând în influența exercitată asupra creștinismului de către iudaism, care, a fi oglinda domnia unui popor lipsit de libertate și dezunit politic, a introdus credința într-un Dumnezeu transcendent, care își impune legea imperioasă și coercitivă unui popor de slujitori, lipsit de orice simț al libertății.

L'influenza negativa dell'ebraismo

Influența evreiască, de altfel, s-a resimțit chiar în predicarea lui Isus, până în punctul în care a deschis calea către coruperea mesajului său. Isus nu i-a putut împiedica pe adepții săi evrei să-l accepte ca Mesia, purtătorul unui mesaj divin transcendent la care au aderat cu sclavie; miracolele sale însele au favorizat trecerea credinței de la conștiința interioară la obiectivitatea externă a „faptelor", care în sine ar garanta autoritatea incontestabilă a celor care le săvârșeau.

Și astfel a început istoria creștinismului ca „religie pozitivă", apariția sa ca biserică, care, profitând de criza statului roman și a „religiei sale populare", s-a transformat dintr-o sectă separată și de sine stătătoare într-o organizație la fel de extinsă ca statul și, într-adevăr, a tins să-l înlocuiască sau cel puțin să se impună. Pe scurt, de la afirmația lui Isus că împărăția pe care a anunțat-o nu era din lumea aceasta, am trecut la dominația lumească a unei religii ecleziastice opresive, pe care Hegel, deja în *„Religia populară și creștinismul",* o acuzase că ar fi jucat un rol principal în „episoade strălucite" precum „istoria cruciadelor, colonizarea Americii și comerțul modern cu sclavi".

Il cristianesimo religione «positiva»

Ceea ce este important la acest tânăr Hegel din Berna, angajat de o familie nobilă a oligarhiei berneze al cărei declin iminent se pare că se bucura să-l prezică, este modul în care folosește bogăția de idei asimilate prin lectura lui Kant, Lessing, Schiller și a unor autori politici precum Montesquieu și Gibbon, de la idealul - religiei raționale pure la nostalgia neoclasică „kantiană" pentru lumea antică, spre deosebire de cea modernă, până la spiritul anticreștin al istoriografiei iluministe. Perspectiva complet politică a unei eliberări a lumii umane de alienarea religiei pozitive se conturează în lumina unor idealuri extrem de radicale, în care nu este dificil să urmărești urmele lecturii asidue a scrierilor lui Rousseau, încă din zilele sale la Tübingen.

Într-o scrisoare către Schelling din 1795, el a scris despre legătura dintre filosofie și revoluție:

> Cred că nu există un semn mai bun al vremurilor decât acesta: umanitatea este portretizată ca fiind demnă de respect în sine; o demonstrație că aureola care înconjoară capetele asupritorilor și zeilor pământului se estompează. Filosofii vor demonstra această demnitate, oamenii vor învăța să o simtă și nu se vor mai mulțumi să-și ceară drepturile, care până acum au fost călcate în picioare în praf, ci le vor recupera și și le vor însuși. Religia și politica au jucat în secret același joc: iar prima a învățat ceea ce dorea despotismul, disprețul față de rasa umană... Odată cu răspândirea ideilor care arată cum „ar trebui" să fie totul, indolența oamenilor serioși, veșnic gata să accepte totul așa cum „este", va dispărea.

Idealul politic al lui Hegel la Berna și, în același timp, fundamentul său filosofic kantian reies clar din acest pasaj : reproprierea de către popor a propriilor drepturi, sub forma unei reînnoiri a vechilor republici și prin emanciparea de starea de alienare la care este redus , cu complicitatea religiei creștine, de către statul modern, care, în Germania, continuă să se exprime în ierarhia feudală a „claselor". Cât despre orizontul kantian în care se înscrie acest ideal, acesta reiese clar din opoziția pe care Hegel o trasează între a fi și a trebui să fie, între acceptarea pasivă a faptului alienării și negarea acesteia prin „trebuia" reproprierii .

Hegel la Berna nu este tocmai un iacobin

- de acum înainte detestă Teroarea și adepții Robespier, este convins doar că Revoluția Franceză a deschis o nouă eră în istoria umanității. Desigur, nu este doar un teolog: importanța determină

minante ch'egli attribuisce alla religione nelle svolte ¡-J della storia, testimonia della prospettiva essenzial
mente storico-politica e non teologico-speculativa |IJ della sua riflessione.

3. .. ..; ....; ... . ; ...; . .. .
Perioada de la Frankfurt: un punct de cotitură mistic și romantic?

he di una svolta si debba parlare,- a proposito degli anni di Francoforte, ove Hegel si trasferisce agli inizi del 1797 per interessamento di Hölderlin, non sembra ci possano essere dubbi. Cambia radicalmente l'interpretazione della fi-
figura
lui Isus și a creștinismului însuși, apar noi probleme sub influența lui Schelling, distanțându-l pe Hegel de inspirația sa kanțiană originală. Și, mai presus de toate, discursul său, din a fi etico -istorico-politic, inspirat în întregime de o contestare politică dură a existentului, devine din ce în ce mai obiectiv și din punct de vedere tehnic, filosofic și teoretic , până la punctul de a-și asuma în ultima sa lucrare de la Frankfurt, *Fragmentul unui sistem* din 1800, un caracter riguros științific și, într-adevăr, sistematic.

Conceptul de totalitate este cel asupra căruia se concentrează acum reflecția lui Hegel: îl împrumută din filosofia timpurie, deja marcată de influența spinoziană, a lui Schelling, cu care, după ce a părăsit Tübingenul în 1793, a întreținut o corespondență intensă ; dar îl găsește și în centrul **meditației chinuite** a lui Hölderlin, cu care se întâlnește acum la Frankfurt. Este vorba despre apariția în gândirea hegeliană a unei noi nevoi, de natură deosebit de filosofică și specific metafizică: de a depăși opozițiile și aspectele contrastante în care realitatea apare iremediabil scindată și de a le recompune. Ca și la Berna, religia continuă să fie în centrul atenției în scrierile de la Frankfurt, datorită importanței care este încă recunoscută în

nella unitotalità della verità, di cui essi formano le
viventi articolazioni.

desfășurarea istoriei umane. În cel mai important eseu, pe care Hegel l-a dedicat în 1798 *„Spiritului creștinismului și destinului său", discursul începe cu* „ o reflecție asupra istoriei și religiei poporului evreu " . Hegel , reluând evaluările deja făcute **în** scrierile de la Berna, recunoaște în iudaism spiritul diviziunii și separării, despre care toate momentele fundamentale ar fi mărturie ·

aspecte mentale ale istoriei sale. Poporul evreu s-a format - prin evenimente de separare: după potopul care a separat omul de o natură devenită ostilă și dușmană, Avraam a fondat națiunea evreiască, părăsindu-și țara și familia și, prin urmare, separându-se de ceilalți oameni și respingând - iubirea, în ascultare de un Dumnezeu care, da, îi asigură dominația mondială, dar numai făcându-l pe Avraam însuși și pe urmașii săi obiectele înrobite de stăpânirea sa geloasă. Moise, legiuitorul, este, de fapt, cealaltă figură simbolică principală: dacă îi eliberează pe evrei din sclavia faraonică, o face doar pentru a-i supune robiei legii impuse de un Dumnezeu stăpân. Vrăjmășia omului față de natură, care îi diferențiază astfel pe evrei de greci, separarea lor de alte popoare, culminează în relația de separare dintre om și Dumnezeu, egalată cu cea care separă sclavul de stăpânul său. De aici provine nefericirea poporului evreu, neputincios să devină un popor „frumos" precum grecii, și destinul său spre dizolvarea finală și diaspora. Însăși separarea care - caracterizează situația modernă a evreilor nu este atribuită în primul rând marginalizării impuse de societatea creștină, așa cum ar susține respectul pentru adevărul istoric, ci mai degrabă actului lor original de autoseparare.

În lumina acestei reconstrucții a tragicului destin evreiesc, Hegel procedează la o regândire radicală a kantismului, care acum îi apare, nu mai, ca la Berna, punctul de referință necesar pentru combaterea religiei pozitive și a despotismului politic , ci mai degrabă o variantă modernă subtilă a spiritului iudaismului . Dacă acesta din urmă introduce scindarea în frumoasa unitate a realității prin opoziția dintre om și Dumnezeu, moralismul kantian nu face altceva decât să o reproducă internalizând-o, adică propunând -o ca o scindare internă în om, o lacerare a facultăților sale, o opoziție între universalitatea rațiunii care poruncește datoria și particularitatea impulsurilor senzoriale rele, care trebuie subjugate principiului rațiunii. Kant transferă în interioritatea omului acea relație de servitute și stăpânire, cu care iudaismul definise relația omului cu transcendența divină.

În anii precedenți, Schiller, care exercita acum o influență puternică asupra lui Hegel, abordase deja problema care se conturează aici: cum să depășească diviziunile care împiedică omul să experimenteze reconcilierea totalității. Cu noutatea că, în timp ce Schiller, într-o manieră kantiană, menținuse problema într-un orizont antropologic și îi căutase soluția în educația estetică,

LU
C
D

al umanității, acum Hegel o propune din nou încărcând conceptul de totalitate cu toată semnificația sa metafizică - tema lui *en kai pan* - și urmărește soluția acesteia printr-o regândire a figurii lui Isus și a spiritului creștinismului.

Hristosul care a predicat legea datoriei în *Viața lui Isus* din Berna este acum înlocuit de un Isus care se răzvrătește împotriva destinului evreiesc, respinge dualismul legii și înclinației, al divinului și umanului și propune depășirea oricărei separări,

Muta anche il giudizio sul cristianesimo

reconcilierea universalului și particularului în experiența vitală a iubirii. În iubire, de fapt, sfera juridică a îndatoririlor și legea imperativă și represivă sunt transcendate, iar viața se împacă cu ea însăși, fratele cu fratele, toți oamenii cu Dumnezeu.

Asistăm la o adevărată răsturnare a punctului de vedere al lui Bern: în timp ce pe atunci, în numele kantismului, creștinismul era contestat ca religie pozitivă, acum moralismul kantian apare ca un moment încă imatur în desfășurarea istoriei spiritului uman, destinat să fie depășit tocmai în creștinism, redescoperit ca religie a iubirii.

În această experiență superioară, conciliantă a iubirii, „ideii pe care evreii o aveau despre Dumnezeu ca Domn și Stăpân al lor, Isus a contrastat relația dintre Dumnezeu și oameni cu cea a unui tată cu copiii săi ", astfel încât divinul și umanul, finitul și infinitul sunt reconciliate și „totul trăiește în divinitate, toate ființele vii sunt copiii Lui". Dorința de unitate și infinit, nevoia de a reduce diferența care părea să condamne oamenii la nefericirea propriei lor finitudini, își găsește acum în sfârșit împlinirea în creștinism .

Unii cercetători au văzut aceste inovații din reflecția lui Hegel de la Frankfurt ca semn al unei convertiri romantice și chiar mistice. Prezența unor concepte precum viața, iubirea și destinul - vom vedea importanța acestuia din urmă în curând - atât de răspândite printre romantici ar părea să confirme această interpretare. În realitate , în acești ani, începea gestația laborioasă a unei noi concepții despre rațiune și raționalitatea realității, ceea ce îl avea să-l conducă pe Hegel departe de căile romantismului, pentru a-și construi concepția dialectică despre realitate.

La gestazione della dialettica

Urme ale acestui fapt sunt deja prezente în modul în care Hegel prezintă dezvoltarea realității ca totalitate, prin momentele de grecitate, iudaism și creștinism . Dacă grecitatea, cu armonia sa fericită și spontană evocată de Schiller, Hölderlin și Hegel însuși, reprezintă unitatea originară și imediată a realității, iar iudaismul momentul scindării sale în opoziția finitului și infinitului , creștinismul corespunde momentului reconcilierii realității cu ea însăși, al reconstrucției sale.
percepția unității-totalității originare, acum nemaiintalnită pentru că nu mai este naivă față de scindare, a cărei depășire o reprezintă

.

Imediatitate, înstrăinare, transcendență ca reapropriere și reconciliere: acestea sunt cele trei momente prin care totalitatea se articulează într-o mișcare dialectică cu adevărat necesară. Aici, întrezărim conceptul care va anima întreaga filozofie matură a lui Hegel, ceea ce Hegel ar numi „funcția negativului": unitatea implică în mod necesar opoziție, diviziune , pe scurt, negație, fără de care ar fi lipsită de viață, imobilă, abstractă.

, nu trebuie să credem că noua interpretare a creștinismului înseamnă acceptarea sa ca moment cu adevărat decisiv în mișcarea dialectică a realității. Nu este cazul. Creștinismul are și el propriul său „destin", care marchează sfârșitul și depășirea sa.

Conceptul de destin, pe care Hegel îl derivă din tragedia greacă, îndeplinește o funcție dialectică fundamentală, prin faptul că reprezintă negarea necesară a sinelui ca particularitate separată a oricărei determinări a realității în chiar momentul afirmării sale ca absolută și inserarea sa necesară în totalitatea căreia îi este doar un moment. Tocmai asta se întâmplă în tragedia greacă, în care personajul, chiar în momentul în care își afirmă propria voință subiectivă, în realitate nu face altceva decât să realizeze ceea ce este deja scris în intriga universală a evenimentelor lumii.

Care este, așadar, destinul creștinismului? Care este destinul iubirii, care este esența creștinismului ? Hristos, în încercarea sa de a restabili întregirea ca uniune a umanului și a divinului, eșuează deja. Confruntat cu respingerea mesajului său de iubire de către poporul evreu, el este forțat să se retragă din lumea reală, ca un „suflet frumos" la fel de delicat pe cât este de neputincios în a converti lumea: iubirea care fusese propusă ca o experiență atotcuprinzătoare este respinsă de asprimea lumii și forțată să se refugieze în rai. Urmașii lui Isus îl fac un individ divin și transcendent, „Cel Înviat", în care numai finitul și infinitul sunt împăcate.

Istoria creștinismului, devenit o religie pozitivă, confirmă inevitabila sa particularizare și nevoia de a o transcende. Realizându -se în parțialitatea și separarea unei biserici care îi exclude pe cei care nu sunt credincioși, iubirea trebuie să renunțe la pretenția de universalitate atotcuprinzătoare , lăsând în afara sa un „câmp incomensurabil de obiectivitate" sau, altfel, să se transforme în ceva substanțial diferit, în „ideea pompoasă, nefirească și insipidă, a unei iubiri universale între oameni ". Dar, în acest caz, iubirea ar fi înlocuită de ideea de iubire, de filantropie; creștinismul

ar reveni la a fi o morală care poruncește iubirea, separând încă o dată realitatea în ființă și ar trebui să fie.

Destinul iubirii rezidă, așadar, în recunoașterea ei ca moment provizoriu într-un proces care o transcende, ca o determinare particulară ce trebuie inserată în totalitatea cea mai adevărată, cea a istoriei. Dacă la Berna declinul creștinismului a fost decretat de rațiunea subiectivă în numele idealului religiei raționale pure, acum ea apare ca o necesitate obiectivă, intrinsecă însăși mișcării istoriei.

În celălalt text important de la Frankfurt, *Fragmentul unui sistem,* câteva pagini dintr-un eseu acum pierdut, Hegel își organizează gândirea științifică într-un mod riguros teoretic . În centrul său se află încă conceptul de totalitate, o metafizică a cărei articulare și structura obiectivă, însă, se dorește acum să se reconstruiască, conform unei proceduri care aspiră la natura științifică a sistemului.

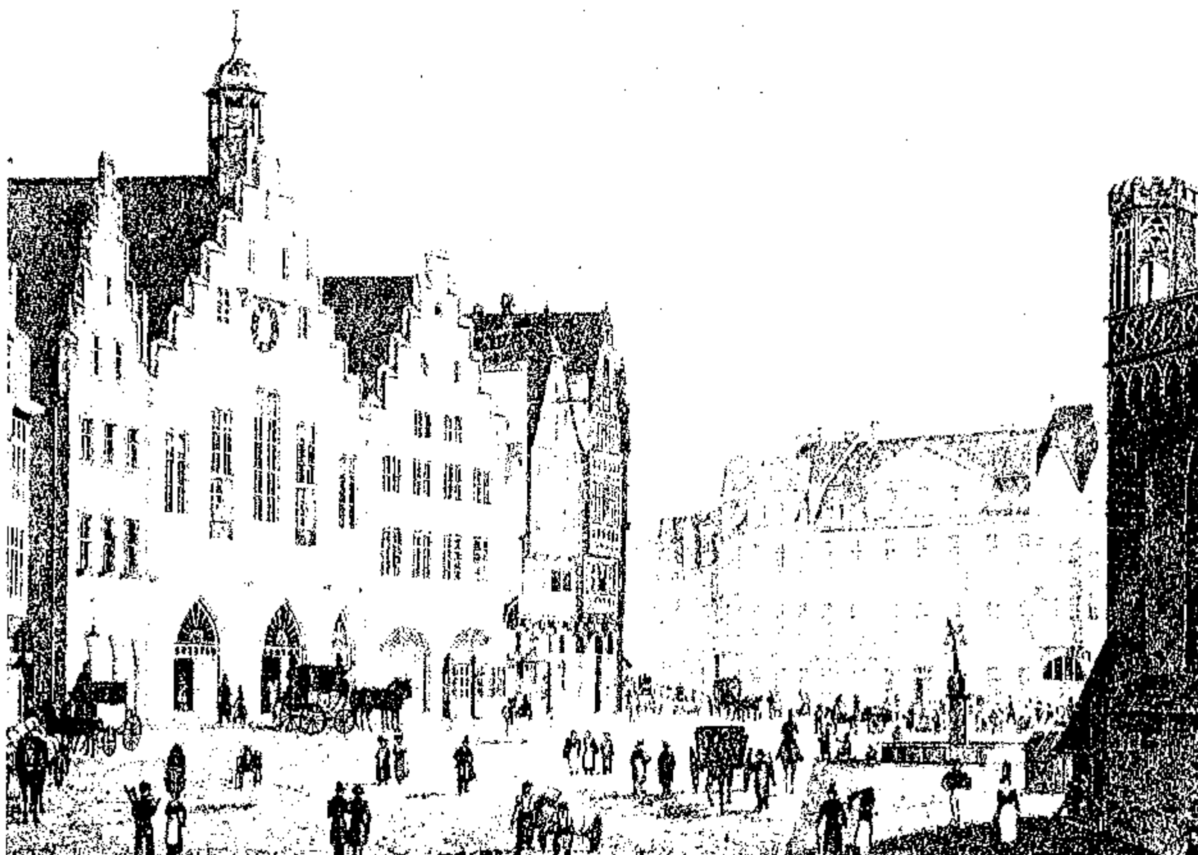
Perspectiva a devenit hotărât metafizică : este vorba de a gândi la unul și la mulți și la relația lor organică, depășind cristalizările intelectuale, în credința, împrumutată direct de la Schelling, că intelectul fixează și spulberă aceste determinări . Dimpotrivă, este vorba de a reda „ vieții" dualității și unității sale . Nu este o coincidență faptul că Hegel folosește termenul „viață" pentru a indica totalitatea, pentru a evidenția caracterul său procesual și dinamic și, în același timp, ireductibilitatea sa la conceptele rigide și exclusiviste ale gândirii reflexive. Într-un pasaj pe bună dreptate celebru din *Fragment,* Hegel scrie:

„...viața nu poate fi considerată doar ca unificare și relație; mai degrabă, trebuie considerată simultan ca opoziție. Dacă spun că viața este uniunea opoziției și a relației, această uniune însăși poate fi totuși izolată și se poate obiecta că s-ar opune non-uniunii. Atunci ar trebui să spun că viața este uniunea uniunii și a non-uniunii..."

Și chiar și această formulă, dacă ar fi luată într-un sens intelectualist și obiectivant, s-ar dovedi inadecvată, deoarece ar exclude totuși ceva din totalitate - de exemplu, neunirea care ar putea fi pusă în contrast cu uniunea dintre uniune și neuniune! - Pe scurt, nu trebuie să uităm că

„Ceea ce a fost numit uniunea dintre sinteză și antiteză nu este ceva postulat, un «quid» al intelectualului și al reflectatului ; ci singurul său caracter pentru reflecție constă în a fi o ființă dincolo de reflecție".

Din toate acestea, Hegel concluzionează că viața infinită se află dincolo de filozofie, deoarece aceasta, fiind gândită, este totuși exprimată în concepte reflexive și,



Vedere a orașului Frankfurt, într-o gravură contemporană.

Prin urmare, lasă non-gândul în afara sa. Acum, dincolo de filosofie există religie: și, atunci, „filosofia **trebuie să se termine cu religia". Numai aceasta, religia Pro Pi'io,** deoarece „nu postulează ființa infinită ca ființă prin reflecție ", este **capabilă** să ridice omul „de la viața finită la viața infinită " ·

Acestea sunt cele mai importante teme ale *Fragmentului Sistemului.* Dacă acesta concluzionează prin recunoașterea religiei ca având un rol care o face superioară filosofiei, aceasta se datorează faptului că Hegel este convins că filosofia este incapabilă să depășească nivelul reflecției . Abia pornind de la scrierile de la Jena, el, după ce a dezvoltat pe deplin descoperirea dialecticii realității, va inversa concluzia Fragmentului *și va ridica* filosofia, care nu mai este limitată la terenul reflecției, deasupra religiei, recunoscând-o ca o cunoaștere absolută.

Însă înainte de a ajunge la acest punct, să ne întrebăm dacă și cum s-a schimbat reflecția lui Hegel asupra realității politice a vremii și, în special, asupra Revoluției Franceze și a semnificației sale istorice la sfârșitul perioadei de la Frankfurt.

Nu mai există nicio urmă a protestelor politice dure de la Berna în numele idealurilor iluministe kantiene, iar entuziasmul celor din Tübingen pentru revoluție este cu siguranță departe.

Acum, nevoia de
Cea mai presantă sarcină nu este atât de mult reformarea lumii actuale , cât de a o înțelege pentru ceea ce este și de a ne „împăca" cu ea, descoperindu-i necesitatea intrinsecă , conform a ceea ce cere conceptul de „ **înțelegere"** a destinului istoric .

Aceasta nu justifică concluzia că Hegel-ului radical din Tübingen și Berna i se succeadă un Hegel conformist din Frankfurt și, mai târziu, al maturității sale. „Împăcarea" cu realitatea nu trebuie înțeleasă în sensul unei nivelări a existenței luate în imediata sa empirică, ci mai degrabă ca o înțelegere a adevărului care se află în ea, dar care o și depășește, intrând în contradicție dialectică cu ea. Pe scurt, dacă contradicția nu mai există între filosofie și realitate ca între a trebui și a fi, aceasta se datorează faptului că a devenit intrinsecă realității însăși și garantează mișcarea sa dialectică. Revoluția însăși încetează să mai fie efectul unei intervenții subiective și violente asupra realității și se dezvăluie ca un proces obiectiv, care cere să fie studiat obiectiv . În acest fel, devine posibil pentru Hegel să confirme caracterul necesar al Revoluției Franceze, fără a fi nevoit să accepte aspectele sale violente și abstract contestatare. Acest lucru îl determină pe Habermas să spună (vezi CAP. 25«*, PAR. 7) că ar dori revoluția, dar fără revoluționari.

4. ... .

Perioada Jena: lupta împotriva „subiectivității rele"

THE O mică moștenire, care a intrat în posesia sa după moartea tatălui său, în 1799, i-a permis lui Hegel să renunțe la slujba de profesor particular și să se dedice în întregime studiilor, cu scopul de a începe o carieră universitară . La începutul anului 1801, la invitația lui Schelling, s-a mutat la Jena, unde, după ce și-a obținut calificarea didactică cu o *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum,* a rămas până în 1807, predând cursuri de logică, metafizică, filosofia naturii, istoria filosofiei și filosofia spiritului, care au reprezentat prima construcție a sistemului său filosofic.

Tânărul savant care îndrăznește să intre în „agitația literară" a Jenei este încă necunoscut, iar Jena este „Eldorado-ul filosofiei". Filosofia kantiană a triumfat aici și a cunoscut dezvoltări strălucite, grație învățăturilor lui Reinhold și ale marelui Fichte; Schiller a predat istorie aici; primul cerc de romantici s-a născut aici, iar Jena încă predă acolo și astăzi; noua stea a lui Schelling, care strălucește pe scenă din 1798, a apărut aici; și, în sfârșit, Weimar, adică Goethe, este în apropiere. Chiar dacă mai multe lumini s-au stins treptat - Fichte, în urma dezbaterii despre ateism, a părăsit Jena în 1799; cercul romantic, după moartea lui Novalis, s-a dizolvat treptat, iar Schlegel este pe cale să se mute la Paris - Jena rămâne un centru cultural major.

Hegel, de altfel, intră în această discuție cu convingerea cuiva care, ajuns la capătul unui proces de maturizare tăcută, știe că posedă cel puțin schița unui sistem filosofic, care îi va permite să se implice în diversele doctrine filosofice care animă dezbaterea din acești ani. Relația sa reînnoită cu Schelling, cu care împărtășește mari afinități de gândire , îl încurajează în această direcție.

Ocazia debutului său public a fost publicarea unui eseu de Reinhold, în care Fichte și Schelling erau acuzați de subiectivism filosofic, fără a se face nicio distincție între cei doi. Hegel a răspuns cu „ *Diferența dintre sistemul filosofic al lui Fichte și cel al lui Schelling", în legătură cu contribuțiile lui Reinhold la o imagine de ansamblu mai clară asupra stării filosofiei la începutul secolului al XIX-lea:* aceasta era deja anul 1801 și era prima sa publicație .

Acest eseu este important deoarece avansează în es-

Cunosc tema care, prefigurată în *Fragmentul unui sistem* , avea să ghideze de acum înainte polemica lui Hegel împotriva sistemelor filosofice ale vremii și să-l conducă la construirea propriului sistem. Este vorba despre distincția dintre intelect și rațiune și „filosofia" criticii rezultate a „filosofiilor reflecției speculative " în numele „filosofiei speculative", ale cărei origini pot fi recunoscute în gândirea lui Schelling. În partea inițială a eseului, Hegel discută natura filosofiei și identifică presupoziția acesteia în necesitatea de a reconstrui întregul realitate, reintegrând într-o totalitate rațională multiplicitatea determinărilor opuse în care este scindată realitatea.

filosofie della riflessione» e

„Divizarea este sursa nevoii de filosofie... Când puterea unificării dispare din viața oamenilor și opozițiile își pierd relația vie și acțiunea reciprocă și câștigă independență , atunci apare nevoia de filosofie."

Intelectul este cel care rupe unitatea realității, fixând și rigidizând, prin reflecție analitică, aspectele individuale ale lumii ca și cum ar fi entități separate, fiecare identică cu ea însăși și opusă fiecăreia dintre ele. Acest proces intelectual, în întregime omogen cu simțul comun al gândirii comune și cotidiene, a fost întotdeauna exprimat , în cultura diferitelor epoci și perioade, în filosofii care au - cristalizat în mod divers realitatea în opoziții rigide, cum ar fi cele dintre „spirit și materie, suflet și trup, credință și intelect, libertate și necesitate etc.". Chiar și astăzi, apar noi filosofii ale reflecției, pe care Hegel le recunoaște în linia Kant-Fichte, care propun noi dualisme, cum ar fi cele dintre rațiune și sensibilitate, inteligență și natură, subiect și obiect, finit și infinit.

Sarcina rațiunii este de a depăși diviziunile, de a reda fluiditatea contrariilor aducându-le înapoi la unitate , restabilind astfel lumea ca armonie . Filosofia care Hegel o numește „speculativă" pentru a o distinge de - filozofiile reflexive, deoarece rațiunea este distinctă de intelect, ea îndeplinește, tocmai, această sarcină:

«a plasa ființa în neființă - ca devenire; scindarea în absolut - ca manifestare a sa; finitul în infinit - ca viață».

Depășirea opoziției nu înseamnă, de fapt, abolirea lor, dimpotrivă

„scinderea necesară este un factor al vieții, care se modelează prin opoziția sa eternă, iar totalitatea este posibilă , în cea mai înaltă plenitudine a vieții, numai atunci când este reconstruită pornind de la cea mai înaltă divizare".

Ceea ce rațiunea refuză, așadar, pe bună dreptate, este doar „actul care fixează în mod absolut scindarea operată de intelect".

Pe baza acestei filozofii a totalității, care reprezintă o dezvoltare, dar, în același timp, o corecție a *Fragmentului Sistemului* – filosofia joacă acum rolul atribuit anterior religiei – Hegel formulează o critică dură a idealismului lui Fichte. Dacă Kant trebuie criticat pentru că nu a reușit să unifice, prin deducția transcendentală a categoriilor, întreaga realitate și pentru că a menținut-o divizată în fenomen și lucru-în-sine, Fichte, căruia i se cuvine meritul de a fi contestat această divizare,

El trebuie acuzat că nu a putut menține identitatea de subiect și obiect enunțată în primul principiu al *Doctrinei Științei* și că s-a predat operațiilor lacerante ale intelectului, concepând acea - identitate ca pe o necesitate care nu a fost niciodată destinată să se traducă în ființă.

L'insufficienza della filosofia di Fichte

Numai filosofia lui Schelling se poate ridica la nivelul speculației autentice și se poate menține acolo, - construind sistemul absolutului ca unitate totalizantă , în care toate opozițiile realității își găsesc pacificarea, începând cu cea dintre spirit și natură. Este o filozofie a identității; la Schelling , ca idealism transcendental și filozofie a naturii, natura și spiritul, în însăși opoziția lor, trimit la un punct de indiferență în care constă unitatea lor, la o identitate originară, care este absolutul însuși.

Cu această primă lucrare, Hegel se prezintă publicului german ca un filosof schellingian și este perceput ca atare de contemporanii săi. Aceasta nu înseamnă însă că Hegel nu are o fizionomie autonomă: într-adevăr, aceasta este atât de consistentă încât ne permite să găsim în schellingismul său urmele viitoarei sale disidențe față de Schelling. În special, în ciuda utilizării frecvente a formulelor schellingiene - absolutul ca „punct de indiferență ", „intuiția intelectuală" ca formă supremă de cunoaștere - nevoia este evidentă, În fața tendinței lui Schelling de a concepe absolutul ca o identitate în care distincțiile dispar, el tinde să gândească la acesta din urmă ca la diferențierea necesară a unității. De altfel, am citat deja pasaje din textul lui Hegel care sunt foarte elocvente în acest sens și nu este o coincidență faptul că aceasta reflectă celebra formulă folosită deja în *Fragmentul unui sistem* pentru a sublinia inseparabilitatea scindărilor de unitate și a acesteia de celelalte:

„...absolutul în sine este... identitatea identității și non-identității; opoziția și ființa-unul sunt simultan în el."

Ma Hegel non si appiattisce sulla filosofia schellinghiana

Primii ani ai șederii lui Hegel la Jena, până la plecarea lui Schelling spre Würzburg în 1803, au coincis cu o strânsă colaborare filosofică între cei doi prieteni, care s-a concretizat în publicarea unei reviste, *Jurnalul critic de filosofie,* concepută pentru a „pune capăt dezordinii filosofice", un instrument de luptă pentru a lovi filosofiile reflecției „cu bețe, biciuri și lovituri de bici", în numele adevăratei filosofii, una așa cum rațiunea este una. Hegel a publicat acolo mai multe lucrări.

eseuri, printre care, cel mai important, *Credință și cunoaștere , sau Filosofia reflectării subiectivității în completitudinea formelor sale, ca filozofia lui Kant, Jacobi și Fichte,* scrisă în 1802, de care ne ocupăm acum.

Reînnoitul atac împotriva filosofiilor intelectualiste - este plasat, de data aceasta, într-un cadru istorico-cultural larg, care îi permite lui Hegel să explice nașterea filosofiilor reflecției, a re- **reflecției,** prin conducerea acestora către fenomene istorice precum Iluminismul și Protestantismul, cu care acum, pentru prima dată în mod explicit, se împacă.

Iluminismul, victorios în lupta împotriva pretențiilor de supremație ale credinței religioase pozitive asupra rațiunii, tocmai prin celebrarea culmii „rațiunii victorioase", a favorizat o subjugare reînnoită a rațiunii față de o credință, de data aceasta „transferată în interiorul filosofiei însăși". Acest rezultat derutant provine din decizia rațiunii iluministe, ca o consecință a credinței eronate că nevoia de infinit aparține doar religiei pozitive, de a „renunța la **contradicția sa** în absolut" și de a limita exercițiul propriei **puteri** la domeniul finitului și empiricului, lăsând gol spațiul ocupat anterior de religie . În acest fel, au fost create condițiile pentru ca „acest spațiu infinit și gol al cunoașterii să poată fi umplut doar cu subiectivitatea aspirației și a presentimentului". Astfel, din această scindare între finit și infinit, se nasc filozofiile reflecției, în care rațiunea, înrobită de intelect , plasează ce e mai bun din ea însăși în afara și deasupra ei însăși, într-un infinit transcendent, „... și prin urmare... se transformă din nou în slujitoarea unei credințe".

Kant, Jacobi și Fichte sunt protagoniștii acestei operațiuni. Primul, care, prin doctrina imaginației productive și a apercepției transcendentale, ar fi deschis calea idealismului, a sfârșit prin a limita gândirea în orizontul subiectivității , făcând diversul sensibilității independent de aceasta și reducând astfel rațiunea la o simplă activitate critică, dedicată eliberării de antinomiile irezolvabile care apar din tentația de a cunoaște un suprasensibil necognoscibil. Și astfel, singura cale către final este cea **a** unei credințe raționale - o reflecție axată pe postularea a ceea ce cunoașterea este incapabilă . Mai mult, Jacobi expropriază rațiunea chiar și de puterea credinței, transformând-o pe aceasta din urmă, într-un subiectivism individualist nestăvilit, într-un instinct complet irațional, care ar fi capabil să afirme existența lucrurilor finite, precum și pe cea a absolutului. În cele din urmă, Fichte, prin faptul că a pus identitatea subiectului și obiectului ca fiind niciodată atinsă, ca un „postulat absolut", ajunge - tocmai în 1800 publicase *Misiunea omului* (vezi CAP. 3, PAR. 9) - să reconstituie transcendența lui Dumnezeu ca „ceva de neînțeles și de neconceput", astfel încât cunoașterea trebuie să găsească refugiu în credință.

Filosofiile reflecției, aceste expresii ale culturii dualismului și a scindării, născute într-un orizont iluminist încremenit, descind din ceea ce Hegel numește „principiul nordic și protestant al subiectivității", conform căruia libertatea care îi lipsește omului în lumea exterioară dominată de necesitatea oarbă ar trebui căutată în interioritatea pură a unui subiect înstrăinat de lumea obiectivă . Aceasta conduce această „frumoasă " subiectivitate protestantă, forțată de propriul său gol să-l umple, să cadă, printr-un fel de lege a taliei, în „proza" „realității vulgare efective" de care se temea să fie contaminată și să se sărăcească în eudemonismul subiectivității iluministe, trivial satisfăcută de finitudinea lumească. Iluminismul ca secularizare a spiritualismului protestant.

Numai filosofia identității a lui Schelling, așa cum este interpretată de Hegel, poate depăși subiectivismul Iluminismului: prin reconcilierea finitului cu infinitul, ea înlătură „subiectivitatea rea" și „infinitul rău" al reflecției și reabsoarbe credința în cunoaștere , care poate fi astfel afirmată în absolutul său exhaustiv .

9. *ABANCCSZEUCNIS HECELS*
AUS DEM TESTIMONIENBUCH
1793 [1]

I. M. Georg. Wilh. H ege 1, Stuttg. nat. d. 27 august 1770 patte Georg. Lud. Hegel, Secretano redituum camera!.
II. Valetudo non conslans. . ;
Statura Inediei.
F.loquium baud gratum.
Gestus pauci. ■■ . .
„Ingenium Ixrnum". Judecata cultivată.
Amintire a tunetului.
Scrierea nu este greu de citit.
Conduită corectă b).
Industria este uneori întreruptă. :
Resurse suficiente.
III. Nu și-a neglijat studiile teologice.
Nu a elaborat cu niciun efort rugăciunea sacră ...
În replică, nu s-a văzut niciun mare orator.
IV. Filologia nu este ignorantă .
Filosofia nu are d) nicio treabă de făcut .

A. 1793. d. 20 septembrie, pe lângă ordinea pentru examenul de admitere. Textul l. Cor. 11. 14. nu a fost explicat pe deplin și nici nu a recitat oratoria S. în ordinea corectă . Studiile din discursul medtocrea în teologie arată progres!!. Pro examinato declaxa- lus ac Informator domestico! Nobilii helvéüis concessili fuit Professor Jenensis 1805.
Rectorul Gyinnasij din Nürnberg. 1807
Profesor la Heidelberg 1816, profesor la Berlin 1818
Am murit pe 14 noiembrie 1831, fiind luat de holeră,

***) Inder Hs. neben durdutrkhenem -fdii".**
d») In der Hs. folgendes -ac decente*" wurde gestrichen
c) In der Hs. „Ober durchatrichenem – bine".
4) Îmbunătățit din conflict -feÜcem", la margine, dar din mână spiterer: Jege: rmdtttm aecuadure tertimarfà Tubingenria".

V

Certificat de licență al Universității Hegel.

i:::lHi:l:::::::::::::: :i :: :: H i : H :H :: : : : : : : :

Perioada Genezei: logica și nașterea sistemului filosofic

1 detașare, sau mai degrabă, în intențiile lui Hegel, - depășirea filosofiei lui Schelling va fi anunțată, aparent brusc, abia la sfârșitul perioadei de la Jena, în prefața la *Fenomenologia spiritului* din 1807. De fapt, ea se pregătea încă din 1801, în anii învățământului său, din care există documentație în vastul material al prelegerilor sale, publicat abia din 1915 încoace. La începutul carierei sale universitare, Hegel nu s-a bucurat de același succes ca Fichte sau Schelling, care a fost în schimb atât de răsunător. Incapabil să exercite fascinația în care aceștia din urmă erau bogați și obișnuit cu un limbaj foarte anevoios, incomprehensibil pentru majoritatea, a avut doar câțiva studenți, deși foarte fideli. Totuși, așa cum am menționat deja, în cursurile de la Jena s-a născut sistemul filosofic care, nu mulți ani mai târziu, la Heidelberg și Berlin, avea să-l facă pe Hegel cel mai mare filosof al vremii.

În centrul învățăturii sale de la Jena se afla interesul său pentru logică, sau mai degrabă pentru crearea unei noi logici, care reprezintă noutatea fundamentală a idealismului său în comparație cu cea a lui Schelling și Fichte. Dacă aceștia elaboraseră deja o anumită concepție dialectică a realității, aceasta avea **un nou** om * enu *, sau alături de ea, separată de ea însăși, logica, logică înțeleasă încă ca o simplă doctrină formală a artei gândirii. Schelling, în special, vedea medierile conceptuale, judecățile, silogismele și demonstrațiile ca proceduri pur negative ale intelectului, a căror funcție era de a deschide calea către intuiția intelectuală a absolutului, transcendând fiecare articulare logico-conceptuală.

Pentru Hegel, pe de altă parte, devine din ce în ce mai evident că mișcarea gândirii reproduce mișcarea ființei, ba chiar este chiar această mișcare și, prin urmare, Ființa și conceptul, judecata și silogismul nu sunt **gândite** doar ca un discurs despre realitate, ci realitatea însăși în desfășurarea sa. Acele distincții pe care în *Diferență* și în *Credință și rațiune* , distanțându -se de Schelling, le-a revendicat ca intrinseci unității absolute, trebuie, prin urmare, gândite ca determinări conceptuale, esențe logice în care se articulează totalitatea, înțeleasă acum ca Rațiune absolută.

Nu mai este vorba, desigur, de logică aristotelică , ci mai degrabă de o logică nouă, în esență de natură dialectică, în care distincția dintre intelect și rațiune își dezvăluie sensul cel mai semnificativ. Determinarea conceptuală unică, pe care gândirea intelectuală o fixează în identitatea sa cu ea însăși, separând-o de celelalte și închizând-o în finitudinea sa, este, în realitate, ea însăși doar în măsura în care devine și, devenind, se neagă pe sine ca fiind finită, incluzându-și în sine opusul și împăcându-se cu el, într-o unitate rațională superioară . Mișcarea dialectică a realității se desfășoară, de fapt, conform unui ritm triadic de teză, antiteză și sinteză: aceasta nu suprimă opoziția dintre teză și antiteză, ci mai degrabă o „depășește” în dublul sens pe care acest verb *(aufheberi)* îl are în germană: a îndepărta și, în același timp, a păstra. Ceea ce este îndepărtat din cele două concepte opuse este fixitatea opoziției lor, care, redată fluidității sale, continuă să trăiască în sinteză, care reprezintă unificarea sa superioară.

Unu și mulți, particular și universal, finit și infinit, libertate și necesitate, precum și orice altă opoziție în care realitatea devine antinomică, sunt gândite, în primul moment al procesului, conform modului intelectului și, prin urmare, în separarea și neinfluența lor reciprocă: unul este unul, mulții sunt mulți; finitul este finit,... infinitul este infinit și așa mai departe. Al doilea moment , cel al antitezei, configurează „puterea dialecticii **negativului** ”: rațiunea neagă rigiditatea intelectuală, **pune** în mișcare opoziția, arătând cum contrariile se implică reciproc și nu pot fi gândite separat și astfel restaurează realitatea la neliniștea sa. În sinteză, pe care Hegel o numește momentul speculativ sau pozitiv-rațional, teza este în final reafirmată, nu mai în abstractul său inițial, ci mai degrabă bogată în experiența negativului, depășită, dar, în același timp, păstrată în cadrul ei. Sinteza, însăși negația negației, reprezintă, pe scurt, momentul în care contrariile renunță la pretenția lor de a fi întregul adevăr și sunt reconciliate într-o totalitate superioară.

Noutatea radicală a acestei logici față de cea aristotelică este evidentă. În timp ce în aceasta din urmă principiul identității exclude contradicția, menținând fiecare termen al discursului rațional în identitate imediată cu sine însuși, logica hegeliană necesită condiționarea reciprocă a principiilor identității aristotelice (A=A și, prin urmare, A nu este non-A) și contradicției (A =non - A și, prin urmare, A=B) și, în consecință , sfârșitul opoziției **rigide** , tipice raționalismelor abstracte, dintre identitate și diferență. Tocmai din acest motiv, ea gândește realitatea ca o unitate care se multiplică și o multiplicitate care unifică.

Toate acestea nu înseamnă însă că Hegel intenționează să lichideze logica aristotelică, negându-i validitatea. Ea trebuie, da, să fie depășită, dar și păstrată: tocmai ca logică a identității abstracte și rigide, ea reprezintă momentul încă imatur, dar necesar, al intelectului, fără de care rațiunea nu s-ar putea împlini în sinteză. Ceea ce înseamnă, prin urmare, că logica aristotelică este re-

HEGEL

presupusă în logica dialectică și adeverită în ea.

Contradicția, negația, este, așadar, esența cea mai intimă a lumii, legea sa rațională. Iar Rațiunea este „progresul lucrului în sine”, depășirea sa constantă de sine, afirmarea sa ultimă, prin unificări tot mai largi, ca totalitate, ca tonalități ale determinărilor conceptuale · Această totalitate este adevărul lumii: dacă, într-un anumit sens, este punctul culminant al procesului dialectic prin care determinările conceptuale individuale sunt unificate, ea este, în realitate, principiul său, din care aceste determinări sunt doar manifestări necesare. Realitatea, așa cum a apărut încă de la elaborarea de la Frankfurt a conceptului de destin, este o unitate care se scindează întotdeauna în diferențe și se recompune întotdeauna în procesul reunificării lor.

Ne confruntăm, evident, cu o logică ce se prezintă ca o metafizică. Conceptele pure care constituie cadrul rațional al gândirii nu sunt „ complexități " kantiene , simple forme metafizice goale ale gândirii subiective umane , valabile doar pentru gândirea lumii fenomenale și lipsite de semnificație metafizică . Dimpotrivă , sunt esențialități logice pure și , în același timp, adevărate principii ontologice care constituie însăși ființa lucrurilor, „gânduri obiective ” independente de subiectul care reflectă asupra lor, nu foarte diferite de ideile platonice, de care, după cum vom vedea mai bine, se disting prin faptul că sunt imanente lumii naturale și umane concrete.

Cursurile universitare de filosofie naturală și filosofie a spiritului completează sistemul filosofic al Jenei. Vom aborda aceste părți ale gândirii lui Hegel atunci când vom examina operele sale de maturitate. Ne limităm aici la câteva observații. Natura este concepută ca negarea și înstrăinarea necesară a rațiunii absolute sau, așa cum o spune și Hegel, a Ideii, de propria sa idealitate în elementul exteriorității spatio-temporale. Numai prin această „înstrăinare” de sine însăși, Ideea, depășind-o, se poate întoarce „în sine”, adică se poate realiza ca o conștiință de sine completă, ca Spirit universal. Ideea, Natura și Spiritul sunt, tocmai, cele trei momente dialectice (teza, antiteza, sinteza) care articulează procesul de autorealizare a absolutului. Le corespund cele trei părți ale sistemului filosofic: logica, filosofia naturii și filosofia spiritului.

6

Încă în Jena: „Citirea ziarelor de dimineață”

„Ascetismul” dur al abstracției logice și al muncii teoretice la care s-a supus Hegel în acești *ani* la Jena nu l-a distras de la reflecția asupra evenimentelor politice ale vremii, cu care, de fapt, propria sa filozofie era strâns împletită. La Jena a definit lectura de dimineață a ziarelor ca un fel de rugăciune seculară a omului modern, căruia i se interzice să se retragă din viața politică, decât dacă dorea să se confunde cu „o mulțime lipsită de interes și de țară, al cărei ideal de virtute este liniștea cârciumii”.

Am văzut cât de convins este Hegel, în acest moment, că semnul vremurilor este reprezentat de prevalența diviziunilor care sfâșie viețile oamenilor și de nevoia de a lucra pentru reunificarea realității. Ei bine, în luptă...

care, prin separarea subiectului și obiectului, introduc divizare în unitatea absolutului, trebuie să fie însoțite de o luptă

Filosofia della riflessione e „ , , . dispersioni Wia teoretica contro le filosofie della riflessione socio-politiche <' , .

similară împotriva tendințelor care au adus și divizare în lumea socială și politică umană.

Atenția lui Hegel se îndreaptă către Germania, învinsă după Pacea de la Luneville din 1801 de criza franceză a lui Napoleon . Acest eveniment scosese la iveală criza ireversibilă a Reich-ului german și , în lucrarea sa nepublicată despre *Constituția Germaniei* (1801-1803), Hegel proclama: „Germania nu mai este un stat”. El își justifică afirmația spunând că edificiul vechii constituții statale germane din epoca feudală „stă acum izolat de spiritul vremurilor în lume” și nu mai reprezintă realitatea socială și economică a națiunii , caracterizată de tendințele particulariste și individualiste ale lumii moderne, care se exprimă sub forma proprietății private exclusive și sunt incapabile să se unifice într-un întreg organic:

„...vitalitatea actuală nu a putut să se adune în legi ; fiecare vitalitate și-a urmat propriul drum, s-a impus de la sine; totul s-a spulberat, iar statul nu mai există.”

Problema fundamentală pe care Hegel o pune din acest moment și a cărei soluție o va formula deja în scrierile etico-politice ulterioare, nepublicate, ale lui Jena, cum ar fi *Sistemul eticii* din 1802 și cele două cursuri universitare de filosofia spiritului din 1803-1806, ar putea fi „ ...
Să spunem așa: cum putem reda germanilor, dar mai general lumii umane, posibilitatea de a se uni într-un întreg organic în care să poată transcende interesele particulare care îi separă și să-și realizeze propria libertate, supunându-se în același timp total celei mai înalte puteri a statului?

Convingerea lui Hegel este că trebuie să depășim legea naturală și gândirea contractualistă, caracteristică lui

Reflecții teologice ale tradiției iluministe și, în Germania, ale liniei de idei etico-juridice descendente de la Kant. Prin teoretizarea statului ca instituție a cărei funcție este de a garanta bunurile private preexistente ale indivizilor prin puterea legii, acesta se dezvăluie a fi încă în orizontul filosofiei **dreptului natural** . De fapt, statul, în loc să se propună ca principiu al unificării reale a vieții umane, funcționează ca o putere universală exterioară indivizilor, funcțională intereselor lor particulare:

> „Fiecare individ dorește să trăiască, prin puterea statului, cu proprietatea sa asigurată și protejată. Puterea statului îi apare... ca ceva străin, existent în afara lui."

Pentru a depăși scisiunea dintre universalitatea statului și particularitatea individului privat, Hegel revendică superioritatea și autonomia dimensiunii politice în raport cu cea a dinamicii sociale și vitalității economice [a] lumii umane: în timp ce pentru aceasta din urmă, indivizii sunt purtători ai unor interese economice diverse care pot chiar intra în conflict între ele , prin participarea la viața statului, înțeles ca o comunitate organică egocentrică, oamenii se împacă unii cu alții și se realizează pe măsură ce partea se realizează în întreg. Individul atinge adevărata libertate doar devenind o ființă politică, iar lui Hegel îi place adesea să-i evoce pe greci, pentru care „polisul" era dimensiunea autentică a vieții umane.

S-ar putea părea că Hegel nu este prea departe aici de ideile lui Rousseau, care deja întreprinsese o luptă împotriva jurisdicționalismului individualist în numele corpului social unificat în „voința generală". Dar nu este cazul. Potrivit lui Hegel, voința generală nu poate fi originea statului; mai degrabă, o presupune și este rezultatul său . Poporul nu creează statul, ci mai degrabă statul este cel care face dintr-o mulțime de oameni un popor. Originea statului se găsește mai degrabă în „puterea ilustră a marilor oameni", care devin interpreți și executori ai forței superioare a rațiunii universale, care operează în istorie și îi îndoaie pe oameni scopurilor sale universale. Nu este lipsit de semnificație faptul că, în ultimul capitol al *Constituției germane,* cu referire evidentă la *Prințul lui Machiavelli* , Hegel invocă, în fața particularismului german, opera unui nou Tezeu, a unui „cuceritor" - poate Napoleon? -, capabil să transforme numeroasele populații mici în care este împărțită Germania într-un singur popor.

În scrierile sale de la Jena dedicate problemelor etico-politice, Hegel își imaginează o formă de stat în care principiul monarhic ereditar este reconciliat cu participarea populară la putere. Monarhul ereditar garantează primatul totalității asupra forțelor de diviziune pentru a fi deasupra antagonismelor sociale . Cât despre participarea - populară la „ cele mai importante afaceri ale statului " , Hegel o imaginează printr-un corp reprezentativ, nu al cetățenilor indiferenți, ci al unei societăți împărțite în „clase" organizate ierarhic.

Înapoierea acestor poziții în comparație cu cuceririle revoluției burgheze din Franța este evidentă; dar asta nu înseamnă că privirea lui Hegel este nostalgică pentru „ancien régime". Însăși concepția sa despre organizarea societății pe stări, care cu siguranță intră în conflict cu principiul revoluționar al egalității umane, nu pare a fi - identificabilă cu vechiul sistem feudal („ régimul ") și bazată pe privilegiile unei aristocrații ereditare , ci mai degrabă pare a fi modelată după statele napoleoniene și o nouă nobilime, fondată pe merit personal. Mai mult, simpatia lui Hegel pentru Napoleon a crescut an de an în timpul șederii sale la Jena și a continuat până la căderea sa. O mărturie exemplară în acest sens este celebra scrisoare pe care a scris-o la 13 octombrie 1806, chiar în ziua intrării împăratului în zidurile Jenei după victoria sa asupra prusacilor, în care Napoleon este reprezentat ca întruchiparea spiritului universal:

> „L-am văzut pe împărat – acest suflet al lumii – ieșind călare din oraș ca să facă recunoaștere; este, într-adevăr, o senzație minunată să vezi un astfel de individ aici, concentrat într-un singur punct, așezat pe un cal, radiind prin lume și dominând-o."

Însă faptul că Hegel nu a avut nicio indulgență pentru tradiția prerevoluționară este documentat, mai presus de toate, de conștientizarea sa lucidă a maturizării noii societăți burgheze, fondată pe dominația pieței și puterea banilor.

În ultimii ani, a studiat economia politică modernă , în special scrierile lui Smith (vezi VOL. 2, GAP. 22, PAR. 3.2) și, în ciuda faptului că trăiește într-o țară cu dezvoltare economică și socială întârziată, a dobândit treptat cunoștințe despre mecanismele societății burgheze moderne și legile sale obiective, toate necesare . Faptul că a transcris apoi toate acestea în perspectiva sa idealistă, pacificând contradicțiile sociale și economice în idealitatea sintezei etico-politice reprezentate de stat și în realizarea metafizică a „sufletului lumii", nu înseamnă că interpretările sale dialectice ale realității sociale a vremii își pierd valoarea.

Nu putem, de exemplu, să ne oprim asupra analizelor lui Hegel despre muncă, identificată ca esență a omului, principiu care mediază relația sa cu natura și forța motrice din spatele dezvoltării societății. Nici nu putem examina transformările pe care le examinează Hegel , provocate de procesele de socializare, de inserția sa pe piață și de mecanizarea sa, care, prin subordonarea omului mașinii, îl separă de relația sa cu natura vie, sărăcindu-l.

HEGEL

Ne limităm la sublinierea a două aspecte, care ni se par importante, ale acestui interes filosofic hegelian pentru economie și societate:

a. faptul că, deși afirmă caracterul progresist al societății capitaliste, Hegel nu ascunde brutalitatea la care este redus muncitorul din fabrică ... a cărui „conștiință... este degradată la cel mai scăzut nivel

regresivitate și monotonie » , nici sărăcirea «unei brutalități » a „,

societatea , o vastă masă de oameni... condamnați la o muncă capitalistă nesănătoasă și nesigură în fabrici, ateliere, mine...», în timp ce «conflictul se dezvoltă între o bogăție enormă și o sărăcie enormă incapabilă să-i îmbunătățească starea. Iar bogăția devine o putere predominantă»;

b. și, mai presus de toate, faptul că Hegel pare conștient de caracterul tumultos, haotic al producției capitaliste de mărfuri, supusă relației oarbe, incalculabile dintre nevoi și mărfuri:

«... legătura dintre un singur tip de muncă și întreaga masă infinită de nevoi devine nelimitată... incontrolabilă de rațiune... astfel încât o operațiune la distanță oprește adesea brusc munca unei întregi clase de oameni care își satisfaceau nevoile cu ea, o face superfluă și inutilă».

Hegel este atât de frapat de acest aspect tulburător al societății bazate pe piață, încât vorbește despre ea ca despre un sistem care „se mișcă în sus și în jos într-un mod orb și elementar” și ca despre un „animal sălbatic” care „necesită un control puternic și permanent și trebuie ținut sub control”.

Confirmându-și credința în transcendența dialectică necesară a economicului și socialului în politic, Hegel atribuie puterii statului sarcina de a controla acea fiară sălbatică și de a o reduce la stăpânirea rațiunii. Dacă, într-adevăr, așa cum am menționat deja, instituția numită „vagul ” a fost cea care a restabilit unitatea și organicitatea lumii oamenilor, atunci în ea și numai în ea societatea modernă individualistă și competitivă își poate găsi o răscumpărare adecvată.

7 .. .. — ....

„Fenomenologia spiritului”: sens și structură. Ruptura cu Schelling.

Evenimentele șocante ale timpului său, precum Revoluția Franceză și Imperiul Napoleonian, și repercusiunile lor germane, precum și apariția societății capitaliste moderne, au alimentat în Hegel convingerea că se afla în fața unei maturități iminente a istoriei universale. Și acest lucru părea să necesite o filozofie capabilă să retragă etapele acestei istorii și să o exprime într-o cunoaștere în sfârșit completă și absolută . Hegel intenționează să întreprindă această întreprindere acum, după ce a încercat deja să reconstruiască și să interpreteze momente esențiale din istoria spirituală a lumii, de la religia populară a anticilor la iudaism și la Iisus și creștinism cu toate ambivalențele sale ca religie pozitivă și, în același timp, ca religie a iubirii și, mai departe, de la protestantism la iluminism și filozofiile reflecției în care acesta s-a exprimat, încheind, în cele din urmă, cu filosofia speculativă a identității absolute a lumii.

Cu această perspectivă și cu această ambiție, Hegel a compus în 1806 și a publicat în 1807 prima și, poate, cea mai mare capodoperă filosofică a sa, intitulată *Sistemul științei: Partea întâi, Fenomenologia spiritului.* Concepută inițial ca o introducere în sistemul cunoașterii - iar acest lucru este evident chiar din titlu - această lucrare s-a extins treptat pe măsură ce autorul a compus-o, până când a devenit ceva mai mult decât o simplă introducere, ba chiar o expunere , deși nesistematică, a întregii sale filosofii.

La Fenomenologia dello spirito

Termenul fenomenologie a fost folosit pentru prima dată, se pare, într-o lucrare din 1764 de Lambert, un filosof și om de știință german, pentru a desemna, alături de doctrina adevărului, și pe cea a aparenței. La Hegel, însă, acesta semnifică istoria sufletului , adică a conștiinței naturale a omului care se ridică de la finitudinea și imediatitatea sa inițială , printr-o succesiune chinuită de etape care sunt menite treptat să se dovedească inadecvate, până când ajunge la - identificarea sa supremă și bucuroasă cu cunoașterea absolută.

Nu lipsesc precedentele pentru această temă în istoria gândirii filosofice: de la mitul platonic al peșterii, care narează călătoria descoperirii prizonierului , ce se ridică de la o experiență senzorială umbroasă la contemplarea ideii, la „itinerariul mentis in Deum” al medievalului Hugo de Saint Victor (vezi VOL . 1, CAP. 23, PAR. 3) sau, trei secole mai târziu, cel al lui Cusa (vezi VOL. 2, CAP. 2, PAR. 2), care culminează în viziunea lui Dumnezeu ca „coincidentia oppositorum”. Dar, fără a merge prea departe, aceeași „istorie pragmatică” a sinelui pe care am găsit-o la Fichte poate fi văzută ca un antecedent al fenomenologiei hegeliene.

Nu este nici măcar dificil să recunoști în aceasta un fel de roman al conștiinței care face trimitere la „Bildungsromans”-ul tipic culturii moderne celei mai recente, și în special culturii germane. Este vorba de Hegel însuși

care în prefața lucrării descrie creșterea conștiinței umane ca pe un „progres pedagogic ", sugerând astfel o referință *la* Emile al lui Rousseau, de asemenea un individ „natural" care se ridică progresiv spre cultură și libertate. Dar, mai presus de toate, romane precum *Wilhelm Meister al lui Goethe* (vezi SPAȚIUL 2, PAR. 6) sau *Heinrich von Ofterdingen al lui* Novalis (vezi CAP. 5, PAR. 4): așa cum protagoniștii acestora, printr-o serie de experiențe și descoperiri, își depășesc convingerile inițiale și își descoperă adevărata și cea mai înaltă vocație , tot așa și conștiința fenomenologică este nevoită să renunțe la propriile certitudini ulterioare pentru a descoperi , la sfârșitul călătoriei sale, adevărul.

Însă numeroasele reminiscențe evocate de *Fenomenologie* nu trebuie să-i ascundă noutatea radicală . Ea constă în faptul că în „ pelerinajul filosofic" al conștiinței umane înseși, prin care devine conștientă de absolut – o **mișcare „întreagă"** , cum îi place lui Hegel să o exprime – absolutul însuși devine conștient de sine. Nu este, precum ideea platonică de la sfârșitul călătoriei sufletului, transcendent acestei călătorii, imobil în perfecțiunea sa preformată, ci mai degrabă „rezultatul " procesului fenomenologic însuși, inseparabil de mișcarea al cărei rezultat este, imanent în fiecare moment al acesteia. Citim:

> „Adevărul este întregul. Dar întregul este doar esența care se desăvârșește prin dezvoltarea sa. Despre absolut trebuie spus că este în esență Rezultat, că numai în final este ceea ce este cu adevărat; și în aceasta constă tocmai natura sa, în a fi actualitate, subiect sau dezvoltare a sa însuși."

Și această dezvoltare nu este altceva decât spiritul conștient de sine în procesul său de formare, adică întregul drum al istoriei umane.

Paradoxul hegelian, dacă vrem să-l spunem așa, constă în a scoate absolutul din acea atemporalitate în care metafizica îl condamnase încă din vremea lui Parmenide și Platon și în a face din timp și istorie dimensiunea în care se desăvârșește revelarea absolutului către sine însuși ca „devenire" sau, mai bine, ca... „spirit". Aceasta este ceea ce vrea să spună Hegel atunci când, într-un pasaj **celebru** despre preempțiune, afirmă necesitatea să-l depășească pe Spinoza și să înțeleagă „Adevărul nu ca Substanță, ci la fel de decisiv ca Subiect ", adică ca Substanță care devine Subiect, în-sine care devine pentru-sine, adică conștiință de sine, ființă care devine om.

Din aceasta rezultă că Istoria este totalitatea „aparențelor" prin care spiritul se revelează. Sarcina - individului este de a

> „să retragă etapele formării spiritului universal , tot conform conținutului, dar ca figuri deja trasate de spirit, ca etape ale unui drum deja trasat și pavat", care este apoi istoria civilizației, a culturii, a existenței trecute. Aceasta

> „Este o proprietate dobândită de spiritul universal; o proprietate care constituie substanța individului și care, apărându-i în exterior, constituie natura sa anorganică. Din perspectiva individului, cultura constă în cucerirea a ceea ce găsește înaintea sa, în consumarea naturii sale anorganice și însușirea ei."

Așa aderă conștiința individuală la dezvoltarea istoriei universale, care, de altfel, să nu uităm, este însăși istoria absolutului.

Faptul că, în ochii individului, „totul este deja împlinit în sine" nu diminuează, în ochii lui Elegel, caracterul dramatic și cercetător al mișcării fenomenologice a conștiinței, a cărei neliniște dialectică o evidențiază. În fiecare dintre etapele în care conștiința se oprește, este „sigură" că a găsit, în determinarea obiectivă ce constituie conținutul său , „adevărul" și, de fiecare dată, în schimb, experimentează eșecul și dezamăgirea și este „forțată" să depășească acea etapă, revelată doar ca „adevărul său", într-una ulterioară, mai adevărată, dar și parțială și, ca atare, totodată destinată negării . În această „imensă putere a negativului" Hegel crede că recunoaște natura intrinsecă a distrugerii și a morții în viață:

> „...nu viața care tremură la moarte... ci mai degrabă viața care îndură moartea și se susține în ea este viața spiritului. Ea își dobândește adevărul doar redescoperindu-se în devastarea absolută."

Nu este greu de recunoscut, în această cale a „îndoielii sau, mai corect spus, a disperării", dialectica negativului și a „aufheben-ului" elaborată în logica de la Jena (vezi SECȚIUNEA 5). Acesta este, așadar, momentul să clarificăm faptul că Hegel, fără a renunța la ... A încerca o expunere a procesului fenomenologic care să evidențieze natura sa vitală, și **chiar** existențială, o cercetare marcată de neliniște, suferință și bucurie, își menține caracterul științific și rațional. „Adevărata formă în care există adevărul nu poate fi decât sistemul său științific."

Această afirmație peremptorie, proeminentă încă de la primele pagini ale prefeței, se dorește ca un act de sfidare împotriva entuziasmului romantic și a „discursului profetic", împotriva oricărei concesii aduse pretențiilor sentimentului și credinței de a deschide scurtături pe calea cunoașterii, cu iluzia de a putea înlocui „munca conceptului" cu o «filosofie edificatoare ». Chiar și în absența unor citări explicite, destinatarii polemicii aprinse sunt clari: obișnuiții Jacobi, Novalis, F. Schlegel, Schleiermann , dar, mai ales, Schelling, prietenul și „maestrul" primilor ani de la Jena, cu care s-a consumat acum o ruptură ireparabilă. Se știe că Schelling, după ce a citit *Fenomenologia* trimisă de prietenul său de la München, a fost dezamăgit și indignat și a răspuns rece câteva luni mai târziu, după care printre...

Contro i romantici: la «fatica del concetto»

HEGEL

doi, toate relațiile ar fi fost întrerupte.

Acestea sunt principalele acuzații pe care Hegel le face filosofiei identității. În primul rând, că el a susținut că conștiința naturală se ridică imediat la cunoaștere, prin „lovitura de pistol" a intuiției , uitând că „pentru a ajunge la cunoașterea propriu- zisă sau pentru a produce acel element al științei care... este... conceptul său pur , cunoașterea trebuie să «ia » o cale diferită " . Această intuiție , nerăbdătoare cu medierea conceptuală , derivă , în plus , din eroarea fundamentală a lui Schelling , aceea de a fi înțeles absolutul ca un punct de indiferențăre a realității, în care totul s-ar reduce la unul, cu dispariția oricărei distincții. Ce înseamnă asta dacă nu „a trece Absolutul cu noaptea în care, cum se spune, toate vacile sunt negre"? Împotriva acestui misticism, Hegel revendică funcția ireductibilă a intelectului, „activitatea de divizare" care constituie „puterea și truda sa".

fiu», capacitatea sa „de a privi negativul în față și de a se concentra asupra lui".

Absolutul poate fi o unitate atât de mică fără mediere, încât este „însuși rezultatul din varietatea concretă și multiplă a ființei determinate": și acest lucru a fost menționat mai sus, unde s-a afirmat că întregul este un rezultat. Figurile individuale care constituie și adevărul necunoscut „ și stațiile mișcării fenomenologice a conștiinței, „aparențele" spiritului, chiar și în inevitabila lor dispariție, trebuie considerate esențiale, întrucât în ele rezidă viața adevărului. Dacă fiecare dintre ele, în propriile sale limite, este un moment al adevărului, da, dar unul negativ și care dispare, în filozofie ca știință a „fenomenelor" - adică a lor înșiși - care le înțelege în sensul lor și în ordinea riguroasă a succesiunii lor, ele sunt confirmate ca momente pozitive și necesare, adunate în „ memoria" pe care spiritul universal o păstrează despre sine.

Dar să ne apropiem de aceste figuri și stații ale spiritului și să încercăm să le înțelegem natura destul de complexă . Ele se află la punctul de întâlnire al diferitelor planuri ale realității: uneori exprimă experiențe ale conștiinței individuale, alteori momente din istoria civilizației și culturii; alteori se referă la momente ale conștiinței teoretice și descriu procese epistemologice , alteori, în schimb, au legătură cu activități practice și dimensiunea etico-politică a omului, sau se configurează ca proiecții fantastice adevărate și propriu-zise, extrem de sugestive și simbolice. Toate au ca structură comună relația dintre subiect și obiect, sine și lume, cunoaștere (sau certitudine) și adevăr, *deoarece* în fiecare dintre ele există o încercare reînnoită a cunoașterii de a găsi pacea în adevăr, a[1] subiectului de a face obiectul identic cu sine, a sinelui de a cuceri lumea. O încercare care este treptat frustrată, până când conștiința, după ce a parcurs întregul drum, renunță la propriul adevăr și își recunoaște propriul în-sine în acel „nunc stans" care este cunoașterea absolută, identitatea absolută mediată subiect-obiect, sine-lume.

• Le «figure» fenomeno-

Hegel articulează procesul fenomenologic în șase mari cicluri, fiecare corespunzând unei secțiuni a operei: conștiință, conștiință de sine, rațiune, spirit, religie, cunoaștere absolută.

8

„Fenomenologia spiritului": stațiile „cunoașterii aparente"



În secțiunea „conștiinței", care se articulează în figurile „certitudinii sensibile", „percepției" și „intelectului", asistăm la o primă maturizare dialectică a conștiinței pe terenul proceselor sale epistemologice.

După cum vom vedea, conștiința se eliberează treptat de realismul naiv al bunului simț și al gândirii științifice tradiționale, care interpretează „conștiința" ca fiind străină și independentă de activitatea gândirii, până la punctul de a se convinge că lumea nu este altceva decât oglinda în care se reflectă.

„Certitudinea sensibilă" se prezintă, în imediata sa prezență, ca cea mai bogată și mai adevărată cunoaștere: mă aflu confruntat, aici și acum, cu un „acesta" care mi se oferă în toată plenitudinea sa concretă. Acest copac aici și acum: cum aș putea să mă îndoiesc de acest adevăr, la fel de sigur pe cât este de imediat? Totuși, dacă „mă întorc ... acest adevăr a dispărut, transformându-se în opusul său: aici nu este un copac, ci mai degrabă o casă". Pot verifica același lucru pentru „acum": acum este noapte, dar, în curând, acum este zi. Conținutul, care pare să- mi facă certitudinea bogată și adevărată, se dezvăluie, în instabilitatea sa volatilă , evazivă, și este înlocuit de „ acesta aici și acum" în universalitatea sa abstractă, săracă și imobilă, indiferentă față de conținut. Imediatul certitudinii sensibile este în criză, conținutul său concret evaporat în inefabilitatea neadevărului. În locul ei, reflecția cu puterea universalizantă a medierilor sale conceptuale.

În „percepție", contradicția menită să o arunce în criză constă în faptul că „lucrul", care, luat în universalitatea sa abstractă, este acum obiectul „ percepției " conștiinței , este perceput ca unul și în același timp

ca multe. De exemplu, sarea este simplă, dar și, datorită calităților sale, albă, cubică, savuroasă etc. În încercarea de a elimina acest contrast, fie se atribuie lucrului unitate, iar atunci calitățile multiple cad asupra conștiinței ca produse ale acesteia, fie se face din conștiință principiul unificator al lucrului, iar acesta se dispersează în multiplicitatea calităților, cu imposibilitatea de a împăca ceea ce este lucrul în sine cu ceea ce apare conștiinței a fi. Dorind să raportăm această figură și problematica sa la istorie, ar trebui să ne gândim la dezbaterea asupra conceptului de substanță de la Descartes la Kant.

A treia figură a „conștiinței", „intelectul", apare ca o încercare de a rezolva contrastul dintre ființă și aparența lucrului. Acum, obiectul este gândit ca o „forță" capabilă, ca duplicatoare! într-un joc de forță expansivă și contractivă, să unifice unitatea și multiplicitatea, respectiv ca esență internă a obiectului și explicație externă a acestuia. Dar lumea, revelată ca un sistem mobil de forțe, se referă la rândul ei - iar nașterea științei naturale moderne este o dovadă istorică a acestui lucru - ca propriul său adevăr intern și suprasensibil la „ tărâmul liniștit al legilor, cu siguranță dincolo de lumea percepută... dar la fel de prezent în ea și o copie calmă și imediată a acesteia".

În virtutea și în cadrul acestei a treia figuri se maturizează trecerea de la momentul „conștiinței" la cel al „conștiinței de sine". Interpretarea lumii naturale în lumina conceptului de lege scoate la iveală, de fapt, cât de esențială este gândirea pentru constituirea obiectivității acelei lumi, în care intelectul, atunci când își caută esența,

dincolo de aparențe, nu găsește nimic altceva decât pe sine:

Dalla «coscienza» all'«auto-coscienza»

> „... dincolo de așa-numita cortină care ascunde fața interioară a lumii nu este nimic de văzut, decât dacă noi înșine trecem dincolo de cortină ca să putem vedea și ca să existe ceva dincolo care să poată fi văzut."

Adevărul lumii este conștiința pe care o avem despre noi înșine, conștiința de sine.

În secțiunea despre „conștiința de sine", pe care Hegel o articulează în figurile „relației stăpân-sclav", „stoicismului", „scepticismului" și „conștiinței nefericite", conștiința nu mai este exprimată ca o simplă relație epistemologico-teoretică cu lumea, ci mai degrabă ca o conștiință activă, practică, convinsă de propria putere de a domina lumea și/sau de a i se opune. Iar „figurile", tocmai datorită acestei preeminențe a dimensiunii pragmatice, dobândesc acum referințe din ce în ce mai explicite la evenimentele istorice ale umanității – sociale, politice, etice și religioase.

Hegel recunoaște, într-un mod spinozian, prima - manifestare a „conștiinței de sine" în „apetit". Dacă adevărul lucrurilor este sinele, atunci sinele trebuie să fie capabil să și le subjuge, dar nu pur și simplu în sensul, care nu se ridică deasupra animalității, de a-și satisface propriile nevoi consumându-le. Apetitul propriu-zis uman, „ dorința", necesită ca obiectul dominației să fie capabil să recunoască dominația care i se impune și să i se supună. Pe scurt, apetitul omului este să dorească dorința *celuilalt , astfel încât să i se poată impune și astfel să- l facă să* -și recunoască propria „stăpânire". Celălalt din sine însuși trebuie să fie celălalt om. Și tocmai pentru că „conștiința de sine își atinge satisfacția doar într-o altă conștiință de sine ", ea se divide *în mod necesar* în două conștiințe de sine, în doi indivizi umani, unul opus celuilalt. Ne aflăm, în mod ideal, la originile istoriei, unde domnește „homo hominis lupus", pe care Hobbes a greșit doar să-l absolutizeze într-o presupusă „natură" umană, imobilă și transcendentă.

În conflictul care erupe astfel, inevitabil întrucât cele două conștiințe de sine „trebuie să ridice la adevăr certitudinea lor de a fi pentru sine" și „libertatea se păstrează doar riscându-și viața", cel mai slab dintre cei doi indivizi, văzându-se învins, acceptă să devină slujitorul celuilalt. Din acest moment, se va desfășura o dialectică cu rezultate foarte semnificative între conștiința sa și cea a „stăpânului". Pe de o parte, conștiința stăpânului, după ce a plasat dorința de „recunoaștere" înaintea fricii de moarte, demonstrându-și astfel disprețul pentru bunurile materiale, continuă să se bucure de ele plasând slujitorul între el și ele, adică obligându-l să muncească pentru el. Slujitorul, la rândul său, decât să-și piardă viața, a preferat să renunțe la recunoaștere, la a fi pentru sine, și s-a redus la a fi pentru stăpân.

Însă relația este destinată să se inverseze, până în punctul în care servitutea „va deveni... opusul a ceea ce este ea însăși imediat; se va retrage în sine pe măsură ce conștiința se va reorienta asupra ei înseși și se va transforma în adevărată independență". Și, de fapt, stăpânul, pe de o parte, înțelege că recunoașterea pentru care și-a riscat viața nu este oglindită în mod adecvat în conștiința celuilalt, căzut cum este în servitute , iar pe de altă parte, descoperă că nu este independent pentru că are nevoie de slujitor. Prin urmare, pierde direcția mișcării fenomenologice care trece în mâinile slujitorului. Trebuie acum să-l considerăm pe slujitor nu pentru ceea ce este pentru stăpân, ci mai degrabă, dat fiind că, deși înrobit, este totuși o conștiință de sine, pentru ceea ce este în și pentru sine însuși.

În primul rând, conștiința slujitorului, în momentul cedării în fața celuilalt, simțea, deasupra sa și deasupra învingătorului însuși, o putere superioară , „simțea frica de moarte, stăpânul absolut... tremura în adâncul ei înseși, iar ceea ce era fixat în ea se clătina". Aceasta este experiența „negativității absolute", a „ființei-pentru-sine pure care, prin urmare, se află în acea conștiință". Pe de altă parte, această ființă-pentru-sine care apare în frica de moarte se concretizează în muncă, prin care slujitorul

HEGEL

El învață să domine lucrurile imprimându-și propria formă asupra lor și devine conștient de sine ca ființa de care, în esență, depinde însăși viața stăpânului. În acest fel, conștiința servilă se îndreaptă spre propria emancipare.

Din dialectica stăpân-sclav, care se referă istoric la perioada decadenței Imperiului Roman , s-a născut „conștiința stoică" ca depășire a acesteia . Conștiința servilă se emancipă prin intermediul conștiinței stoice **dense** , care este complet indiferentă față de condițiile externe ale vieții, inclusiv lanțurile servituții, și se regăsește în acea formă superioară de muncă care este gândirea liberă . Stoicul este omul care elimină orice valoare din lumea exterioară, se retrage indiferent din ea, refugiindu- se în dimensiunea rațiunii pure interne.

Însă libertatea stoică se dezvăluie ca o libertate abstractă, gândită de stoicism, goală și lipsită de vitalitate, destinată să se rezolve în noua figură a „scepticismului", care marchează momentul de tranziție de la decadența greacă , co-romană, la lumea medievală-creștină, care

Ea amintește de figura ulterioară a „ conștiinței nefericite". Scepticismul este adâncirea conștiinței stoice, în sensul că lumea, de care stoicismul doar s-a distanțat, este acum radical negată în „trecerea ei ca realitate", iar conștiința însăși este făcută inutilă într-o continuă auto-contradicție, o adevărată formă de „nonsens".

Rezultatul confuziei sceptice este „ conștiința nefericită", cea mai faimoasă dintre figurile lui Hegel , alături de relația stăpân-sclav. Ea apare din divizarea internă a conștiinței de sine în două conștiințe opuse: conștiința individuală finită, schimbătoare , pe de o parte, și conștiința absolută , infinit nefericită , pe de altă parte, experimentată de prima ca fiind străină , distant, inaccesibilă. Conștiința finită suferă de această separare și, în nefericirea sa, tânjește după reunificare. Dacă tânărul Hegel rezervase, așa cum am văzut, această experiență poporului evreu, acum o extinde la creștinism însuși , cel puțin în forma sa medievală.

Dacă în Vechiul Testament, conștiința își exprimă singurătatea în invocația dramatică a lui „de profundis clamavi ad Te domine", creștinismul medieval, care crede că dincolo de Conștiința absolută este întruchipat într-un individ sensibil, caută să depășească ruptura dintre „viața devotată și pioasă " **și** „ ascetism ". Dacă devoțiunea, „un **ascetism** precum sunetul clopotelor sau o nebulozitate caldă, o gândire muzicală ce nu atinge conceptul", ajunge să se înarmeze în cruciade, căutând în zadar „dincolo", ca și cum ar fi un obiect sensibil, într-un mormânt inevitabil gol, ascetismul este cel care conduce - „sufletul" la pragul propriei învieri în „Rațiune". Prin post și pedeapsă, și prin renunțarea la propria voință, pusă în mâinile preotului , conștiința ascetică duce automortificarea la extreme. Însă această negare radicală a propriei sale individualități și finitudini mizerabile, ca transcendență a sa, este dialectic inversată în reapropierea de către conștiință a acelei laturi universale și imuabile, pe care o înstrăinase de ea însăși ca Conștiință infinită. „În gândul... că conștiința individuală este, în sine, esență absolută, conștiința se întoarce la ea însăși" și devine Rațiune, adică „certitudinea de a fi întreaga realitate".

a treia secțiune a *Fenomenologiei* . Rațiunea începe prin a se căuta pe sine în acea natură din care se retrăsese odată cu experiența stoică și pe care acum începe în schimb să o observe, convinsă că se poate reflecta în mod adecvat acolo. Conștiința retrăiește astfel experiența naturalismului renascentist și a experimentalismului științific modern, precum și a filosofiilor naturale până la Schelling: căutându-se pe sine, propria raționalitate, în sistem. ....
ci al lucrurilor. Ea examinează, prin observație și experiment, mai întâi lumea fizică și natura vie, apoi viața psihică însăși, pretinzând că o interpretează conform unor legi analoage cu cele ale lumii fizice. Povestea acestei „rațiuni observatoare" culminează, dar intră și în criză, cu științe precum fiziognomia sau frenologia, care pretind că înțeleg interioritatea vieții spirituale, reducând-o , respectiv, la expresia fizică a feței sau la diferitele părți ale creierului și, chiar, la forma craniului. Și este un fel de ironie supremă faptul că cercetarea pe care rațiunea a făcut-o despre sine ca obiect ajunge la concluzia uimitoare că „ființa spiritului este un os"!

Dezamăgită și obosită de știință, precum Faust în *Urfaust de - Goethe* , rațiunea se întoarce apoi la sine și caută împlinirea în viața activă, consumând experiențe precum „căutarea plăcerii" la Faust sau cea a omului „legii inimii" și, în final, cea a „cavalerului virtuții". După ce se epuizează în tensiunea nesfârșită a hedonismului și senzualității care „ia viața ca pe un fruct copt", rațiunea se întoarce la căutarea în sine a regulii propriei vieți și crede că a găsit-o acolo unde au căutat-o Rousseau, Werther-ul lui Goethe sau Moor în *Hoții lui Schiller* : în sentimentele bune ale „inimii" care dorește să-și realizeze propria lege în lume și fericirea tuturor. Dar această aspirație delicată de a îmbunătăți lumea, această „bătaie a inimii pentru bunăstarea umanității" se ciocnește cu legea aspră și crudă a lumii care batjocorește intențiile pioase ale inimii. Acolo unde sentimentalismul eșuează , apare nevoia de a lupta împotriva lumii în numele virtuții, care combate viciul. Rațiunea se recunoaște în rigoarea cu care „cavalerul virtuții" contestă „cursul lumii" și caută să-l supună purității unui „trebuie" abstract.

Acest „Don Quijotism" al rațiunii, în care se poate recunoaște moralismul lui Kant, precum și fanatismul lui Robespierre, este destinat, de asemenea, să fie contrazis de realitate, să se dezvăluie ca o declamație goală și neputincioasă, o „prezumție disperată" de schimbare a cursului lumii, care la rândul ei se dezvăluie, așa cum învăța Smith, ca „un război de gherilă general unde fiecare apucă ce poate", un adevărat „bellum omnium centra omnes".

Eșecul acestor experiențe ale rațiunii practice depinde, conform lui Hegel, de faptul că rațiunea a încercat să se realizeze ca simplă individualitate (uneori ca „plăcere", alteori ca „inimă" și „virtute"), astfel încât chiar și „lumea" s-a arătat a fi „doar o universalitate opinată, al cărei conținut este mai degrabă jocul inesențial al consolidării și dizolvării singularităților", mai exact „războiul" menționat mai sus. Este necesar, așadar, ca - universalitatea doar „opinată" să devină o universalitate adevărată și substanțială . Dar cum?

Apariția „spiritului" ne învață acest lucru, iar a patra secțiune a *Fenomenologiei* reprezintă , prin urmare, cel mai important moment din „călătoria" „spiritului" către conștiință. Spiritul este „ eticitate " , adică integrarea rațiunii individului în viața unui popor , în instituțiile sale istorico-politice. Adevărata substanță a individului nu constă în separarea sa ca individ, ci în apartenența sa la acea realitate universală, determinată istoric, care este comunitatea politică, statul. Să vedem acum cum însoțește Hegel dezvoltarea substanței etice umane de-a lungul unei largi perioade istorice, demonstrând - vicisitudinile sale dialectice.

Grecia clasică reprezintă momentul „eticii naturale", în care individul apare fericit integrat în comunitate, în frumoasa și imediata armonie a polisului. Aceasta, însă, se scindează dramatic în sine, așa cum o dovedește tragedia *Antigonei* (vezi VOL. 1, CAP. 4, PAR. 3). Legea obiectivă, umană, a lui Creon , care reprezintă guvernarea statului, este contrastată de legea divină, nocturnă a „zeilor familiei", păzită de femeie, care cere evlavia înmormântării fratelui ei. Etica antică, frumoasă și imediată moare din cauza acestui conflict ireconciliabil.

Antiteza sa se află în Imperiul Roman și în instaurarea dreptului privat, prin care se produce scindarea dintre multiplicitatea atomizată a indivizilor, recunoscuți ca persoane juridice, și unitatea statului , care este concentrată în figura **statului absolut modern** , împăratul , stăpânul lumii. **Această** scindare și alienarea individului în stat culminează cu formarea mașinii statului absolut modern, a cărei expresie cea mai semnificativă o vede Hegel în personajul lui Richelieu.

Însă, ceea ce distinge lumea modernă, diversitatea sa de cea medievală, apare ca o amenințare la adresa unității etice obiective a statului, o altă forță, dezintegratoare, dar și progresivă, omiterea bogăției, conform căreia individul este apreciat nu pentru ceea ce este în mod natural, ci pentru ceea ce reușește să devină în viața socială. Și, în con-



Faust e Margherita nel giardino di Marta,
di Peter von Cornelius.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
in un disegno di anonimo del XIX secolo.

, O DOCTRINĂ COROZIVĂ, ILUMINISMUL, se răspândea în societate. Cu intelectualismul său frivol, dar strălucit - „discurs universal” - care exprima „conștiința dezintegrată” a vremii, profanase substanța etică a statului absolut și a religiei populare, precum și a oricărei alte valori tradiționale, reducând totul la utilitate și făcând din bunăstarea umană măsura tuturor lucrurilor. Libertatea absolută a voinței umane, astfel promovată de Iluminism, și-a găsit implementarea imediată, sub forma voinței generale , în Revoluția Franceză. Dar, din cauza caracterului său imediat și abstract, ea, în loc să se dezvolte în construcția unei noi lumi etice, s-a prezentat ca o voință goală și distructivă, destinată să sfârșească în arbitrariul violent al Terorii. Sarcina revoluției , de a reconcilia conștiința umană cu o substanță reînnoită a vieții etice, adică cu noi instituții obiective ale spiritului, pare să fi eșuat.

Această experiență dramatică este urmată de ceea ce Hegel numește „trezirea subiectivității libere ”, convertirea spiritului la certitudinea de sine. Figurile fenomenologice în care are loc această tranziție, „moralitatea pură abstractă” (Kant) și „frumosul suflet romantic”, par să însemne că Hegel propune „idealismul german” ca depășirea și realizarea revoluției: acea libertate pe care idealismul francez a vrut să o realizeze abstract în Germania își găsește dimensiunea cea mai adecvată în interioritatea spiritului.

Însă nici călătoria spiritului nu se termină cu aceste figuri: morala kantiană pură, asemenea frumosului suflet romantic, disprețuiește conținuturile „vulgare” ale vieții, se teme să fie condiționată și „ întinată” de acestea și se menține respectiv în rigoarea datoriei abstracte și în refuzul de a acționa pentru a nu-și pierde nimic din propria puritate. Și astfel, substanța etică a spiritului universal nu este încă reconstituită. Spiritul trebuie să facă o nouă tranziție, una care să-l conducă la deplina autocunoaștere și la reconcilierea completă cu lumea. Este semnificativ faptul că Hegel nu ne spune în ce constă această tranziție.

tație în momentul în care apar în expunerea sistemului de maturitate.

Una casella ancora vuota

nuova epoca del mondo, e lasci vuota l’ultima stazione dell’eticità, come fosse convinto che lo spirito, tuttora in cammino, dovesse ancora apparire nella pienezza della sua mondana verità. Non è forse senza significato il fatto che egli terminasse il suo capolavoro nel rimbombo delle cannonate della battaglia di Jena: tutto lasciava, veramente, presumere che lo «spirito del mondo» fosse tuttora al lavoro! Sappiamo che la *Fenomenologia dello spirito* include ancora due sezioni, la «religione» e il «sapere assoluto». Sembra che l’autore le aggiungesse per motivi essenzialmente editoriali. Ne rimandiamo la trat

Antigone

I —

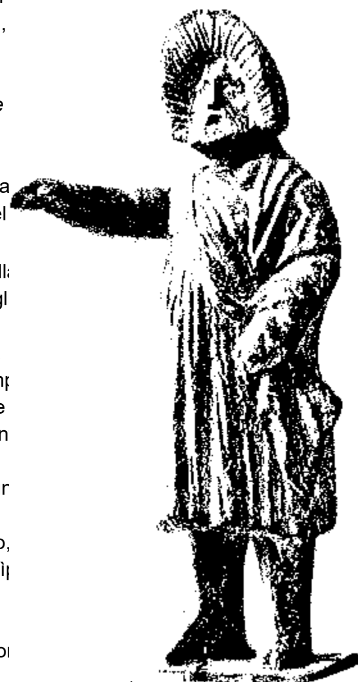
a triste vicenda di Edipo non si esaurisce con il suo autoaccecamento e l’esilio da Tebe. L’infelice destino che grava sulla famiglia dei Labdacldi, coinvolge anche i suol quattro figli: Antigone ed Ismene, Eteocle e Polinice. I due fratelli, eredi del trono paterno e rivali per il suo possesso, si affrontano davanti alla settima porta della città, uccidendosi reciprocamente: il primo come il difensore di Tebe, il secondo come suo assalitore. Creonte, fratello di Giocasta e reggente temporaneo al fianco di Eteocle, decreta, perciò, che a Polinice siano negati gli onori funebri riservati, Invece, al fratello. Antigone ed Ismene si trovano, così, di fronte alla difficile scelta se accettare la decisione

dello zio o di resistere ad essa. Diversamente dalla sorella, Antigone si schiera apertamente dalla parte di Polinice, preparando, cosi, nuove sventure. Questo tema, già preannunciato nell’ultima scena del *Sette contro Tebe* di Eschilo, diventa il motivo centrale dell’*Antigone* sofoclea, una fra le più antiche opere del

tragediografo attico e quell sua più «frequentata» dagl autori moderni. Una delle ragioni principali della sua capacità di adattarsi a temp a situazioni diverse risiede nella natura stessa del con che oppone Antigone e Creonte. Sullo sfondo di ur parentela che accresce la drammaticità del contrasto, misurano, infatti due princi sempre attuali nella loro relatività ed irriducibilità: l’obbedienza alle leggi «noi mai scritte,

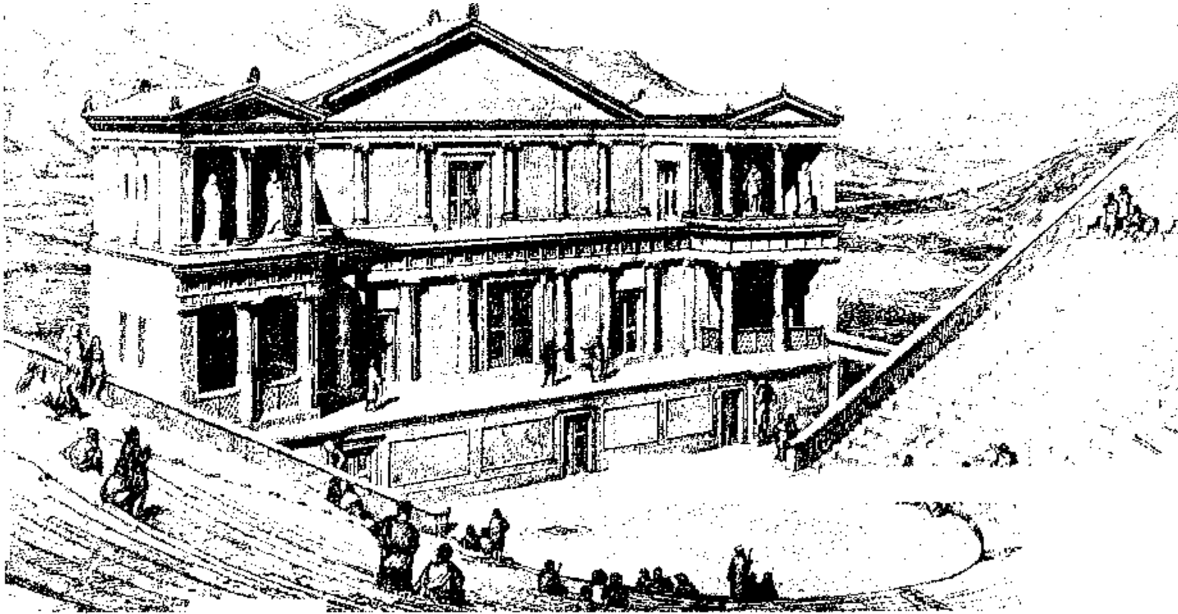
ma immutabili», la cui «competenza» tocca le zone più riposte e segrete della vita umana, e il rispetto di quelle che l’uomo si è costruito quale supporto certo indispensabile del suo convivere insieme agli altri, ma soggetto, spesso, a patteggiamenti e a malevole interpretazioni. Nel giudizio di Antigone il primo appare principio di validità assoluta, mentre al secondo, frutto di un compromesso, viene accordata un’importanza solo provvisoria. Creonte, al contrario, è interessato esclusivamente alla «città terrena», ad un mondo di uguaglianze incapace di distinguere fra la limitatezza di un decreto umano e l’intransigenza di una norma sanzionata dagli dèi. L’urto riguarda, quindi, non solo due volontà

irrimediabilmente divergenti, ma propriamente due modi diversi di intendere



1

1 *Statuie din teracotă a unui actor tragic grec.*
2 *Reconstrucția Teatrului Segesta.*



2

existență. Una este luminată de evlavia divină și de devoțiunea care face chiar și moartea frumoasă și de dorit; cealaltă este adesea degradată de calcule meschine ale puterii, care calcă în picioare cele mai dragi afecțiuni; atitudini care cu siguranță nu pot data din vremea acțiunii mitice, ci privesc mai degrabă realitatea vie a Atenei sofocleene, zdruncinată de prezența unor forțe opuse.
Încă din prologul tragediei, spectatorii se confruntă cu două categorii: eroismul cel mai intransigent, reprezentat de fiica lui Oedip, sortită morții, deși inocentă, și răutatea cea mai abjectă, care îl face pe Creon arhetipul tiranului surd la orice voce care nu este de acord cu a sa.
Totuși, având în vedere acea mobilitate spirituală care este o caracteristică „teribilă" a fiecărei ființe umane și care face ca chiar și cele mai adânc înrădăcinate convingeri ale sale să fie puse sub semnul întrebării, cele două personaje sunt similare în mai multe feluri - au o trăsătură comună. Antigona este, în realitate, un personaj mult mai puțin plin de compasiune sau docil decât sugerează celebra sa afirmație că s-a născut să iubească, nu să urască. Promisă lui Haemon, fiul lui Creon, ea nu rostește niciodată măcar un cuvânt de afecțiune pentru el; inițial „abandonată" de sora ei Ismene, ea refuză cu încăpățânare sprijinul acesteia chiar și atunci când dă semne de reconsiderare. Consecvența ei morală absolută creează un gol de netrecut în jurul ei, același deșert pe care Haemon îl zugrăvește în fața ochilor tatălui său ca imagine a unui oraș prost guvernat. În acest sens, ea pare a fi caracterizată de aceeași „imprudență" care îi conduce...
Creon consideră propunerile rezonabile ale fiului său ca fiind suspecte. Regele Tebei, la rândul său, are mai multe motive să fie extrem de dur față de neascultarea Antigonei. El se teme, pe bună dreptate, de ascensiunea anarhiei și, odată cu ea, de însăși imposibilitatea existenței continue a unui stat. Prin urmare, el cere, nu pentru sine, ci pentru supraviețuirea unei comunități ordonate, aceeași intransigență care îl face pe oricine îndrăznește să se opună este considerat „nebun". Mai mult, el este condus „în mod neintenționat" să identifice statul cu sine însuși și astfel să neglijeze chiar scopul inițial declarat ca esențial pentru o bună guvernare: bunăstarea supușilor săi. Bogată cu atâtea elemente disonante și o ambivalență atât de profundă, este firesc ca opera lui Sofocle, la fel ca cei doi protagoniști ai săi, să fi întâmpinat dificultăți de interpretare. Care sunt cu adevărat legile nescrise apărate de Antigona? Cele divine, așa cum afirmă ea cu hotărâre, sau cele ale „genosului", care sunt din ce în ce mai limitate de regimul democratic? De ce este rolul de călcătoare a legilor orașului încredințat unei femei? Este Antigona cu adevărat liberă de orice vină? Un răspuns autorizat la această ultimă întrebare este cel al lui Hegel, care, identificând în Antigona și Creon cele două realități opuse ale familiei și statului, îl învinovățește pe protagonist pentru incapacitatea de a accepta natura etică superioară a acestuia din urmă, destinată să absoarbă prima formă de viață asociată, în esență antistatală.

LLJ
CD
LXJ

La Nürnberg: „Știința logicii”

Într-o Jena jefuită și parțial incendiată de trupele franceze, lecțiile suspendate și pentru că discipolii au fost dispersați, afectați de greutăți economice - se știe că însuși Goethe i-a trimis suma de la Weimar Nürnberg, unde a predat și filozofia, până în 1816,

di dieci talleri -, Hegel accetta nel 1807 l'incarico di direttore di un giornale di Bamberga, che pochi mesi dopo, deluso, abbandona, anche per contrasti con la censura. Assume nel 1808 la direzione del liceo di

când, devenit celebru, a fost chemat la Universitatea din Heidelberg.

Nürnberg aparținea Bavariei, al cărei guvern , aliat cu Napoleon în acei ani, a urmărit, în ciuda tendințelor reacționare ale populației, o politică de reformă, inclusiv în domeniul educației, promovând libertatea de gândire și invitând la München chiar și savanți necatolici, precum Jacobi și Schelling . Hegel s-a dedicat cu mare rigoare noului său **mod de** predare , extrem de eficient , dezvăluind excelente abilități organizatorice , **mai ales** atunci când i s-a încredințat rolul de consilier **școlar orășenesc** , responsabil de organizarea școlilor întregului oraș. În calitate de rector, de obicei ținea o ședință la sfârșitul anului școlar.

Discursurile sale adresate elevilor dezvăluie înțelegerea sa despre școală, intim legată de concepția sa despre viața spirituală. Dacă aceasta implică atât înstrăinarea de sine, alienarea, cât și reaproprierea sinelui, îmbogățită de experiența negativului, atunci școala nu poate decât să-i ceară elevului să iasă din sine însuși, să se nege pe sine în „străinătatea” și „distanța” față de ceea ce umanitatea a deja conceput și produs, astfel încât, hrănit de aceasta, să se poată regăsi mai real și mai adevărat.

La Nürnberg, Hegel s-a stabilit într-o viață burgheză pașnică, căsătorindu-se cu Maria von Tucher, dintr-o familie nobilă din Nürnberg. Căsătoria fericită, care a produs doi copii, a reprezentat pentru acest om metodic și rațional, iubitor de certitudini pământești simple și concrete, împlinirea naturală a vieții sale private. El însuși a scris despre aceasta:

> „Scopul meu pământesc a fost atins, pentru că cu un loc de muncă și o soție bună, ai totul pe lumea asta. Acestea sunt principalele lucruri la care ar trebui să țintească un bărbat; restul nu mai sunt capitole, ci doar paragrafe.”

Anii de la Nürnberg, fericiți și harnici, sunt mai presus de toate anii publicării Științei *logicii (1812-16), a doua capodoperă a lui Hegel, cu care începe expunerea sistemului filosofic al maturității* sale .

Această expunere nu trebuie confundată cu procedura fenomenologică. Aceasta din urmă expune calea sufletului către Sine ca o cunoaștere absolută și, prin urmare, are ca punct de plecare conștiința finită a omului, ea însăși produsul unui proces. „ Sistemul”, pe de altă parte, respinge orice presupoziție care pretinde că îl condiționează, întrucât este expunerea pe care absolutul însuși o face despre sine, cunoașterea absolută care se desfășoară în determinările necesare ale esenței sale ideale eterne și se obiectivează în lumea naturii, pentru a deveni apoi conștientă de sine ca spirit. Fenomenologia își va găsi cu siguranță și ea locul în sistem , dar acum redusă, după cum vom vedea, la un moment particular în dezvoltarea spiritului.

Am văzut deja caracteristicile esențiale ale logicii în expunerea de la Jena, iar acestea sunt acum confirmate la Nürnberg. În special, Hegel, deja în introducerea la *Știința logicii,* insistă asupra respingerii acelor interpretări formaliste ale logicii care separă gândirea de adevăr, ca și cum ar fi doar o formă indiferentă față de conținut. Invers, „logica trebuie... înțeleasă ca sistemul rațiunii pure, ca domeniul gândirii pure”, care este ea însăși adevărul, nu în succesiunea „aparențelor” sale fenomenologice, ci mai degrabă „așa cum este în și pentru sine, fără văl”.

> «Aici - continuă el - nu avem de-a face cu o gândire despre ceva ce stă în sine ca bază în afara gândirii, nu avem de-a face cu forme simple cunoscute ale adevărului; ci formele necesare... ale gândirii sunt conținutul și adevărul suprem însuși».

Logica este știința „Ideii în sine”, adică a realității considerate în elementul abstract al conceptului, independent de determinările pe care le asumă în devenirea naturii și spiritului. Pe scurt, ideea în sine este precum scheletul rațional al realității, gândibilitatea realului, totalitatea acelor esențe conceptuale pure care constituie, ca să spunem așa, „dincolo de mormânt al realității”. Și pentru a sublinia semnificația ontologică a logicii, Hegel, folosind o imagine împrumutată din teologie, la care vom reveni, scrie că gândirea pură „este expunerea lui Dumnezeu, așa cum este el în esența sa eternă înainte de crearea naturii și a unui spirit finit”.

Știm deja, după cum am spus despre logica Jenei, că categoriile, „gândurile obiective” care constituie structura ideală a lumii, departe de a fi izolate unele de altele, sunt legate prin relații necesare de opoziție și unitate și apar dialectic prin negarea și depășirea logicului și reciproc. Sarcina logicii este de a le **deduce pornind de la cel mai nedeterminat** concept **fenomenologic** și cel mai sărac în conținut pentru a ajunge, prin

Aceste concepte din ce în ce mai bogate și mai complexe exprimă adevărul gândirii în plenitudinea sa, ca o Idee absolută ce epuizează realitatea în totalitatea determinărilor sale. Și aici, ca și în procesul fenomenologic, este vorba de reconstrucția mișcării prin care substanța devine subiect, adevărul în imediata sa nemijlocie se mediază prin autoreflecție și se actualizează ca cunoaștere absolută. Acolo, în călătoria fenomenologică, locul revelației adevărului către sine însuși a fost timpul și istoria conștiinței umane; aici, mișcarea , ideală și eternă, este cea a adevărului în esența sa atemporală, logos pur dincolo de manifestarea sa în lumea naturii și a istoriei.

Știința *logicii* este împărțită în trei cărți, corespunzătoare celor trei etape ale dezvoltării ideii: logica ființei, logica esenței,

logica conceptului.

Logica ființei este constituită din categoriile care se referă la realitate în imediata sa prezență, încă ne„duplicată" de reflecția intelectuală. Primul concept, cel mai general și abstract, este conceptul de „ființă", care, încă de la Parmenide, a fost gândit ca obiect principal al filosofiei. Însă ființa, tocmai pentru că este gândită în indeterminarea sa goală , nu poate consta în sine; tinde să se dizolve în opusul său, să se rezolve în conceptul de „ nimic ". Logica logică 1 și constituie astfel unitatea superioară a „devenirii-ființei " : ființă, neființă, devenire: prima triadă dialectică a logicii, prima dovadă a transcendenței neliniștite a gândirii. Neliniștea devenirii, la rândul ei, dispare, împlinindu-se în „rezultatul liniștit" al ceea ce a devenit, adică în ființa determinată, care este astfel în virtutea „calității" care o specifică, dar și a „cantității" sale, întrucât, în măsura în care este „o" ființă determinată, implică în mod necesar alte ființe determinate de care să se distingă: „omnis determinatio est negatio". „Măsura", ultima categorie a logicii ființei, este, în cele din urmă, raportul dintre calitate și cantitate, în măsura în care determină cantitatea calității.

În logica esenței, imediatitatea ființei determinate este depășită prin reflecția asupra ei, care îi caută explicația, plasând „rațiunea" dincolo de ființa sa, fundamentul determinărilor sale calitative și cantitative. Esența , care, ca „adevăr" al existenței, constituie, dincolo de aparența sa exterioară, „internalitatea" și profunzimea sa, este tocmai lipsită de fundament . Dialectica care se dezvoltă între aparență și adevăr și în care se pot întrezări căile marilor sisteme filozofice de la Platon la Spinoza, poate fi rezumată astfel:

a. la început, esența este gândită în sine, independent de ființă, ca dincolo de ea;

b. Esența este apoi considerată pe măsură ce
Qj iese la iveală
în afara sa și se manifestă în existență, înțeleasă ca

¿i

j
„fenomenul" său. „Esența trebuie să apară", nu poate
nu se traduce în existență. Acesta este adevărul substanțial al dovezii ontologice a existenței lui Dumnezeu, pe care Hegel o reevaluează în raport cu critica kantie;

c. În cele din urmă, esența, în măsura în care este realizată ca unitate a sinelui și a manifestărilor sale fenomenale, adică ca „realitate actuală", ne permite să „eliminăm" separarea, tipică filosofiilor reflecției, dintre adevăr și aparență, fenomen și lucru-în-sine. Filosofia spinoziană, rezolvând lumea ca o multiplicitate de „moduri" în cadrul unității substanței care conține propria explicație, a reprezentat cea mai viguroasă încercare de a depăși dualismele caracteristice gândirii reflexive.

Dacă în logica esenței, ființa ajunge să fie gândită, în sens spinozian, ca o substanță unică și o cauzalitate imanentă, caracterul reflexiv al gândirii nu este depășit, fiind încă concepută ca o activitate care se exercită asupra unei ființe doar obiective. Numai în logica conceptului substanța se ridică la nivelul subiectului , devenind un „ concept conștient de sine", gândire pură a sinelui, unificare a subiectului și obiectului, Idee absolută. Aceasta înseamnă recâștigarea concepției aristotelice despre Dumnezeu ca gândire a gândirii , reinterpretarea ei prin doctrina kanțiană a unității originare a rațiunii în „eu gândesc". Este vorba atunci de reconstrucția momentelor procesului logic, prin care Ideea absolută se realizează ca unificare a ființei și a gândirii.



Vedere a străzii Leipziger din Berlin, unde a locuit Hegel.

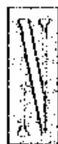
În primul moment, gândirea se postulează ca subiectivitate considerată independent de conținut și, determinându-se în concept, se dezvoltă în judecată și silogism. După cum se poate observa, acestea sunt procesele vechii logici formale, dar ridicate de la planul intelectului reflexiv la cel al rațiunii dialectice. În judecata logicii tradiționale, subiectul este postulat ca o identitate statică cu sine însuși, ca o substanță ale cărei proprietăți sunt în egală măsură predicate static. În logica hegeliană, însă, judecata exprimă mișcarea dialectică prin care subiectul individual iese din sine însuși și trece în predicat, universalizându-se. Și astfel, silogismul nu mai este pur și simplu o formă particulară de raționament, ci mai degrabă structura care exprimă, chiar dacă doar formal, raționalitatea lumii, demonstrată și nu, așa cum se întâmplă încă în judecată, pur și simplu afirmată.

Al doilea moment este cel al obiectivării gândirii în natură: acesta se exprimă conform categoriilor de mecanism, chimie și finalism, care constituie structura conceptuală a naturii, articularea și dezvoltarea ei pe grade.

În final, în al treilea moment, rațiunea se realizează în absolutitatea sa, ideea însăși ca totalitate a conceptelor dezvoltate de logică, unitatea subiectului și obiectului, a logosului și naturii, a lui Dumnezeu și a lumii. Faimoasa formulă cu care, câțiva ani mai târziu, Hegel avea să enunțe adevărul fundamental al filosofiei sale poate rezuma eficient concluzia la care ajunsese deja: „Ceea ce este rațional este real, iar ceea ce este real este rațional”.

10

„Enciclopedia”: cerc și sistem. Filosofia naturii



În 1816, Hegel a părăsit Nürnberg pentru a se muta în Heidelberg , unde a fost chemat să predea filozofia la universitate; în 1818 s-a mutat la Universitatea din Berlin, unde a predat tot restul vieții. Așa și-a îndeplinit vocația, aceea de a interveni în...

propria sa acțiune asupra „cursului lumii” în singurul mod convenabil cu ea, și anume predarea.

Hegel însuși ne spune ce efect aștepta el să aibă învățăturile sale asupra tinerilor:

> «Bătrânii își pun speranțele în tinerețe, pentru că tinerețea este cea care trebuie să ducă lumea și știința mai departe. Dar această speranță este pusă în tinerețe - Hegel ei so | o j în măsura în care aceasta nu rămâne așa cum este, ci îi duce pe tineri în lucrarea spiritului » .

Aceasta este o muncă care necesită „ angajament tăcut”, disciplină conceptuală severă, detașare de „imediatitate”, nu doar în studiul științific, ci și în atenția acordată evenimentelor politice ale vremii.

De aici și aversiunea lui Hegel față de ceea ce considera a fi „necumpătarea” asociațiilor studențești care, încă din primii ani ai Restaurației, au devenit purtătoare „nerăbdătoare” ale revendicărilor liberale și naționale, până în punctul în care a exprimat deschis dezacordul cu JF Fries, și el profesor de filozofie la Heidelberg, suspendat din activitatea didactică pentru că participase la o demonstrație studențească liberală în 1817, cu ocazia celui de-al treilea centenar al protestului lui Luther.

Nu că Hegel ar fi avut cea mai mică simpatie pentru tendințele de reafirmare a ancien régime, prezente în epoca Restaurației. Acest lucru este atestat de o scriere ocazională din 1817, referitoare la ultimele evenimente din Regatul Württemberg, *Critica dezbaterii apărute în presă și care a avut loc în Adunarea Stărilor Provinciale ale Regatului Württemberg în anii 1816-1817.* Hegel critică aspru respingerea, în numele vechilor privilegii feudale (féutla | eS j sau așa- numitele „libertăți germane”), de către reprezentanții germani ai stărilor provinciale a constituției dorite de rege, în care acesta, dimpotrivă, vede „legea statului rațional” care, după Revoluția Franceză, trebuie să înlocuiască vechile ordine feudale. Și cu o batjocură aprinsă se întoarce împotriva celor care susțin vechile drepturi ale tradiției:

> „Nu se poate apela la antichitate pentru a defini dacă ceea ce se numește lege antică sau constituție antică este bună sau rea; chiar și interzicerea sacrificiilor umane, a sclaviei, a despotismului feudal și a nenumăratelor infamii... a fost întotdeauna suprimarea a ceva ce era o lege antică.”

Însă anii de la Heidelberg sunt importanți, mai presus de toate, pentru publicarea în 1817 a *Enciclopediei Științelor Filosofice în Compendiu,* care, fiind singura expunere a lui Hegel asupra întregului său sistem filosofic, avea să fie considerată de hegelienii ortodocși drept „Biblia hegelianismului”. În realitate, principala - nevoie care l-a determinat pe Hegel să scrie această lucrare a fost una didactică: să ofere studenților un manual care să le faciliteze urmărirea prelegerilor sale.

Aceasta nu înseamnă că o „enciclopedie” nu era forma necesară pentru expunerea sistemului. De fapt , aceasta impune ca părțile în care acesta este împărțit, fiziologia diferitelor științe , să nu fie elementele unei agregări .

ci momentele unei singure cunoașteri organice, în fiecare dintre care se revarsă viața întregului, astfel încât cercul apare ca o formă de adevăr - „enkuklios paideia”, din care provine „enciclopedia” noastră, adică în greacă „doctrină în cerc”. Ceea ce distinge, așadar, enciclopedia filosofică de cele „obișnuite” este că în ea științele nu sunt asumate în empirismul lor și, prin urmare, cu toate „accidentele” lor, ci sunt negate ca științe empirice și particulare și acceptate doar în principiile și conceptele lor fundamentale. Acest lucru trebuie ținut cont în ceea ce privește, în special, filosofia naturii, expunerii căreia Hegel, după cea a *Enciclopediei,* nu s-ar mai dedica. Natura, de fapt, „considerată în felul în care este”, ca alienare a ideii de ea însăși... În exterioritatea spatiotemporală, „ filosofia nu corespunde conceptului său ” și, prin urmare, aria „aparențelor sale empirice” este largă, destinată, prin inesențialitatea și accidentalitatea lor, să rămână în afara punctului

de vedere al conceptului filosofic. Ernst Bloch (vezi CAP. 24**, PAR. 6), comparând cunoașterea hegeliană cu apetitul cu care animalul se năpustește asupra obiectului și îl devorează, scrie:

„Și dacă există oase care rezistă dinților conceptului , ele sunt aruncate de mândra rațiune a lui Hegel ca fiind lipsite de valoare și nevenerate pentru impenetrabilitatea lor."

Prima sarcină, și nu ușoară, a filosofiei naturale este de a explica trecerea de la ideea-în-sine a logicii la „în afara-sinei" a naturii. Aici putem vedea problema teologică a creației „ din -sine", transcrisă de Hegel în termeni de filosofie speculativă , care nu reușește să evite o anumită impresie de arbitrar mistic. Hegel scrie:

„Libertatea absolută a ideii... hotărăște să lase momentul particularității sale să iasă liber din ea însăși... ideea imediată, care este reflectarea sa, - ca natură".

Și din nou:

«Natura s-a arătat a fi ideea sub forma faptului de a fi altceva», astfel încât «caracterul său propriu este acesta, a fi postulat, a fi negație».

Și cu o aluzie semnificativă la tradiția neoplatonică, el adaugă:

„...De fapt, anticii concepeau materia în general ca fiind non-ens. Astfel, natura era definită și ca declinul ideii față de sine însăși; întrucât ideea, în această formă de exterioritate, este inadecvată sieși."

Și tocmai pentru că ideea suferă de această inadecvare , ea „aspiră" să nege această proprie negație , întorcându-se la sine și realizându-se ca spirit în conștiința omului.

Prin urmare, Hegel este complet indisponibil exaltării - romanticilor, care atribuie naturii o profundă spiritualitate, și îl ironizează pe Schelling care, în acord cu aceștia, pretinde că interpretează natura panteist , recurgând constant la analogii cu lumea spirituală. Hegel, deși nu neagă că în natură, ca „reprezentare a ideii... trebuie admirată... înțelepciunea lui Dumnezeu", susține, ca romantic , împotriva celor care spun că este suficient

«un pai care să facă cunoscută ființa lui Dumnezeu... că fiecare reprezentare a minții, cea mai joasă dintre imaginațiile sale, jocul capriciilor sale accidentale, orice cuvânt, este o temelie mai excelentă pentru cunoașterea ființei lui Dumnezeu decât orice obiect natural».

Și, pentru a sublinia incomensurabilitatea spiritului , Hegel adaugă:

„...chiar și răul este ceva infinit mai înalt decât mișcările regulate ale stelelor și inocența plantelor; căci cel care greșește astfel este tot spirit."

Filosofia naturii este, prin urmare, partea cea mai puțin sugestivă a sistemului, cea în care Hegel a investit cel mai mic efort și la care nu se va mai întoarce niciodată. Ca idee alienată și decăzută, incapabilă, datorită exteriorității sale dispersate, să realizeze în mod adecvat conceptul , natura este, de asemenea, incapabilă de o dezvoltare efectivă , dat fiind că în natură, timpul, spre deosebire de viața spirituală, este caracterizat de repetitivitatea fenomenelor. În prelegerile sale berlineze despre filosofia istoriei, Hegel avea să spună:

„În natură, schimbările, oricât de infinit de multiple ar fi, manifestă doar o mișcare circulară, care se repetă mereu: în natură nu se întâmplă nimic nou sub soare și, în acest sens, jocul, oricât de multiform, al fenomenelor sale aduce cu sine o anumită plictiseală."

Respingerea oricărei interpretări evoluționiste a naturii este consecventă și clară:

„Reprezentările nebuloase și, în cele din urmă, de origine senzorială - cum ar fi cele ale apariției animalelor și plantelor din apă sau ale celor mai dezvoltate organisme animale din cele mai inferioare etc. - trebuie excluse complet din considerațiile filosofice."

Însuși conceptul de metamorfoză al lui Goethe este inacceptabil, deoarece presupune o continuitate a dezvoltării - formelor vegetale și animale.

Interpretărilor evoluționiste, Hegel le opune concepția sa dialectică despre natură, structurând-o pe grade succesive, ierarhice. ... „ DimOttiCft " aranjate într-o organizație națională în creștere , în vederea apariției spiritului, fără ca aceasta să însemne vreo dezvoltare a lor în timp.

„Natura trebuie considerată ca un sistem de grade, dintre care unul decurge în mod necesar din celălalt și este adevărul apropiat al ceea ce rezultă; nu în sensul că unul este produs de celălalt în mod natural, ci în sensul că este astfel produs în ideea intimă care constituie rațiunea naturii."

Prin urmare, putem vorbi despre o dezvoltare ideală a naturii, iar acest lucru este suficient pentru ca Hegel să contracareze - mecanismul galileano-newtonian, care, în opinia sa, aplatizează reductiv natura.

care este nivelul său cel mai elementar, o interpretare care acordă amplu spațiu, conform unei tendințe răspândite în cultura germană a vremii, principiului unei finalități interne a naturii și îl apropie pe Hegel de Schelling însuși.

Prin parcurgerea etapelor în care natura devine dialectică - stadiul mecanic, stadiul fizic, stadiul fizico-organic - dispersarea și alienarea materială a naturii **sunt** depășite progresiv, până când, în apogeul organizării vieții animale , se ivește realitatea spirituală a omului .

La nivel mecanic, natura se prezintă în forma sa cea mai exterioară, ca materie distribuită în spațiu și timp, supusă mișcării și legii inerției, semn al stării de dispersie extremă în care se află. Legea gravitației universale a lui Newton, care încheie acest prim nivel al naturii, reprezintă prima apariție timidă a tendinței sale spre reafirmarea unității.

La nivel fizic, natura „se smulge de gravitație " și se îmbogățește cu determinări calitative, precum coeziunea, lumina, căldura, până când își asumă o unitate internă, care se manifestă în fenomenele de magnetism, electricitate și chimie, pe care Hegel, urmând pașii lui Schelling, le consideră esențiale pentru formarea corpurilor individuale.

Cel mai matur moment al naturii rezidă în apariția vieții (nivel fizico-organic) și în organizarea sa finalistă, așa cum cel mai înalt moment al vieții rezidă în dezvoltarea lumii animale. La animal, pentru prima dată, natura se manifestă ca finalitate conform conceptului, adică ca subiectivitate, în sensul „entelehiei" aristotelice. Într-adevăr, tocmai individul animal are o referință la universalitatea speciei, ceea ce îl împinge pe animal să-și depășească propria individualitate și să caute în actul sexual adaptarea la universalitatea speciei. Dar actul sexual are ca rezultat producerea unui alt individ, care, la rândul său, se reproduce într-un alt individ, într-o repetitivitate care se dezvăluie ca o „infinit rea", semn al incapacității animalului de a se identifica cu universalul. Și în această „ - nepotrivire a animalului pentru universalitate rezidă boala sa originară și sămânța înnăscută a morții", pe care este incapabil să o cucerească. Numai la om se întâmplă acest lucru , dar tocmai pentru că individul uman nu mai este natură: în el se anunță venirea spiritului.

11

Filosofia spiritului: spiritul subiectiv

Logica și natura constituie momentele abstracte - teză și antiteză - ale procesului absolutului, care sunt reale doar în măsura în care sunt depășite în sinteza spiritului conștient de sine din om sau a „ideii în și pentru sine". „Cunoaște-te pe tine însuți"-ul socratic este „preceptul absolut ", care cere „cunoașterea a ceea ce este adevărul omului, a adevărului în și pentru sine, a esenței **spiritului** însuși ca fiind condus". Și a înțelege că absolutul este spirit

„Aceasta a fost tendința absolută a fiecărei culturi și filozofii; fiecare religie și fiecare știință a țintit spre acest punct; singurul impuls explică istoria lumii".

Dezvoltarea realității spirituale are și ea un ritm, , ., „ precum cel al ideii în sine și al naturii, în trei **spiritul** marilor momente , „spiritul subiectiv", „ spiritul obiectiv" și, în final, „spiritul absolut", în care culminează mișcarea întregii realități.

Hegel și-a dedicat toate scrierile și învățăturile din anii petrecuți la Berlin studiului spiritului obiectiv și absolut, de la *Schițele filosofiei dreptului* din 1821 până la vastul material al prelegerilor sale, care variază de la filosofia istoriei la istoria filosofiei, de la estetică la filosofia religiei. Despre spiritul subiectiv, însă, avem doar expunerea conținută în *Enciclopedie.* Acesta este un semn al interesului dominant al lui Hegel pentru manifestările istorico-obiective ale spiritului și pentru activitățile spiritului absolut - care, după cum vom vedea, sunt arta, religia și filosofia - mai degrabă decât pentru spirit ca relație cu sine însuși în formele subiectivității individuale, ceea ce este exact spiritul subiectiv. Aceasta se desfășoară în trei etape: „antropologie", „fenomenologie" și „psihologie".

Primul reprezintă momentul auroral al spiritului, în care acesta este încă, ca să spunem așa, complet cufundat în naturalețea vieții corporale, un „suflet" adânc ancorat în trup, care se exprimă în viața instinctivă și senzorială, în automatismul obiceiurilor momentane , în stările de spirit ale temperamentului și comportamentului antropic , în gesturi și mimică și, pe scurt, în toate acele manifestări care au loc în lumina slabă a vieții subiective și, în orice caz, la marginea conștiinței. Faptul că viața psihică este supusă zilnic inevitabilei scufundări în întunericul somnului este un semn al înrădăcinării permanente a subiectivității în dimensiunea naturaleții.

11 sau spirit, așa cum s-a spus deja, este întoarcerea ideii la sine, reapariția ei din obiectivitatea înstrăinată a naturii și conștientizarea ei de sine și de propria libertate în desfășurarea spiritului uman. Ceea ce este echivalent cu a spune că ideea în sine

Momentul fenomenologic marchează maturizarea subiectului în conștiința de sine, devenirea sa autonomă, distingându-se de obiectivitatea **subiectivă** a Săracului ; pe scurt , poziționarea sa ca conștiință , o entitate care se distinge de lume ca un obiect, altul decât ea însăși, și în același timp o raportează la ea însăși, căutându-se pe sine în ea. În această secțiune a spiritului subiectiv, Hegel reia unele dintre trăsăturile căii conștiinței, descrise în *Fenomenologia din 1807, a cărei* bogăție și complexitate sunt evident pierdute, deoarece fenomenologia este acum înțeleasă ca fiind doar un grad al spiritului subiectiv .
Viața subiectului culminează în momentul psiho-social al secolului I. Prin cunoaștere și acțiune, care nu sunt segmentate și cristalizate în „facultăți" tradiționale, abstracte și statice, ci concepute ca momente ale unui proces dialectic, spiritul își cucerește treptat propria libertate. Cunoașterea, ca rezoluție progresivă a realității lumii în gândirea rațională, și acțiunea, ca cucerire treptată a autodeterminării voinței, sunt de fapt unificate în „spiritul liber".

Însă libertatea, la care „omul este inerent destinat", pentru a fi realizată concret, necesită ca spiritul subiectiv individual să se transcendă în acele instituții istorice concrete în cadrul cărora fiecare om se integrează, stabilind relații juridice, morale, economice și politice cu ceilalți. Astfel, se deschide un nou orizont, cel al eticii, sau al spiritului obiectiv , cu care trebuie să ne adresăm acum.

12... ... .

Spiritul obiectiv: oamenii și statul

D În viața spirituală, așa cum se desfășoară în istoria culturii și a instituțiilor etico-politico-sociale ale lumii oamenilor, se poate spune că Hegel nu a încetat niciodată să se ocupe de convingerea că , din vremea orașului Tübingen și Berna până în anii Jena. Fenomenologiei ,
«spirito universale» sempre s'incarni nell'organizzazione etico-politica del mondo degli uomini, si era espressa nell'interpretazione della storia dello spirito come sviluppo della «sostanza etica» dell'uomo, dalla polis antica al mondo moderno, dal dramma di Antigone alle vicende della rivoluzione francese e dell'epoca napoleonica.

Vediamo, dunque, come tutta questa lunga elaborazione venga sistemandosi, non solo e non tanto nella sezione dell'*Enciclopedia* dedicata allo spirito oggettivo, quanto nel capolavoro che Hegel pubblicherà nel 1820 a Berlino col titolo di *Lineamenti di filosofia del diritto, ossia diritto naturale e scienza dello stato.*

Spiritul obiectiv trăiește concret în organizațiile etice ale familiei, ale societății civile și ale statului și se dezvoltă în opoziția dintre „obiectiv" și „ moralitate ", care, ca teză și antiteză, sunt momente abstracte, reale doar în măsura în care sunt unificate în sinteză, care este, tocmai, „eticitatea".

În momentul „legii" - pe care Hegel, pentru a -i evidenția parțialitatea, o numește și „lege abstractă" -, omul este configurat ca liber arbitru - Legea **și legea** ca o proprietate a spiritului subiectiv - , o **proprietate** care este . Pentru a scăpa de abstractizarea goală , „ trebuie mai întâi dată o existență". Aceasta se produce prin mișcarea cu care voința individuală a subiectului își însușește obiecte externe, care reprezintă „ materia sensibilă" în care devine vizibilă libertatea sa. Această însușire, fundamentul posesiei, ar fi nelimitată dacă, în afara individului, nu ar exista alte voințe libere . De aici și nevoia recunoașterii reciproce a drepturilor, care este concretizată în „contract", prin care posesia este transformată în „proprietate privată", iar individul într-o „persoană", în sensul juridic al cuvântului.

Prin urmare, proprietatea este „prima încarnare a libertății", iar singura egalitate relevantă din punct de vedere juridic între oameni este aceea că „fiecare trebuie să se bucure de o anumită proprietate", în timp ce egalitatea în distribuirea proprietății este absolut irelevantă, deoarece „legea nu se ocupă de diferențele dintre indivizi": ea, în universalitatea sa abstractă, se referă doar la persoană în generalitatea sa și nu la individul concret. Un alt aspect, caracteristic ordonării juridice a relațiilor dintre oameni conform principiului proprietății, este acela că, tocmai pentru că persoana este astfel doar în măsura în care se cufundă în proprietate și devine exterioară sieși, ea poate decide, de asemenea, să cedeze o parte din timpul său altora, vânzându-și propriile activități și aptitudini fizice și chiar spirituale.

„Capacitățile intelectuale, științele, artele, chiar și serviciile religioase , cum ar fi predicile, liturghiile, rugăciunile, binecuvântările sau invențiile etc., devin obiecte de contract, echivalate cu lucruri recunoscute ca atare, care sunt cumpărate și vândute."

În cele din urmă, dacă sfera persoanelor juridice este dominată de relațiile contractuale, atunci posibilitatea încălcării contractului, adică a „infracțiunii", este în mod necesar inerentă acesteia și i se opune dialectic prin „pedeapsă", ca negație a negării.

În momentul legii, „ morala" este pusă în contrast cu aceasta. Cu aceasta, liberul arbitru, „alienat" în proprietate, se mișcă pentru a-și recupera propria interioritate și, în ea, libertatea față de lucruri. Această mișcare

a spiritului este bine reprezentată de morala kantiană. De fapt, în numele legii interioare și al intenției subiective pure, indiferente, în formalitatea lor, față de conținutul acțiunii, ea se propune ca o depășire a obiectivității și exteriorității coercitive a normei juridice.

Aici, Hegel își reînnoiește, încă o dată, critica kantianismului, evidențiind vidul abstract al moralei subiective pure, nici măcar în care, destinată cum este contrastului insurmontabil dintre a fi și a trebui să fie, intenție și realizare, nu își găsește spiritul împlinirea.

Acest lucru se întâmplă în viața etică. În timp ce în relațiile pur juridice, voințele individuale, separate unele de altele, se recompuneau doar în cadrul structurii coercitive a contractului, acum ele se recunosc ca aparținând aceleiași substanțe etice, părți ale aceluiași întreg care este familia și, dincolo de aceasta, societatea civilă și, mai presus de orice alt organism, statul. Și dacă în moralitate voința tindea spre un bine situat în interioritatea subiectivă și supus unei datorii ideale și abstracte, acum binele devine „bunuri" concrete, datoria se întruchipează în „îndatoriri" particulare, bogate în conținut vital, care fac din individ un tată, un fiu, un membru activ al societății, un cetățean al unui stat. Aceasta este o declarație de război împotriva pretenției de autosuficiență a individului privat și a intențiilor sale intime de bine: individul este real doar în „publicul" organismelor etice, în care internul și externul, subiectul și obiectul, universalul și particularul se reconciliază într-o unitate superioară.

Familia implică cu siguranță o structură juridică , pe care Hegel, în lumina Codului Napoleonian, o bazează pe autoritatea paternă căreia îi sunt supuși soția și copiii, dar nu este reductibilă la aceasta. Familia nu este pur și simplu constituită , așa cum dorea Kant , printr-un contract; este deja un organism etic, deși înrădăcinat în imediatitatea și naturalețea instinctului și pasiunii sexuale:

> «... căsătoria nu este, în temeiul său esențial, o relație contractuală, proprie personalității individuale, întrucât este tocmai o ieșire din punctul de vedere contractual, propriu personalității autonome în individualitatea sa, pentru a o anula».

Și, de fapt, căsătoria, considerată în obiectivitatea sa, independent de punctul său subiectiv de plecare - înclinația particulară a celor două persoane care intră într-o relație -,

> «este liberul consimțământ al oamenilor de a constitui ... o singură persoană, de a-și abandona propria personalitate naturală și individuală...».

Confirmând faptul că în familie individul iese din natură și se naște la viața spirituală, Hegel indică în educația copiilor procesul menit să „eradicheze" în ei „elementul pur sensibil și natural" și să-i ridice la autonomia și libertatea personalității etice. Împotriva pedagogiei lui Rousseau a spontaneității și jocului și a încercării sale zadarnice de a-l educa pe Emile „la țară", Hegel propune o pedagogie a „disciplinei" și a imersiunii copiilor în cultura vremii, singura adecvată nevoii lor de a crește și de a aparține lumii adulților.

Am menționat deja câteva aspecte ale concepției hegeliene despre „societatea civilă" care au apărut în scrierile de la Jena, cum ar fi cea fundamentală

Sfinxul

Statuaria egipteană antică ne prezintă imaginea acestui animal mitic sub forma unui leu cu cap de om. Amestec de putere naturală și inteligență, sfinxul își datorează forma „contaminată" nevoii de a reprezenta simbolic caracteristicile puterii faraonului. O moștenire a unei perioade în care zeii și reprezentanții lor pământeni erau asimilați sau identificați cu forțele...



di solito in coppia davanti all'ingresso di templi, di cui, talora, fiancheggiano il viale d'ingresso: immagine muta e temibile, che segna il confine fra due mondi, difendendo, al tempo stesso, i vivi dalle irruzioni delle anime dei morti. Nonostante il nome comune, pochi sono i tratti che avvicinano la sfinge egizia a quella greca, originaria, come sembra, piuttosto dell'area mesopotamica e fenicia e diffusasi nella cultura ellenica attraverso il mondo

natura o con animali, le sfingi egizie compaiono

minoico-miceneo, nel quale compare.



1

să fie o viziune inspirată de principiile economiei politice. Societatea este cea a lui Smith: un „sistem de nevoi" burghez care unește indivizi, fiecare având nevoie de celălalt și totuși străini de celălalt, pentru un interes reciproc.

În societatea civilă, fiecare persoană este un scop în sine; orice altceva nu este nimic pentru ea. Dar fără relații cu ceilalți, nu poate atinge scopul scopurilor sale: prin urmare, acești ceilalți sunt mijloace pentru atingerea scopului particularului. Însă scopul particular , prin relațiile cu ceilalți, ia forma universalității și este satisfăcut, deoarece satisface simultan bunăstarea celorlalți.

Questo reciproco compensarsi di interessi particolari nella società non è affatto, agli occhi di Hegel, QJ idilliaco. Egli ritiene intrinseco alla dialettica della yu società civile il prodursi di necessarie e crescenti diseguaglianze e antagonismi che, pur avendo una loro giustificazione razionale, mantengono aperte e in se stesse insolubili le contraddizioni della società. Scrive Hegel:

«Con la generalizzazione dei rapporti tra gli uomini, mediante i loro bisogni e i modi di preparare e procurare i mezzi per questi bisogni, si accresce da un lato l'accumulazione delle ricchezze ... come, d'altro lato, si accresce la

1 *Oedip ascultând ghicitoarea Sfinxului, într-o cupă atică.*
2 *Sfinxul din Delfi.*

Primul exemplu de figură leonină cu cap de om. „Tipul" egiptean, care prezintă întotdeauna animalul ca mascul, contrastează cu versiunea greacă, care prezintă doar un sfinx feminin. Însăși forma sa, fixată ulterior în componentele care trimit la exemplul egiptean, apare inițial nedefinită sau, în orice caz, diferită de cea cunoscută. Hesiod, care îl menționează în *Teogonia* , atribuindu-l liniei lui Orthros și Echidna, îi atribuie un aspect șarpelui. Din secolul al VII-lea, capătă aspectul caracteristic al unui monstru înaripat, așezat pe picioarele din spate. Numele, pe care unii l-ar atribui termenilor prin care era uneori denumit în limba egipteană, este inexplicabil: ***sezp-'anhe,*** care înseamnă „imagine vie", ar fi fost adaptat în sfinxul grecesc . Opinia populară îl lega de verbul *sphingo,* care înseamnă „a strangula", se potrivea perfect celei mai cunoscute și mai crude dintre „funcțiile" acestui monstru autentic. Această activitate este exemplificată în mitul lui Oedip: cocoțat pe stâncile abrupte de-a lungul drumului spre Teba, acesta provoca călătorii la o provocare mortală, punându-le o ghicitoare și sufocându-i dacă nu o puteau rezolva.
În cea mai veche formă a sa, numele în sine suna ca *Phix* și indica un monstru oracular care sălășluia într-o peșteră din Beoția. Apropierea sa de sfera pisicii de mare apolinice favorizează inserarea sa în mitul lui Oedip, unde prezența sa capătă aproape funcția unei „calvaruri", un test care testează capacitățile individuale și permite dobândirea sau reapropierea drepturilor uzurpate.
Sub această nouă înfățișare, Sfinxul își transformă înclinația primitivă de animal de pradă, de monstru însetat de sânge, într-un joc rafinat și extrem de riscant de metafore obscure, care provoacă inteligența umană și, în orice caz, îi pedepsesc prezumția. Este celebră ghicitoarea pusă lui Oedip: „Ce animal merge în patru picioare dimineața, în două la prânz și în trei seara?" La fel de celebru este și răspunsul corect al eroului teban: „Omul".
Întrebarea și răspunsul ascund însă un plan mai ambiguu, care îi scapă câștigătorului de moment:



il seguito della storia. La soluzione della metafora diventa, cosi, metafora essa stessa: del destino

sua vittoria apparente è, in realtà, destinata a diventare sconfitta reale, come mostra

dell'uomo. Questa volta, senza risposte.

diviziunea și limitarea muncii particulare și, în consecință, dependența și sărăcia clasei artizanale; la care se adaugă - insuficiența simțirii și a bucuriei celorlalte facultăți și, în special, a avantajelor spirituale ale societății civile”.

Și din nou:

„Declinul unei mari mase sub nivelul de trai considerat esențial pentru toți membrii societății... produce formarea plebei, care, în același timp, aduce cu sine, în schimb, concentrarea în mâinile câtorva a unei bogății disproporționate”.

Așa cum reiese deja din scrierile etico-politice ale lui Jena, evidenta inspirație smithiană a teoriei hegeliene despre societatea civilă nu are nimic din optimismul lui Smith: sărăcia, departe de a se revela ca un efect eliminabil al unei funcționări deficitare a societății, se dovedește a fi o consecință necesară a dinamicii societății înseși.

Societatea civilă, însă, nu se limitează la sistemul de relații economice legate de producerea de bogăție. Însuși faptul că în cadrul ei conflictul de interese este inevitabil și de așa natură, în cruzimea sa , încât face din societate un „spectacol de destrăbălare , sărăcie și corupție fizică și morală ”, impune stabilirea în cadrul ei a altor instituții capabile să garanteze justiția și dreptul la proprietate - inerent, așa cum am văzut, persoanei ca atare - și să salveze societatea de la atomizarea într-o multitudine de indivizi. Prin urmare, în sfera societății civile, sunt incluse organisme precum corporațiile, în care sunt reunite și echilibrate diversele interese economice individuale, precum și, pentru a asigura dreptul la proprietate, administrarea justiției și poliția, care, în gândirea politică modernă, de la Hobbes la Kant, fuseseră considerate aspecte ale puterii de stat.

Dar să trecem la doctrina statului, care reprezintă, fără îndoială, aspectul cel mai important și original al filosofiei dreptului lui Hegel. În primul rând, statul reprezintă stadiul cel mai matur al eticii, în care familia și societatea civilă își găsesc împlinirea. Așa cum familia intră în criză atunci când copiii săi ies din ea pentru a forma alte familii și a se împlini în sfera mai largă a societății civile, societatea civilă, la rândul ei, își dezvăluie lipsa de autosuficiență în incapacitatea sa de a transcende interesele particulare ale indivizilor, rezolvându-le în universalitatea substanței etice. Statul este capabil de acest lucru: „este spiritul în care are loc prodigioasa uniune dintre substanțialitatea individuală și cea universală” și, astfel, depășirea egoismului „burghezului” în dăruirea „cetățeanului”, care găsește obiectivitate , adevăr și etică în stat.

Dintre tradiția dreptului natural care, cu toate variantele sale posibile, a însoțit întreaga filozofie politică modernă, de la Grotius la Hobbes, Spinoza, Locke, până la Rousseau și Kant, Hegel respinge două concepte fundamentale, strâns legate între ele : ideea de „stare naturală” și „ contract social” ca fundament al statului.

În primul caz, teoreticienii dreptului natural absolutizează - individul în separarea sa atomistă, considerându-l anterior formațiunilor sociale și politice. Prin urmare , ei concep statul ca pe o instituție produsă printr-un acord, și anume contractul social, indiferent dacă este conceput ca un eveniment istoric - Locke - sau ca o idee pură a rațiunii - Rousseau și Kant - prin care voințele individuale ar da viață unui instrument funcțional pentru protejarea drepturilor și intereselor lor preexistente. În acest fel, teoreticienii dreptului natural nu reușesc să înțeleagă că statul este întregul, iar individul doar partea, și că întregul este anterior și superior părții. Statul este „realitatea substanțială”, „substanța etică”, în care numai individul, prin participare , își realizează propria „libertate concretă”, unificarea autentică a particularului și universalului, față de care așa-numita libertate naturală se dezvăluie ca o aparență goală. A susține, așa cum fac Locke și Kant, că scopul statului este „securitatea și protejarea proprietății și a libertății personale, interesul individului ca atare”, înseamnă a confunda statul cu societatea civilă și a căuta originea acestuia într-un contract, adică într-o instituție pur juridică.

Abstracției dreptului natural, care fixează dimensiunea vieții practice umane în opoziția nerezolvată dintre sfera publică a dreptului, la care chiar și statul este redus, și sfera privată a moralității, Hegel îi opune astfel sinteza eticii și a statului ca expresie supremă a acestuia. Confirmând idealurile clasicizante care l-au influențat încă din vremea străvechii sale prietenii cu Hölderlin, el face din polisul grecesc, în care omul și cetățeanul , privatul și publicul, se identifică, un punct de referință esențial , nu fără a-l regândi în lumina ideii, de derivație herderiană și romantică, a „spiritului popoarelor”. Statul este, de fapt, propus ca o realitate eminamente istorică, ca un moment al istoriei universale în care se exprimă viața spirituală a unui popor.

Contro il romanticismo politico

Aceasta nu lasă loc tendințelor iraționaliste ale romantismului politic al vremii, precum cele ale școlii istorice de drept, prezentă la Universitatea din Berlin cu Savigny **(Friedrich Karl von Savigny,** 1779-1861). În numele preeminenței obiceiurilor istorice și a obiceiurilor tradiționale ale popoarelor, Savigny a respins primatul legislației, acuzând-o de raționalitate iluministă abstractă, opunând istoria cu rațiunea, societatea cu statul. Hegel neagă această opoziție, dezvăluind o legătură durabilă, în ciuda tuturor dezacordurilor, cu inspirația raționalistă a dreptului natural.

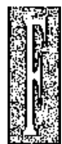
lism. Departe de a face din „spiritul popoarelor” o categorie iraționalistă, el recunoaște în ea determinarea istorică concretă în care se exprimă raționalitatea statului. Nu poate exista nicio contradicție între aceasta și obiceiurile unui popor care, tocmai prin legislația statală, este ridicat la rațiune universală.

... Celebrarea statului de către Hegel ca „stat rasial în sine și prin sine”, „ unitatea substanțială” din care indivizii singulari sunt doar momente, culminează în cele din urmă cu adevărata sa divinizare , ca întrupare a spiritului universal în viața etică a oamenilor.

„Statul este spiritul care există în lume și se realizează conștient în ea, în timp ce în natură se realizează doar ca altceva decât el însuși... Statul este intrarea lui Dumnezeu în lume; fundamentul său este puterea rațiunii care se realizează ca voință. În ideea de stat, nu trebuie luate în considerare state particulare, instituții particulare; mai degrabă, ideea trebuie considerată în sine, acest Dumnezeu real.”

13

Filosof al statului prusac?

În 1817, într-o lucrare dedicată evenimentelor instituționale ale Regatului Württemberg, Hegel criticase vechiul sistem feudal al acelui stat și se pronunțase în favoarea reformelor constituționale. Când, în anul următor, pe

invito del governo prussiano, egli accetta la cattedra di filosofia dell’università di Berlino che era stata di Fi

El știe că se mută într-un stat care, în ultimii ani, a întreprins reforme ce au început să-i schimbe vechea față feudală. Se pare, așadar, că reflecția pe care Hegel urmează să o exploreze asupra dreptului modern, a societății civile și a statului este pe cale să se integreze fericit cu orientările renovatoare ale guvernului de la Berlin.

Nu trebuia să fie așa. Începând cu 1819, o schimbare reacționară în politica prusacă s-a dezvoltat rapid, determinând guvernul să se alinieze pozițiilor lui Metternich. Răspândirea mișcării studențești organizate în Burschenschaften, cu o orientare predominant naționalistă și democratică, tot la Berlin; asasinarea la Mannheim a unui scriitor reacționar, August von Kotzebue, de către un student radical;

Una svolta reazionaria in Prussia

Ei împing guvernul prusac la acorduri cu Austria - Conferința de la Karlsbad - de natură liberticidă, din care rezultă o lege a universității care prevede controlul politic al învățământului și demiterea profesorilor suspecți politic, abolirea libertății presei și așa mai departe.

Aceste evenimente au avut un impact imediat asupra comportamentului lui Hegel. La sosirea sa la Berlin , acesta nu a refuzat să mențină relații cu Burschenschaft-ul, participând chiar la o comemorare studențească, **timidă din punct de vedere politic** , a războiului național german împotriva lui Napoleon. De o fire timidă și liniștită, așa cum a mărturisit chiar el într-o scrisoare din acei ani, Hegel s-a adaptat rapid noului climat, manifestând atitudini și făcând gesturi care l-au pus într-o lumină favorabilă în fața autorităților guvernamentale.

Întrebarea care se pune în acest moment este dacă aceste comportamente politice au fost însoțite de schimbări similare în gândirea filosofică și politică a lui Hegel.

Un document elocvent în acest sens ar putea fi Prefața la *Schițele filosofiei dreptului.* Pozițiile lui Hegel sunt importante în ea: atacul plin de ură împotriva lui Fries, inspiratorul mișcării studențești democratice, deja expulzat (< p e san^ ent °, după cum știm, de la Universitatea din Heidelberg); legitimarea cenzurii și limitarea libertății de învățământ, dar mai presus de toate consacrarea pe care pare să o facă statului prusac existent ca întruchipare perfectă a ideii de stat.

Afirmația conform căreia

„În drept, etică și stat, adevărul este la fel de vechi pe cât este enunțat public și recunoscut în legile publice, morala publică și religia. De ce are nevoie acest adevăr dacă nu să învingă forma rațională pentru conținut, care este deja rațional în sine...”

Filosofiei, căreia, semnificativ, Hegel îi atribuie funcția de a gândi realitatea după ce aceasta „și-a încheiat procesul de formare și este gata și așteaptă”, similar bufniței Minervei care își începe zborul la amurg, filosofia, așadar, nu trebuie să facă altceva decât „să înțeleagă ce este..., întrucât ceea ce este, este rațiune”.

Faimoasa formulă folosită aici, conform căreia „ceea ce este rațional este real; și ceea ce este real este rațional”, care, în sine, nu înseamnă neapărat justificarea oricărei realități în ființa sa imediată, capătă, în contextul prefeței, sensul unei reconcilieri cu starea de lucruri existentă, adică cu statul prusac, așa cum este el.

Faptul că Hegel s-a transformat la Berlin dintr-un „funcționar al absolutului”, așa cum îi plăcea să se definească, într-un „funcționar al statului prusac” ar părea confirmat de tipul de constituție de stat pe care a elaborat-o, bazându-se pe distincția dintre societate și viața politică .

Societatea civilă este împărțită în trei clase: clasa „substanțială” sau agricolă, formată din țărani și condusă de aristocrația funciară; clasa „industrială”, alcătuită din artizani, antreprenori industriali și negustori într-un mod destul de nediferențiat; și clasa birocratică, alcătuită din funcționari selectați pe baza aptitudinilor lor și desemnați în funcții de guvernare. Aceasta din urmă acționează ca o balama între societate și stat, deoarece, pe de o parte, este o clasă socială printre altele, iar pe de altă parte se situează deasupra intereselor particulare ale altora, având ca sarcină gestionarea intereselor generale ale societății. Într-atât încât Hegel o numește și clasa „generală”, pentru a-i clarifica independența față de conflictele de interese care predomină în societate.

Alături de birocrația însărcinată cu guvernarea statului, Hegel își imaginează un corp legislativ , format dintr-o cameră inferioară, care reprezintă interesele și clasele care alcătuiesc societatea. Membrii săi sunt aleși pe baza apartenenței lor la diverse bresle profesionale și comerciale, și o cameră superioară formată din reprezentanți ai aristocrației funciare. Regele, a cărui putere se transmite prin ereditate, reprezintă, în cele din urmă, „ vârful necesar și logic al statului”, cel care, cu „voința” sa, inițiază fiecare acțiune și realitate. Nu există nicio îndoială că, în această constituție a statului, nobilimea funciară este chemată să ocupe un loc deosebit de important. Spre deosebire de alte clase, în ochii lui Hegel, aceasta posedă un simț al universalului și al intereselor superioare ale statului, ceea ce o face pilonul structurii puterii, până la punctul în care Hegel merge chiar până la a justifica vechea instituție feudală, încă în vigoare în Prusia, a moșiei contractate, necesară pentru supraviețuirea acestei nobilimi funciare.

Totul pare, așadar, să confirme imaginea, larg împărtășită de cercetători, a unui Hegel berlinez împăcat cu prezentul Restaurației și cu prusacismul, și care acum și-a lăsat în urmă vechile simpatii napoleoniene și așteptarea unor reforme constituționale.

Hegel «funzionario» dello stato

Totuși, această imagine, în ciuda a tot, nu reușește să convingă. Nu este lipsit de semnificație, între timp, faptul că Engels și Marx, care îl cunoșteau foarte bine pe Hegel și cu siguranță nu aveau niciun motiv să nu conteste conținutul filosofiei sale, au considerat un semn de „idioțenie” și de „ignoranță” de neiertat, demnă doar de o „bestie”, să-l indice pe Hegel drept cel care „descoperise și glorificase ideea regală și prusacă a statului”.

De fapt, statul schițat în *Filosofia Dreptului* nu poate fi identificat pur și simplu, în ciuda corespondențelor incontestabile, cu cel prusac așa cum se dezvolta în acei ani. Ceea ce i se opune nu este doar și mai presus de toate faptul că în Prusia există o lipsă a reprezentării politice generale pe care Hegel, dimpotrivă, o consideră esențială pentru viața statului, ci și ideea că statul nu este o instituție autoritară care din exterior se impune subiectivității prin forță. Hegel gândește statul ca expresie și, în același timp , împlinirea liberei voințe a subiectului : în el, universalitatea legii triumfă asupra oricărui particularism, dar nu în detrimentul individualității - personale , a cărei recunoaștere și dezvoltare completă implică:

„Esența statului modern este aceea că universalul se îmbină cu libertatea deplină a particularului și cu bunăstarea indivizilor... Universalul trebuie activat prin fapt , dar, pe de altă parte, subiectivitatea trebuie să se dezvolte într-un mod viu și complet.”

Însuși Hegel este, de altfel, cel care avertizează împotriva identificării ideii de stat cu orice stat existent, presupus în imediata sa empirică și, prin urmare, cu toate distorsiunile și accidentalitățile care îl desfigurează. Și dacă este adevărat că, așa cum „omul cel mai ignobil” este recunoscut ca fiind încă un om, tot așa trebuie recunoscut și un stat „rău” ca stat, important este să putem renunța la arbitrariul, la accidental și la eroarea care însoțesc întotdeauna existența statului în imediata sa și să înțelegem raționalitatea care îl face „un hieroglif al rațiunii”.

În această direcție, care pe de o parte înțelege rațiunea ca o putere imanentă ce nu poate să nu-și croiască drum în lume și să se realizeze, iar pe de altă parte, realitatea ca, tocmai, eficacitatea rațiunii și nu pur și simplu orice există, formula „tot ce este rațional este real, ...” etc. poate fi și ea reinterpretată, eliberând-o de sensul reacționar sinistru care i se atribuie adesea.

Însă atunci teza care îl face pe Hegel filosoful statului prusac apare complet distorsionată. Desigur , atunci când spunem că statul este „rațional în sine”, acest lucru se aplică și statului prusac, iar acesta este unul dintre motivele pentru care Hegel nu este de acord cu ideile lui Fries și ale Burschenschaften și îi acuză de „entuziasm” subiectivist, incapabili să înțeleagă substanța etică a instituțiilor. Aceasta, însă, nu înseamnă că statul prusac este rațional în toate aspectele sale, și asta a vrut Hegel să-i spună ministrului prusac Hardenberg când, dedicându-i un exemplar din *Filosofia dreptului,* a scris că teoria statului conținută în aceasta l-ar putea ajuta să înțeleagă statul prusac așa cum era, dar mai ales cum s-ar putea dezvolta în continuare. De exemplu, am putea spune, transformându-se dintr-un stat încă absolutist într-o monarhie constituțională.

În concluzie, nu este dificil de spus ce nu este statul hegelian:

este | 0 gtat0

a. Nu este un stat liberal: de fapt , în polemica anti-drept natural, preeminența individului singular este respinsă **de Hegel** ;

b. Cu atât mai puțin este statul hegelian un stat democratic : contrar lui Rousseau, Hegel neagă că suveranitatea rezidă în multitudinea anorganică a voințelor individuale și susține că ceea ce se numește în prezent popor este „partea care nu știe ce vrea”. De aici și respingerea, de exemplu, a sistemului de alegere a reprezentanților Camerei Inferioare pe baza sumei voturilor individuale și a exprimării votului în cadrul corporațiilor și claselor sociale;

c. Statul hegelian, însă, nu este statul imaginat de romantismul reacționar: Hegel polemizează pe larg cu scriitorul contrarevoluționar bernez **Karl Ludwig von Haller** (1768-1854), care vedea forța ca fundament al statului și prințul ca stăpân – o concepție patrimonială a statului – căruia supușii îi datorează ascultare în schimbul protecției. Hegel, pe de altă parte, plasează, așa cum am văzut, fundamentul statului în raționalitatea impersonală a legii, într-atât încât însăși puterea monarhului este redusă la sancționarea alegerilor făcute de funcțiile și adunările guvernamentale: ca un bun suveran constituțional, „el trebuie doar să spună «da» și să pună punct pe «i»”.

Este mai dificil de spus ce este statul hegelian și ce reprezintă. Pentru a stabili acest lucru, trebuie să privim dincolo de epoca restaurației, la întregul proces de dezvoltare a statului modern. Dacă formarea lumii moderne a însemnat, în ochii lui Hegel, afirmarea progresivă a libertății, aceasta, în domeniul instituțiilor și al dreptului, a coincis cu ascensiunea marilor state moderne, cu depășirea treptată a particularismelor și privilegiilor feudale . Nu este o coincidență faptul că Fenomenele subliniază, deja în *Fenomen ,* figura lui Richelieu, arhitectul unității statului francez, și a lui Napoleon însuși, purtătorul raționalității antifeudale în Europa.

Însăși Revoluția Franceză, a cărei evaluare Hegel a rafinat-o definitiv în anii berlinezi , a reprezentat un pas necesar în formarea spiritului și statului modern. Ea a continuat opera lui Richelieu, lichidând mizeriile încă persistente ale feudalismului. Împotriva ancien régime, găsim pasaje înflăcărate în Hegelul berlinez, acest presupus filosof al prusacismului:

> Astăzi, ipocrizia, bigotismul, tirania, care se vede deposedată de prada sa, și imbecilitatea, nu are rost să repetăm că acești filozofi (iluminiștii francezi) au atacat religia, statul și obiceiurile... Ce stat! Dominația cea mai oarbă a miniștrilor și a amantelor lor, a femeilor, a valeților: o armată nesfârșită de tirani mărunți și leneși considerau drept dreptul lor divin să exploateze veniturile statului și sudoarea poporului. Rușinea, nedreptatea au atins incredibilul: iar obiceiurile corespundeau corupției instituțiilor. Așa cum indivizii nu se mai - bucurau de drepturi civile și politice, conștiința și gândirea erau și ele deposedate de drepturile lor.

Dacă revoluția a reușit să măture această lume, înlocuind un guvern incapabil să facă acest lucru și anunțând triumful legii și primatul gândirii ca fundament al constituției, dacă, prin urmare , a reprezentat „o zori splendidă”, ea nu a fost însă capabilă, din cauza abstractizării și subiectivismului individualist al acelei gândiri, să se structureze în noi instituții organice în care să se poată depune substanța etică a spiritului .

După eșecul operei lui Napoleon , Hegel se convinge că procesul de realizare a statului constituțional modern trebuie finalizat pe pământ german, într-o Prusie pe care, desigur, o idealizează profund: *Filosofia dreptului,* cu ideea sa despre stat, vrea să fie anunțul acestei finalizări.

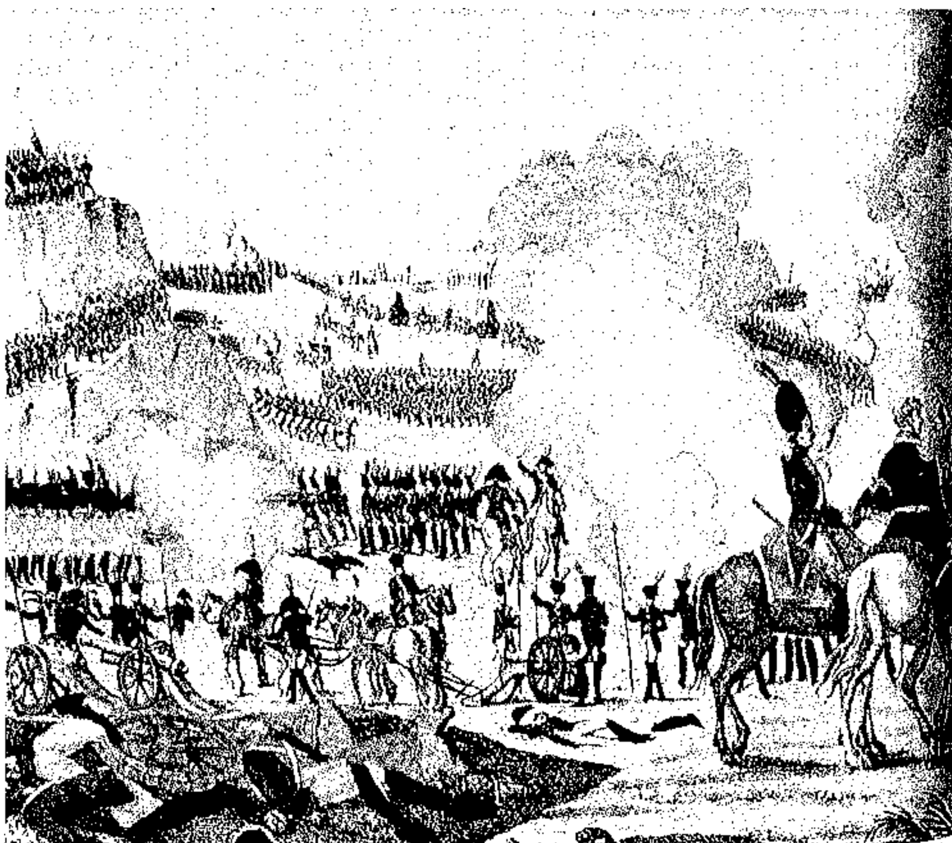


Hegel ținând o prelegere la Universitatea din Berlin, într-un desen din secolul al XIX-lea.

SESHEESSEBAS^^

Germania între epoca napoleonică și Restaurație

P Mai mult decât episoadele de efervescență iacobină manifestati in alcune regioni care afectaseră Renania din Germania în 1793-94, pătrunderea lui Napoleon în teritoriile germane din sud și vest mai întâi, și prăbușirea Prusiei în Războiul celei de-a Patra Coaliții mai târziu, au determinat schimbările profunde din realitatea germană pe care evenimentele Revoluției Franceze nu reușiseră inițial să le producă. Napoleon a fost responsabil pentru o adevărată „raționalizare” a situației germane: principatele ecleziastice și orașele libere, expresii tipice ale vechii realități imperiale și ale „libertăților” feudale ale Germaniei, au fost abolite în 1803, iar teritoriile lor au fost distribuite prinților seculari din centrul și sudul Germaniei, pe care Napoleon i-a legat de sine unindu-i în 1806 într-o Confederație a Rinului sub tutela sa. Acesta a fost certificatul de deces al Sfântului Imperiu Roman, sfârșitul Germaniei medievale. Aceste inovații au favorizat răspândirea beneficiilor Revoluției Franceze către statele germane aflate sub control francez. A avut loc o modernizare generală a instituțiilor, iar regimul feudal a fost zdruncinat. Introducerea codului civil napoleonian, abolirea corporațiilor, recunoașterea libertăților religioase, suprimarea privilegiilor nobiliare și ecleziastice și emanciparea evreilor sunt cele mai importante semne ale acestui fapt, chiar dacă... Centralizarea administrativă a statului și introducerea sistemului prefectural au întărit puterile principilor, evidențiind limitele acestui efort de „liberalizare”. Cu toate acestea, această Germanie nu a semnalat o trezire a sentimentului național german. Mari intelectuali germani, precum Goethe și Hegel, au arătat de fapt interes sau chiar simpatie pentru Napoleon și opera sa în Germania. Înfrângerea de la Jena din 1806 avea să pună bazele nașterii mișcării naționale anti-napoleoniene germane. Între timp, umilința și dezmembrarea Prusiei au forțat guvernul prusac, în ciuda rezistenței lui Frederic William al III-lea, să întreprindă o politică de reformă. Aceasta a fost întruchipată de ministrul Heinrich Friedrich Karl von Stein, care în 1807-08, cu colaborarea unor funcționari educați în ideile lui Kant și Smith, a introdus în Prusia, conform principiilor împrumutate din tradiția britanică, autonomia orașelor, a recunoscut libertatea economică și a abolit iobăgia în mediul rural. Cu toate acestea, el nu a reușit să faciliteze accesul la proprietate pentru țărani, care din iobagi s-au transformat în muncitori săraci în slujba clasei Junker. Scopul lui Stein era să încurajeze participarea supușilor săi la viața publică, convins fiind că, pentru a lupta împotriva lui Napoleon, era necesară transformarea Prusiei într-un stat în care toți oamenii să se poată identifica. Munca lui Stein, continuată în anii care au precedat războiul antinapoleonic din 1813, chiar dacă într-o manieră din ce în ce mai birocratică, de către succesorul său, Karl August Hardenberg, a început să concentreze asupra Prusiei atenția mișcării naționale germane aflate la început de drum, care, în momentul înfrângerii lui Napoleon în Rusia, credea că și-a găsit la Berlin propriul ghid pentru realizarea...



1 *La battaglia dì Jena del 1806.* 2 *Costume ale studenților universitari germani în jurul anului 1825, într-o gravură din secolul al XIX-lea.*

al unității naționale germane. Apelul cu care Frederic William al III-lea, forțat de situație, își cheamă poporul la arme împotriva francezilor și promite o constituție liberală, pare să confirme speranțele patrioților germani.
În realitate, Prusia, după victoria Marilor Puteri asupra lui Napoleon, a spulberat aceste speranțe și a dus o politică ce servea intereselor dinastice exclusive ale Hohenzollernilor, în conformitate cu politica iliberală insensibilă față de aspirațiile popoarelor celorlalte puteri. Trebuie spus însă că mișcarea națională germană se dovedise de atunci foarte slabă. De fapt, ea era formată în esență din grupuri de intelectuali și tineri din mica burghezie urbană proveniți din sălile de clasă universitare, în spatele cărora nu exista o adevărată mișcare populară. Armata prusacă, formată din trei sute de mii de oameni, includea zece mii de voluntari, cărora li se alăturaseră doar câteva sute de patrioți din alte părți ale Germaniei. Nu exista nimic similar războiului partizan rus sau spaniol. Singura revoltă populară anti-napoleonică fusese cea, de o inspirație foarte diferită, a țăranilor tirolezi conduși de Andreas Hofer, care căutau să revină la stăpânirea habsburgică „paternă”. Mitul Războiului Național German s-a născut și a fost alimentat, înainte și imediat după 1813, de eforturile de propagandă ale intelectualilor germani. De la cultul Rinului, „râul patriei”, inițiat de Friedrich Schlegel în 1802 cu o celebră pagină de călătorii, la nobilele perorații din sălile berlineze ale *Adreselor către națiunea germană ale lui Fichte,* până la moartea pe câmpurile de luptă a poetului Theodor Körner, fiul prietenului lui Schiller, înflăcărat de idealul de libertate preamărit în *Wilhelm Tell* din 1804: acestea sunt exemple elocvente ale substanței intelectuale care a alimentat naționalismul german al vremii.
Patrioții germani au continuat să se inspire din această inspirație chiar și după dezamăgirea Congresului de la Viena. Mișcarea
2
Burschenschaften, organizații studențești cu o orientare naționalistă și liberală care au stârnit o frică aproape excesivă în guverne. Acest fenomen a fost caracterizat în mare măsură de elemente iraționale și „romantice”: studenți cărora le-a fost greu, după epoca eroică a Războiului de Eliberare, să revină la viața academică normală. Aceștia erau dornici de noutate și s-au revoltat împotriva mediocrității statelor germane ale vremii, căutând noi forme de viață și libertate. Îmbrăcați în vechiul stil german al secolului al XVI-lea - o jachetă lejeră și o tunică cu curea, un guler jos, o șapcă neagră de mătase și cizme - aceștia simțeau nostalgie pentru Germania „pură și întreagă” din vremea lui Luther. În 1817, au sărbătorit tricentenarul morții lui Luther cu demonstrații care au combinat revendicările pentru unitatea și libertatea germană cu consumul excesiv de alcool și arderea cărților considerate antinaționale. Acesta a fost un amestec singular de revendicări pentru un stat construit democratic de jos în sus, pe de o parte, și aversiunea xenofobă față de francezi, catolici și evrei, pe de altă parte. Exaltarea spiritului poporului, înțeleasă naturalist, și a primatului spiritului teuton aruncă o lumină oarecum sinistră asupra acestei mișcări, caracteristică unei țări în care, cu strânsoarea tradiției nobiliare și absolutiste încă puternică și cu o forță burgheză modernă și chiar o clasă muncitoare organizată încă lipsind, este firesc ca Spiritul revoltei să fie apanajul copiilor unei mici burghezii nemulțumite, fără alte puncte de referință decât propria nemulțumire.





J 14 ....
Spiritul absolut: artă, religie și filozofie



Totuși, realizarea supremă a spiritului universal nu se află în stare: revelația deplină a ideii către ea însăși nu se poate realiza, de fapt, în existența, oricât de finită și trecătoare , a stărilor care se succed.

dincolo de aceste evenimente alternante se ridică gli uni agli altri, nel quadro della storia universale. E

all'assoluto esser-per-sé, alla perfetta autotrasparenza,

ideea

.. care de fapt se consumă în experiențele supreme ale artei, religiei și filosofiei, gradele spiritului absolut, cu care se închide cercul realității și se încheie sistemul filosofic.

smochin.

Arta, religia și filosofia, pe care Hegel le-a studiat în profunzime, dincolo de expunerea seacă a *Enciclopediei, în* cadrul prelegerilor de la Berlin, nu se disting prin conținutul lor, întrucât toate trei sunt cunoaștere a absolutului. Distincția trebuie căutată în forma acestei cunoașteri : în artă, absolutul este înțeles prin forma intuiției sensibile; în religie, se manifestă în reprezentare; în filosofie, în cele din urmă, absolutul ajunge să fie gândit în forma pe deplin adecvată a conceptului pur.

Deși este de acord cu Kant în respingerea ideii că

Arta este o imitație a naturii și, susținând autonomia acesteia față de orice scop extern de natură pedagogică și/sau morală , Hegel respinge interpretarea formalistă kantiană a frumuseții și, preluând exemplul obiectivist deja afirmat de Schiller, caută substanța frumuseții în conținuturile concrete.

lumești.

Arta este, tocmai, aparența sensibilă a ideii, încarnarea ei într-un obiect sensibil. Pentru a înțelege pe deplin inspirația esteticii hegeliene, este necesar să nu ne lăsăm păcăliți de originile pur neoplatonice ale acestei definiții și să putem discerne diferența dintre Hegel și Plotin.

Pentru filosoful antic, nu trebuie să fim fermecați de frumusețea trupească, iar sufletul, deși este pe deplin conștient de atracția sa, trebuie să fie capabil să se desprindă, asemenea lui Ulise de vraja lui Circe sau a lui Calipso, pentru a se ridica la viziunea ideii transcendente, din care frumusețea sensibilă este doar o urmă palidă. Pentru Hegel, însă, în acest păgânism mai păgân pământesc decât cel antic, ideea este inseparabilă de aparența sa sensibilă, astfel încât frumusețea este savurată pe deplin în totalitatea sa lumească . Bloch comentează admirabil:

> Hegel nu consideră niciodată ochiul deschis estetic ca o tranziție către ochiul închis mistic , doar pentru a putea contempla adevărata idee a frumuseții mergând pe pământ sacru, într-o lumină foarte albă unde lumea a dispărut. Frumusețea la Hegel... seamănă cu Narcis , care își îmbrățișează imaginea oglindită în lacul intuiției, mai degrabă decât cu Ulise, care are în suflet impulsul de a fugi în patria îndepărtată.

După ce a distins frumusețea naturală de frumusețea artistică și după ce a afirmat, în conformitate cu conceptul de natură ca „cădere" a ideii, superioritatea infinită a artei față de frumusețea naturală, întotdeauna incompletă, trecătoare, imperfectă, Hegel procedează la dialectarea artei în trei momente istorice: arta simbolică , arta clasică și arta romantică, corespunzătoare respectiv lumii orientale, lumii greco-romane și lumii moderne sau creștin-germanice.

În arta simbolică, încă imatură, există un dezechilibru între conținut și formă, în sensul că forma sensibilă pare inadecvată pentru a exprima conținutul spiritual, încă nesigur în ceea ce privește propria esență. Simbolul, ca figură sensibilă care, dincolo de propriul său sens imediat , poate dobândi un altul, sugerat de propriile calități - leul ca simbol al forței - este semnul acestei inadecvări și incertitudini. În arta egipteană, Sfinxul reprezintă „simbolul simbolicului în sine". Prin natura enigmatică a figurii sale, pe jumătate umană și pe jumătate animală, exprimă eficient efortul cu care spiritul tinde să iasă dincolo de natură:

> «Spiritul uman tinde să iasă din forța monotonă și brutală a bestiei, dar nu-și poate manifesta pe deplin propria libertate și mobilitatea propriei figuri, întrucât trebuie să rămână totuși amestecat și asociat cu celălalt decât el însuși».

În mitul grecesc în care „Sfinxul apare ca monstrul care pune ghicitori", Oedip este cel care, rezolvând celebra ghicitoare a omului – „Cine umblă dimineața în patru picioare, la amiază în două și seara în trei?" – aruncă Sfinxul de pe stâncă și înalță spiritul pentru a se recunoaște în figura umană. Astfel s-a născut arta clasică, care s-a exprimat tocmai prin sculptura lui Fidias, în figura perfectă a omului și, prin mit, în imaginile umane ale zeităților olimpiene. Ea se caracterizează prin echilibrul senin dintre conținutul spiritual și forma sensibilă în sfârșit adecvată pentru a-l exprima.

Odată cu răspândirea creștinismului, arta greco-romană era destinată declinului. De fapt, creștinismul , ca religie a spiritului, exaltă subiectivitatea umană și îi permite să se maturizeze în interior, romantic și antic , astfel încât armonia clasică a frumosului din artă este ruptă și dezechilibrul dintre formă și conținut reapare, nu mai, ca în arta simbolică, din cauza imaturității conținutului spiritual, ci, dimpotrivă, pentru că forma sensibilă pare din ce în ce mai puțin capabilă să exprime în mod adecvat bogăția debordantă a vieții spirituale. S-a născut arta romantică, care, în ciuda numelui său , se referă la întreaga lume creștină, de la Evul Mediu până la epoca modernă. Ea trăiește din încercarea de a închide absolutul în sine și din această încercare, reiterată continuu, de la vertijul arhitecturii gotice la dezvoltarea unor forme artistice din ce în ce mai „imateriale", precum pictura, muzica și poezia, este destinată să moară.

„Moartea artei" la Hegel este o temă care a stârnit adesea îndoieli și discuții. Prin această expresie, cu siguranță nu trebuie luată literal, Hegel a vrut să spună că a venit momentul în istoria spiritului când arta „a încetat să mai fie nevoia supremă a spiritului", care acum se îndreaptă spre alte expresii mai adecvate ale sale, constituite de „religie" și în special de creștinism, mai ales că, odată cu reforma lui Luther, a redescoperit interioritatea ca esență a spiritului , contrar catolicismului medieval, care o căutase în imagini de cult, în zâmbetele sau lacrimile Madonelor și ale lui Hristos, sau în măreția Tatălui Veșnic . „Acest lucru nu mai este suficient pentru a ne face să îngenunchem" și astfel „urmările artei constă în nevoia înnăscută a spiritului de a fi satisfăcut doar

cu propriul său interior, ca adevărată formă a adevărului". A venit momentul ca zeitățile estetice ale Olimpului grecesc și, de asemenea, creștin să fie înlocuite de un Dumnezeu în spirit și adevăr.

fost întotdeauna interesat de religie , de la *„Viața lui Isus" de la Berna* până la *„Fenomenologia"* din 1806 ; însăși construcția sistemului nu ascunde prezența constantă a fundalului - teologiei creștine, de la referirea „ideii în sine" a logicii la gândirea divină anterioară apariției unei teologii filosofice [adică a ideii în sine] până la utilizarea, în toată intensitatea originilor sale creștine, a termenului însuși „spirit". Acum trebuie, așadar, să vedem ce loc este atribuit religiei, și în special creștinismului, în sistemul filosofic. Secțiunea corespunzătoare a *Enciclopediei* și, mai ales, prelegerile de la Berlin despre filosofia religiei ne spun acest lucru.

Hegel privilegiază profunzimea speculativă a experienței religioase și îi afirmă demnitatea teoretică ca formă de cunoaștere, deși în dimensiunea lui Schleiermacher de prezentare și nu de concept, aceasta fiind prerogativa filosofiei. De aici și simpatia sa pentru teologii scolasticii, dedicați explicării credinței, și respingerea lui Luther, care rostește insulte la adresa rațiunii. Prin urmare, se poate înțelege polemica aprinsă pe care o poartă, așa cum începuse deja în Prefața la *Fenomenologie,* împotriva concepțiilor religioase ale lui Schleiermacher, colegul său de universitate în timpul lungilor săi ani la Berlin, și de care este deja despărțit de dezacorduri politice, cum ar fi simpatiile lui Schleiermacher pentru ideile liberale și naționaliste ale mișcării studențești. Hegel refuză să reducă religia la dimensiunea sentimentului golit de orice conținut rațional și nu-și cruță sarcasmul față de colegul său atunci când specifică natura sentimentului religios ca un sentiment de „dependență absolută"; „... dacă așa ar fi, câinele ar fi cel mai bun creștin, deoarece acest sentiment este foarte puternic în el și trăiește mai presus de toate în el." Și pentru a avertiza împotriva a ceea ce este servil și „preoțesc " el simte aici, el continuă astfel:

> „Și câinele experimentează sentimente de răscumpărare atunci când foamea îi este potolită cu un os. Spiritul, pe de altă parte, își găsește eliberarea și sentimentul libertății sale divine în religie. Numai spiritul liber are și poate avea religie."

În contrast cu acea reducție „animalistă", incapabilă să explice religia ca manifestare a lui Dumnezeu și, prin urmare, ca gândirea lui Dumnezeu despre sine, Hegel vede în religie „cunoașterea pe care spiritul divin o are despre sine prin mijlocirea spiritului finit", adică ca un proces în care cunoașterea pe care Dumnezeu o are despre sine este întruchipată în cunoașterea pe care omul o are despre Dumnezeu.

Religia, la fel ca arta, este inseparabilă de dezvoltarea sa istorică, în care se pot recunoaște momentele dialecticii sale: de la „religia naturală" la „religia individualității spirituale ".
tual ", până la „religia absolută" , adică
creștinismul

al n-lea, care, incluzând în sine momentele anterioare, constituie împlinirea lor.

Este aproape superfluu să subliniem că prin religie naturală nu ar trebui să înțelegem ceea ce acest termen era menit să indice în cultura Iluminismului. Religia naturală este cea a începuturilor conștiinței , când spiritualul se confundă încă cu naturalul, iar divinul este căutat în obiecte.



W. v. Humboldt, Hufeland, A. v. *Humboldt, Bitter, Neander, Schleiermacher, Hegel, profesori ai Universității din Berlin.*

HEGEL

materiale și, în orice caz, în puterile lumii naturale . Acestea sunt experiențele religioase care se ridică de la fetișism la panteismul și magia religiilor orientale din China și India, până la religiile persane și egiptene care marchează trecerea de la religiile naturale la cele ale libertății.

Religia iudaică și cele din Grecia și Roma reprezintă religiile individualității spirituale. În ele, Dumnezeu iese deasupra naturii și este recunoscut ca o persoană, la care omul se poate acum... referi fără a fi nevoie să se șteargă pe sine ca un neant · Dacă în iudaism, Dumnezeu este reprezentat ca un individ, stăpân suprem al lumii, care, de sus, își exercită comanda spirituală imperioasă , în religia greacă divinul, reprezentat ca frumusețe plastică, se împacă cu umanul și apare sensibil și pământesc. La Roma, reprezentarea divinității ca o guvernare finalistă a lumii se maturizează, astfel încât finalitatea se prezintă ca exterioară și superioară lucrurilor și oamenilor, o necesitate încă neîmpăcată cu libertatea.

În creștinism, Dumnezeu se manifestă pe deplin ca spirit și, prin urmare, ca conștiință de sine și libertate. O persoană precum Dumnezeul evreilor, Dumnezeul creștin nu mai locuiește în înălțimile cerurilor, ci trăiește în adâncurile vieții umane ; el este spirit; dacă divinitățile grecești sunt umane , Dumnezeul creștin „devine” om; el este spirit; dacă romanii descoperă în finalitatea divină fața severă și implacabilă a destinului, Dumnezeul creștin este o finalitate liber autodeterminată, întrucât este spirit.

Nu există nicio diferență între creștinism ca religie absolută și filosofie, decât în forma cunoașterii lor. Bogatele elemente speculative ale creștinismului, cum ar fi natura trinitară a lui Dumnezeu sau dogma Întrupării, sunt recunoscute de Riccardo Spinoza ca expresii ՝ în limbajul credinței, ale adevărului filosofic. În centrul filosofiei religiei, el plasează figura lui Hristos, nu atât ca persoană sensibilă, cât în sensul său spiritual: întruparea lui Dumnezeu în om nu este altceva decât reprezentarea acelui adevăr filosofic fundamental pe care îl citim în *Fenomenologie:* „ Totul depinde de înțelegerea și exprimarea adevărului nu ca substanță, ci la fel de decisiv ca subiect ”. Omul-zeu Hristos care afirmă: „Eu sunt adevărul” este în-sine care devine pentru-sine, o idee care devine spirit. Așa cum în Hristos Dumnezeu moare ca „aseitate” transcendentă, tot așa în filosofie substanța spinoziană moare pentru a renaște ca subiect.

Faptul că conținutul religiei și al filosofiei este același nu diminuează însă faptul că filosofia reprezintă transcendența religiei. Aceasta din urmă, prin însăși natura sa de cunoaștere imediată, legată de reprezentare, este incapabilă să înțeleagă filosofia ca atare : și filosofia este cea care își explică conținutul absolut în transparența cristalină a conceptului. Filosofia este, de fapt, ideea care ajunge să se gândească la sine ca desfășurarea completă a propriei sale potențialități infinite, un cerc perfect în care își găsesc locul toate determinările realității , de la esențialele pure ale logicii la constituțiile popoarelor, până la cele mai înalte produse ale spiritului artistic și filosofic.

S-a discutat mult despre relația, cu siguranță foarte strânsă, dintre religie și filosofie în gândirea hegeliană și, după cum vom vedea, dezbaterea din cadrul școlii hegeliene avea să fie foarte aprigă, chiar și în anii care au urmat morții maestrului. Hegel însuși a trebuit să se confrunte cu acuzații opuse din partea unor tabere opuse, atât din partea ortodoxiei religioase, conform căreia era „prea puțin Dumnezeu” în filosofia sa, cât și din partea a ceea ce el numea „filosofie autoproclamată ”, conform căreia „este prea mult”. Însuși faptul că a privilegiat substanța speculativă a religiei mai degrabă decât dimensiunea sa morală sau sentimentală a întărit legăturile acesteia cu filosofia. Dar tocmai acest lucru avea să facă relația lor foarte delicată, caracterizată de un echilibru dificil între legitimitatea religiei și specificitatea și autonomia ei, pe de o parte - este semnificativ faptul că a vorbit despre „moartea” artei, nu despre moartea religiei - și nevoia de a o transcende în filosofie, pe de altă parte.

Hegel afirmă istoricitatea radicală a filosofiei, arătând cum aceasta se desfășoară prin propria istorie și, într-adevăr, coincide cu propria istorie. Pentru bunul simț superficial, istoria filosofiei nu este nimic mai mult decât o „rimă de opinii diferite”, interesantă doar pentru curiozitatea zadarnică a savantului , dacă nu chiar o „galerie a nebuniilor sau cel puțin a deviațiilor omului care se cufundă în gândire și concepte pure”. Bunul simț este incapabil, de fapt, să împace unitatea adevărului cu multiplicitatea filosofiilor: nu poate exista decât o singură filozofie adevărată; toate celelalte trebuie să fie eronate!

Însă oricine, lăsând în urmă „intelectul mort”, se ridică la rațiunea dialectică, știe că adevărul nu vine dintr-o dată, ci, ca spirit, „vine la sine” printr-o cale care experimentează chinul negativului. Această cale este istoria filosofiei: nu o succesiune delirantă de opinii zadarnice , ci mai degrabă o auto-recunoaștere progresivă a adevărului, o revelație treptată a ideii către sine. Astfel, „succesiunea sistemelor filosofice... în istorie este identică cu succesiunea... determinărilor conceptuale ale ideii”. Cu alte cuvinte, fiecare filosofie care a apărut în istorie, lipsită de caracteristicile accidentale și externe proprii a tot ceea ce trăiește în timp, corespunde unei categorii specifice de logică și invers. Parmenide este la categoria ființei ceea ce Heraclit este la cea a devenirii, Spinoza este la cea a substanței ceea ce Kant este la categoria subiectivității și așa mai departe.

În consecință,

> «fiecare filozofie a fost necesară și încă este; niciuna dintre ele nu a dispărut, ba chiar toate se păstrează... în filosofie ca momente ale întregului», și fiecare «ocupă un loc specific, în care își are adevărata valoare și adevăratul sens».

Ceea ce este respins în orice filozofie este doar pretenția de a reprezenta concluzia ultimă și absolută. Cu excepția cazului în care este vorba de filosofia lui Hegel, în care ideea devine pe deplin conștientă de ea însăși, astfel încât întreaga istorie a filosofiei pare să se încheie în ea — este filosofia absolută cea care pare să nu lase loc niciunui viitor.

Este adevărat că, așa cum se afirmă în prefața la *Filosofia dreptului,* „filosofia este propriul ei timp, înțeles în gândire”, de unde rezultă că nu își poate depăși propria epocă și anticipa viitorul, iar acest lucru ar trebui să fie valabil și pentru filosofia hegeliană. Întrebarea care se pune este atunci dacă istoria lumii, așa cum s-a desfășurat până în prezent și pentru care filosofia hegeliană încearcă să fie o înțelegere adecvată, are încă un viitor deschis sau a atins maturitatea sa finală, de neegalat.

Răspunsul trebuie căutat în filosofia istoriei,

15 ■:

Filosofia istoriei: «consummatum est»

Pentru a ajunge la o interpretare filosofică a istoriei, este necesar să ne eliberăm de ideea că aceasta se rezolvă, așa cum ar spune o viziune empirică asupra ei, într-o succesiune dezordonată de evenimente neconectate unele de altele, lipsite de sens și scop. Dacă teologia creștină depășește deja acest punct de vedere, recunoscând în istoria lumii lucrarea lui Dumnezeu ca garanție a sensului și scopului lumii ,

Dat fiind impactul istoriei asupra scopului evenimentelor , trebuie făcut un pas suplimentar: interpretarea acțiunii lui Dumnezeu nu ca intervenția unei forțe care, coborând din cer, acționează cu violența a ceea ce operează din exterior, ci mai degrabă ca realizarea laborioasă și treptată , prin și, într-adevăr, în însăși evenimentele lumii, a rațiunii divine absolute.

Dacă filosofia istoriei se propune, așadar, ca o raționalizare istoricistă a ideii de ... providență, aceasta nu înseamnă că istoria

unflltoTun mon ^° s i o idilă. Dimpotrivă. Pentru **ochiul** îngustat al individului care privește dezlănțuirea violentă a pasiunilor, care sunt fundamentul „natural” al evenimentelor istoriei, aceasta apare ca un „abator” teribil:

> „Dacă luăm în considerare acest spectacol al pasiunilor și ne punem înaintea ochilor, în istorie, consecințele violenței lor, ale iraționalității lor..., dacă privim răul , în toate formele sale, declinul celor mai înfloritoare regate... dacă luăm în considerare indivizii cu cea mai profundă compasiune pentru angoasa lor fără nume, nu putem concluziona altceva decât regretul pentru această trecătoare universală și, într-adevăr, - întrucât acest declin este opera nu numai a naturii, ci și a voinței umane - în durerea morală , în indignarea spiritului bun.”

Confruntați cu teribilitatea istoriei popoarelor și a indivizilor,

> „Ne organizăm apărarea... doar gândindu-ne: «Așa s-a întâmplat, e destinul; nu putem face nimic în privința asta». Sau ieșim din ea întorcându-ne... la simțul nostru de viață, la relevanța scopurilor și intereselor noastre, care cer nu jelirea trecutului, ci activitatea noastră: chiar și întoarcerea la egoism, care, stând pe țărmul liniștit, se bucură în siguranță de viziunile îndepărtate ale unor ruine confuze.”

Totuși, tocmai prin negativul morții și al suferinței se realizează „ finalitatea substanțială”, „scopul absolut”, „adevăratul rezultat negativ ” al istoriei: libertatea spiritului universal, redescoperirea și ajungerea la sine însuși și contemplarea sa ca realitate.

> „Istoria lumii este reprezentarea procesului divin și absolut al spiritului în formele sale celei mai înalte, a acestui curs treptat prin care acesta își atinge adevărul, conștiința de sine.”

Voințele conflictuale ale indivizilor și popoarelor care fac ca lumea să pară un 1 .
să se întâmple o nebunie și o prostie, nu sunt în realitate altceva decât mijloacele prin care se împlinește planul divin al istoriei universale.

> „O primă privire asupra istoriei ne convinge că acțiunile oamenilor își au originea în nevoile, pasiunile, temperamentele și aptitudinile lor și ne face să credem că aceste nevoi, pasiuni și interese sunt singura origine a acțiunii...”

În realitate, scopul universal al rațiunii, care le folosește ca instrumente inconștiente , își face loc prin acele interese, pasiuni și nevoi ale indivizilor. Aceasta este teoria „vicleniei rațiunii”, cu care Hegel recuperează proverbiala zicală conform căreia „oamenii sunt agitați și Dumnezeu îi conduce”. Sau, dacă vreți, traduce într-o temă de istorie universală ceea ce Smith învățase despre economia de piață , vorbind despre o „mână invizibilă” care direcționează egoismul indivizilor către interesul general. Oamenii , toți ocupați cu propriile lor afaceri, își urmează propriile obiective particulare și nici măcar nu sunt conștienți de căile istoriei, dar, pe la spatele lor, spiritul lumii le îndoaie planurile după ale sale, asigurându-se că „se dovedește că...”

—J din acțiunile oamenilor și altceva... din ceea ce își propun și realizează"; altceva CARE , deși nu este în intenția lor, este implicit în ceea ce așteaptă. Ca și cum scopurile universale ale rațiunii și pasiunile indivizilor ar forma împreună „țesătura și firul țesăturii istoriei".

Un loc special în această „țesătură" îl ocupă „marii oameni", pe care Hegel îi numește „ **indivizi cosmico-istorici** ". La ei, spre deosebire de oamenii obișnuiți, scopurile particulare coincid cu interesele spiritului lumii, astfel încât obiectul ambiției lor nu este o simplă născocire a imaginației lor , ci mai degrabă „produsul **timpului și opiniei cosmico-istorice".** T, • • c -, x „necesitate". Opera lor, de fapt, anunță declinul „stării de fapt existente" și pregătește apariția unei noi ere în istoria lumii: odată cu ei

«este spiritul ascuns care bate la ușile prezentului, care este încă subteran, care nu a progresat încă până la existența prezentă, dar care vrea să izbucnească».

Acești indivizi, fie că sunt conștienți de ceea ce se realizează prin intermediul lor, fie, mai frecvent, au doar o conștientizare instinctivă a acestui lucru, rămân simpli executori ai voinței spiritului lumii. Personaje fatale, ei nu sunt destinați „bucuriei liniștite" sau fericirii; ei sunt ceea ce au fost opera lor:

«După ce și-au atins scopul, seamănă cu niște scoici goale care cad la pământ... în curând sunt morți ca Alexandru, asasinați ca Cezar sau deportați ca Napoleon».

Spiritul lumii, acest subiect metafizic protagonist al istoriei, nu rămâne în propria sa substanțialitate universală abstractă, ci se întrupează în ° < ISPI popoarelor individuale și, prin urmare , în diferitele state în care, așa cum am văzut, popoarele trebuie să se exprime pentru a putea acționa istoric .

«Spiritul poporului este în esență un spirit particular, dar în același timp nu este altceva decât spiritul universal absolut... Spiritul particular al unui popor particular poate pieri; dar este o verigă în lanțul constituit de cursul spiritului lumii, iar acesta... nu poate pieri».

În fiecare epocă individuală, spiritul universal se concentrează în viața și cultura unui popor, care se ridică deasupra celorlalți ca popor „dominant", cosmic-istoric, conducând nivelul actual de „cosmic " al spiritului universal. El este însă destinat " **istoric"** , la sfârșitul epocii, să facă loc unui alt popor și să nu mai conteze în istoria universală , „întrucât în procesul spiritului nu i se poate încredința decât o singură sarcină" și, prin urmare, „nu poate face istorie de două ori în istoria lumii".

Din această perspectivă, în care, la fel ca indivizii , la fel sunt și popoarele, odată ce și-au îndeplinit sarcina , destinate declinului, Hegel introduce propria sa justificare rațională pentru război. Contrar tradiției dreptului natural, culminând cu idealul kantian al „păcii perpetue", el recunoaște în război, în primul rând, condiția care permite unui popor să-și păstreze „sănătatea etică" și astfel să-și îndeplinească sarcinile istorice. „Așa cum mișcarea vânturilor păstrează marea de putrefacția la care o liniște durabilă ar reduce-o", tot așa popoarele sunt ferite de o corupție similară, indusă de „o pace durabilă, sau mai degrabă perpetuă", prin război. Ca pregătire seculară pentru moarte, acesta îl induce pe individ să se nege interesele private egoiste care, în vremuri prelungite de pace, îl prind în mrejele sale și să-și recunoască propriul destin superior în apartenența la comunitatea statală, numai în virtutea căreia se poate insera activ în mișcarea istoriei . Războiul face, așadar, și el parte din acel „abator" terifiant care este lumea oamenilor, un 01 pe care Hegel îl plasează în inima istoriei ca o relație dialectică necesară între state, care concurează între ele ca individualități în „starea naturală", absente oricărui „pretor, arbitru suprem și mediator", în toate felurile similare vârcolacilor lui Hobbes: primii luptând între ei în ajunul antelucan al istoriei și înainte de ascensiunea rațiunii, cei din urmă în război unii cu alții în scenariul luminos al istoriei, instrumente inconștiente ale „rațiunii viclene".

Hegel împarte istoria universală în trei mari epoci care marchează realizarea progresivă a libertății spiritului: lumea orientală, chineză și indiană, lumea greco-romană și, în final, lumea creștin-germanică.

Orientalii nu știu încă că spiritul, omul ca atare, este liber în sine. Necunoscând acest lucru, nu sunt. Ei știu doar că „unul" este liber... Acesta este, prin urmare, doar un despot... Grecii au fost primii care au avut conștiința libertății și, prin urmare, erau liberi; dar, la fel ca romanii, știau doar că „unii" sunt liberi, nu omul ca atare. Nici Platon, nici Aristotel nu știau acest lucru... Prin urmare, grecii aveau sclavi... Doar națiunile „germanice" au ajuns la conștientizarea, în creștinism, că omul ca om este liber, că libertatea spiritului constituie natura sa cea mai proprie. **Le epoche della storia universale**

Creștinismul reprezintă, așadar, marele punct de cotitură în istoria universală, chiar dacă, pentru ca libertatea să triumfe în lume, opera spiritului universal trebuia să fie măreață.

„Odată cu adoptarea religiei creștine, sclavia... nu a încetat imediat și cu atât mai puțin libertatea a prevalat în statele cu ea, nici guvernele și constituțiile nu au fost organizate într-un mod rațional și bazate pe principiul libertății... procesul prin care statul în care se afla lumea a fost pătruns și informat de aceasta este lungul proces care constituie istoria".

Cu Luther se realizează concilierea dintre libertate și realitatea lumească, dintre religie și stat, și acesta este motivul pentru care, în lecțiile berlineze de filosofie a istoriei, mai mult decât Revoluția Franceză, Reforma protestantă apare ca eveniment central al istoriei.

modern. Odată cu el, divinul încetează să mai apară, ca în catolicismul medieval, ca dincolo de lume și se cufundă în el, realizându-se pe deplin ca „Dumnezeu întrupat”. Căsătoria preotului, consumul de carne în Vinerea Reformei , valorizarea muncii, împrumutul de bani cu dobândă și, mai presus de toate, cea mai înaltă ascultare a statului ca mărturie supremă a eliberării germane , reprezintă pașii pe care spiritul lumii i-a făcut în țările germanice spre autorealizarea sa completă. Lumea creștin-germanică - în care, de altfel, Hegel include toate statele create de descendenții popoarelor germanice pe ruinele Imperiului Roman de Apus, prin urmare și popoarele latine - culminând cu statul german modern, reprezintă împlinirea supremă a istoriei universale.

Ceea ce apăruse deja în lecțiile de istoria filosofiei pare să se confirme : dacă filosofia hegeliană nu este pur și simplu o filosofie, ci filosofia însăși, aceasta se datorează faptului că își ia avânt la sfârșitul nu al unei epoci a istoriei, ci al istoriei însăși . În acest sens, de fapt, vorbesc pasaje fundamentale din scrierile lui Hegel . Munca istoriei spiritului pare cu adevărat împlinită, iar dacă pentru viitor „mai rămâne de lucru, aceasta aparține laturii empirice”, pe scurt, este vorba de pur accident . Nimic din idee nu a apărut încă.

16 .... ;............ .. ..

Anii berlinezi: „Calmul senin al cunoașterii”

Deja în prelegerea inaugurală cu care Hegel își începuse predarea la Berlin în 1818, acest lucru a fost exprimat,

Hi mato spirituale dello stato prussiano, l’altissima NZJ considerazione che egli nutriva, non già per la

împreună cu recunoașterea primului

«aproape de propria persoană, ci mai degrabă pentru a cărei cunoaștere se simțea purtător al Domnului» :

> «... spiritul lumii și-a redescoperit realitatea efectivă aici, în această stare de spirit, în această universitate a centrului».

Această convingere profundă de a fi „aproape de Domnul”, „asistentul său în cele mai adânci cotloane ale sanctuarului”, însoțește acum anii berlinezi ai lui Hegel, dedicați în întregime învățământului. Publicarea lucrării *„Filosofia dreptului” și* fondarea în 1827 a *„Analelor berlineze ale criticii științifice”,* revista în jurul căreia s-a coalizat primul nucleu al școlii hegeliene și în care Hegel a publicat mai multe recenzii, reprezintă principalele inițiative editoriale ale acestor ani.

Filosofia hegeliană s-a bucurat de un mare succes nu numai la Berlin și în alte părți ale Germaniei , ci și în diverse țări europene, din Belgia până în Ungaria , din Danemarca până în îndepărtata Finlandă. Un public tot mai mare venea din toată Germania pentru a asculta prelegerile lui Hegel , adesea incluzând înalți oficiali și personalități oficiale; istorici, juriști, teologi, naturaliști și esteticieni au colaborat la munca sa științifică.

În ciuda controverselor sale cu Fries, Schleiermann și alți adversari, viața lui Hegel a progresat pașnic, concentrat în întregime pe studiu și predare. Aceștia au fost și anii călătoriilor sale în străinătate, atrași de numeroasele sale prietenii, dar și de pasiunea sa pentru călătorii, pentru descoperirea vieții marilor orașe, la răscrucea istoriei: în Olanda, a admirat marea pictură flamandă a secolului al XVII-lea, la Viena și Praga, opera italiană, iar la Paris, a vizitat locurile revoluției. În timpul uneia dintre aceste călătorii, l-a întâlnit întâmplător pe Schelling la Karlsbad în 1829 și, după mulți ani, a petrecut câteva ore într-o conversație liniștită și plăcută cu el.

Revoluțiile liberale din 1830 de la Paris și Bruxelles l-au tulburat profund, întrucât în ultimii ani se convinsese că revoluția era acum o amintire a trecutului, depășită de afirmarea statului politic modern. Flăcările Revoluției din Iulie i se păreau o reapariție periculoasă a acelui spirit de negație abstractă care dăduse deja naștere Terorii. În special, intoleranța sa față de parlamentarismul liberal care inspira mișcările revoluționare era explicită.

În 1831, a publicat parțial ultima sa lucrare politică, *„Proiectul de reformă englez”,* în care a discutat propunerea de reformă electorală aflată atunci în dezbatere în Anglia. Deși nu a fost în dezacord în principiu cu această propunere, și-a exprimat teama că inițiativele de reformă inspirate de o dorință abstractă de reînnoire ar putea deschide ușa către revoluție.

Între timp, parțial din cauza incapacității sale de a înțelege sensul evenimentelor vremii, dezvoltase o tendință de a se retrage în dimensiunea gândirii pure. Moartea l-a cuprins brusc în noiembrie 1831, victimă a epidemiei de holeră care izbucnise la Berlin în ultimele luni. Cu câteva zile mai devreme, trimisese la tipar a doua ediție a cărții *„Știința logicii”,* cu o prefață în care își exprima cu mare intensitate îndoielile.

> «că tumultul zgomotos al ... zilelor și loquacitatea asurzitoare a imaginației, care își trage vanitatea din limitarea la ea, lasă totuși loc interesului pentru calmul senin al cunoașterii doar gânditoare».

Este înmormântat în cimitirul Dorotheenstadt din Berlin, lângă mormântul lui Fichte.

Hegel (1770-1831): istoria sau absolutul

'CSESIZenj

Vom discuta într-unul din următoarele capitole dezbaterile care s-au dezvoltat în cadrul școlii hegeliene după moartea maestrului, de-a lungul anilor 1830 și 1840, și care au o mare importanță nu numai pentru cultura filosofică a secolelor al XIX-lea și al XX-lea, ci și pentru istoria lumii până în prezent. Aici, ne propunem să ne limităm la a lua în considerare unele evoluții pe care studiile asupra filosofiei hegeliene le-au avut de la începutul secolului al XX-lea, în special în ceea ce privește problemele politice.

Deja de la mijlocul secolului al XIX-lea, apăruseră două interpretări opuse: cea reprezentată de R. Haym, care într-o lucrare din 1857, *Hegel și timpul său,* credea că îl recunoaște pe Hegel ca susținător al prusacismului și teoretician al spiritului iliberal al Restaurației, i se opunea K. Rosenkranz, care, în importanta sa biografie a lui Hegel, *Vita di Hegel (* 1844, Mondadori, Milano 1966), ca și în lucrarea sa *Hegel, filosof național german* din 1870, revendica independența lui Hegel față de interesele guvernului prusac și ireductibilitatea ideii sale mult superioare despre stat la profilul statului prusac.

Aici vă propunem un itinerariu de cercetare prin câteva momente ale dezbaterii care a avut loc în jurul acestor teme de-a lungul secolului al XX-lea.

În eseul său din 1920 despre *Hegel și stat* (Il Mulino, Bologna 1976), F. Rosenzweig pledează, deși problematic, pentru o oarecare continuitate între filosofia statului a lui Hegel și crearea statului național german de către Bismarck. Gândirea lui Hegel s-ar plasa undeva între concepția lui Rousseau despre voința generală și ideea lui Bismarck despre stat ca „voință de putere".

În Germania lui Hitler, gândirea lui Hegel a fost în general respinsă, iar atunci când a fost folosită, o făcea prin eclipsarea ideii sale despre stat și izolarea conceptului de popor, reinterpretându-l într-un sens vitalist.

Lucrarea care începe încercarea de a răscumpăra gândirea politică hegeliană de acuzația de a fi teoretizarea unei concepții autoritare și „prusace" asupra statului este lucrarea lui E. Weil din 1950 , *Hegel și statul (Weil, Hegel și statul și alte scrieri hegeliene,* Guerini 1988). În această lucrare, autorul susține că puterea statului hegelian nu este o impunere violentă asupra voinței indivizilor, ci mai degrabă realizarea libertății lor autentice, respectând aspectele societății civile și ale moralității, care sunt transcendate, dar și păstrate în sinteza superioară a statului. Weil insistă în special că Prusia la care se referă Hegelul berlinez este Prusia reformelor din primii ani ai Restaurației, mult mai avansată decât Franța și chiar Anglia vremii, și nu Prusia reacționară a anilor 1930 și 1940.

În mod ideal legat de această orientare este scurtul eseu al lui J. Bitter din 1957, *Hegel și* Revoluția Franceză (Guida, Napoli 1970), în care autorul îl propune pe Hegel ca „filosof al revoluției". În centrul cercetării lui Hegel s-ar afla, de fapt, problema, pusă de Revoluția Franceză, a realizării politice a libertății: „Așa cum poporul o ridicase ca pe un steag al său, tot așa Hegel îmbrățișează ideea de libertate..." și „face din filosofie teoria epocii; i se dă sarcina de a înțelege în esența sa libertatea politică a revoluției".

H. Marcuse a ajuns la concluzii similare, pornind de la argumente împrumutate din marxism, în eseul său din 1941, *Rațiune și revoluție* (Il Mulino, Bologna 1966). În acesta, el a negat orice legătură între Hegel și concepțiile autoritare despre stat caracteristice regimurilor fasciste (observați data publicării lucrării lui Marcuse) și a susținut că, dacă Hegel a pus un accent puternic pe puterea de stat, acest lucru ar trebui să fie legat de nevoia de a domina antagonismele crude ale intereselor particulare care afectează societatea civilă și, astfel, de a face posibilă libertatea umană autentică. Mai general, Marcuse a insistat asupra unei interpretări progresiste

a dialecticii hegeliene ca proces de realizare istorică a omului ca subiect liber.

Alți cercetători, urmându-l pe Weil, au subliniat relevanța filosofiei dreptului și a gândirii politice a lui Hegel, care ar fi elaborat probleme fundamentale în formarea statului burghez modern, cum ar fi conflictul dintre libertatea individuală și interesul colectiv. Interesant în acest sens este eseul lui S. Avineri din 1972, *„La teoria hegeliana dello stato"* (Laterza, Bari 1973): în el, autorul susține că Hegel, departe de a fi gânditorul conservator și chiar reacționar așa cum este adesea portretizat, s-a angajat în dificila, poate imposibila, dar extraordinar de oportuna încercare de a reconcilia *homo oeconomicus*- ul societății civile moderne competitive cu *zoon politikòn-ul aristotelic.*

În cele din urmă, există scriitori dedicați găsirii unui echilibru între imaginile opuse ale lui Hegel ca filosof reacționar sau progresist, preocupat să adere cât mai fidel textelor lui Hegel, cărora aceste imagini nu le-ar fi întotdeauna fidele. Printre aceștia s-ar putea număra C. Cesa, *Hegel filosofo politico* (Guida, Napoli 1976), sau chiar N. Bobbio, *Studi hegeliani* (Einaudi, Torino 1981), ale căror pagini dedicate relației lui Hegel cu legea naturală sunt deosebit de interesante.

O a doua temă de cercetare ar putea viza un alt aspect deosebit de discutabil și dezbătut al gândirii lui Hegel: încheierea istoriei de către acesta cu maturitatea lumii creștin-germanice și istoria filosofiei cu propria sa filozofie.

Observații interesante, care într-o oarecare măsură par să redeschidă problema, se găsesc în cartea lui Avineri, menționată anterior, *„Teoria hegeliană a statului".* Autorul observă că, în *Prelegerile de filozofie a istoriei,* Hegel vorbește despre popoarele slave, recunoscând că acestea nu au apărut încă pe scena istoriei, dar că acest lucru s-ar putea întâmpla în viitor. De asemenea, referitor la America, el scrie că „este în mod clar lumea viitorului... încă în devenire". Iar despre Rusia, într-o scrisoare către un fost student rus, vorbește ca despre o națiune care „poartă în sine o posibilitate excepțională de dezvoltare a naturii sale intensive". Nu fără a sublinia „ironia dialectică" a faptului că marxismul, un derivat al filosofiei hegeliene, „a fost forța motrice din spatele transformării Rusiei într-o... putere mondială", Avineri trage din aceste neobișnuite „sclipiri în viitor" concluzia că „Hegel era conștient că viitorul rămânea deschis în ceea ce privește nașterea unor noi civilizații", ceea ce „ar fi necesitat... o relativizare a locului absolut pe care l-a atribuit filosofiei sale nu mai puțin decât epocii sale - o concluzie evident dificil de reconciliat cu filosofia hegeliană, dar una de la care nu există scăpare". Pentru toate acestea, vezi lucrarea lui Avineri la pp. 277-281.

Capitol

Filosofia engleză între sfârșitul secolului al XVIII-lea și epoca Restaurației

1 . ...

O societate capitalistă modernă


În timpul lungii domnii a lui George al III-lea (1760-1820), revoluția industrială prindea amploare în Anglia , ceea ce avea să transforme acea țară, tot prin formarea unui imens imperiu colonial și a unui capitalism... navă comercială capabilă să controleze comerțul mondial , cea mai mare putere economică din lume.

Încă de la începutul secolului al XVIII-lea, în plus, - începuseră să apară transformări importante ale structurii economice și sociale engleze, care ar fi favorizat , alături de alte condiții, procesele moderne de industrializare. În special în zonele rurale, prin difuzarea, favorizată de guvernele vremii, a fenomenului „ *îngrădirilor* " industriale - *împrejmuiri* - ale terenurilor, o nouă transformare începuse să se afirme. O clasă de mari fermieri arendași, cu o mentalitate agricolă capitalistă și antreprenorială , care investiseră sume semnificative de capital și angajaseră un număr tot mai mare de muncitori salariați , ducând astfel la dispariția treptată a micilor gospodării funciare tradiționale. O parte din populația rurală excedentară a fost forțată să caute noi oportunități de supraviețuire în orașe, unde, în timp, aveau să constituie o resursă de muncă pentru întreprinderile industriale emergente. Între timp , dezvoltarea de noi tehnici de procesare și utilizarea de noi surse de energie, cum ar fi căldura, aveau un impact asupra numărului de ore de muncă și asupra creșterii producției.

Încă de la începutul secolului al XIX-lea, toate caracteristicile tipice ale unei societăți capitaliste moderne erau prezente în realitatea engleză : o puternică acumulare de capital disponibil pentru investiții productive; introducerea mașinilor în producție cu o diviziune a muncii din ce în ce mai accentuată și concentrarea crescândă a producției în fabrica modernă; formarea unei noi clase de muncitori, lipsiți de proprietatea asupra mijloacelor de producție și, prin urmare, forțați să- și vândă „liber" forța de muncă în schimbul unui salariu.

Aceste transformări masive au avut loc în inima societății fără a provoca, pe parcursul unei perioade care a continuat în anii Restaurației, schimbări substanțiale în sfera politică. Guvernele, atât cele ale *lui Wiggins* , cât și *cele ale conservatorilor,* au continuat să reprezinte oligarhia forțelor sociale care domina Camera Comunelor și Camera Lorzilor, în principal clasa marilor proprietari de pământuri, iar constituția care datează din Revoluția din 1688 părea a fi orizontul suprem al vieții politice a statului.

Încercările de a lansa o mișcare democratică capabilă să implice grupuri de muncitori din districte industriale înguste și-au găsit principala inspirație în Thomas Payne, un jurnalist care în 1791 a scris o broșură cu titlul programatic „ *Drepturile omului ". Dar au fost curând copleșite de* reacția victorioasă anti-iacobină care a erupt în toată țara în urma veștilor despre radicalizarea revoluției din Franța. Mai întâi războiul contrarevoluționar, iar apoi lupta anti-poeloniană , aveau să blocheze calea către o liberalizare a vieții politice engleze începând cu 1793. Acest lucru avea să ducă chiar la suspendarea *Habeas corpus,* fundamentul vechi de secole al relațiilor civile și juridice dintre englezi, în 1817.

Persoana care a putut da o voce autoritară acestei opoziții față de inovațiile revoluționare franceze, încă de la începutul anilor nouăzeci, chiar înainte ca acestea să capete caracterul radical al iacobinismului, a fost **Edmund Burke** (1728-1797), autorul lucrării *„Reflecții asupra Revoluției Franceze",* un eseu publicat în

1790 și destinat să aibă un mare succes în rândul publicului englez. Autorul a criticat opera revoluționarilor francezi pentru încercarea de a modifica violent, în numele unor principii abstracte ale rațiunii , instituțiile țării lor, consacrate într-o tradiție istorică străveche și depozitare a celei mai profunde vocații a națiunii. Instituțiile și legile decise prin voința abstractă a unei adunări sunt destinate să fie de scurtă durată, iar eșecul lor de a genera dezordine și instabilitate în societatea căreia îi sunt impuse. Doar instituțiile consolidate în timp, verificate de o experiență îndelungată și consacrate de religie pot garanta, în ochii lui Burke, ordine și soliditate edificiului social și politic. Aceasta nu înseamnă însă negarea posibilității inovației, atunci când aceasta are loc în continuitate cu trecutul și prin acumularea prudentă a experienței istorice. În special, Burke vizase principiile revoluționare ale egalității și suveranității populare, recunoscând în ele prevalența criteriului de nivelare a numerelor, în conflict cu inegalitățile „naturale" dorite de istorie, care interzice considerarea unui gentleman la același nivel cu un coafor.

Totuși, era deja scris în transformările sociale aduse de procesele de industrializare că principiul utilității, profanând venerabilele valori ale tradiției, va trebui să devină noul standard de măsură pentru validitatea constituției politice și a legislației civile a unei națiuni. Ar fi fost suficient ca climatul patriotic declanșat de lupta împotriva țării revoluției și împotriva lui Napoleon să fi cedat , în anii Restaurației, problemelor sociale și politice ridicate de avansul revoluției industriale, pentru ca atitudini deschise la noile nevoi publice să apară nu numai în orientările care se maturizează în cadrul societății, ci și în opera intelectualilor, scriitorilor, oamenilor de știință și filozofilor.

Mai mult, tradiția filosofică și științifică din Anglia fusese marcată timp de secole de tendințe empiriste și utilitariste adânc înrădăcinate care, cu excepția școlii neoplatonice de la Cambridge, acordaseră întotdeauna puțin spațiu cerințelor abstracte ale metafizicii. Cultura iluministă, înclinată în Anglia să reflecteze asupra problemelor concrete atât ale filosofiei naturale, cât și ale celei morale, avea să continue să inspire, chiar și în condiții istorice schimbate, dezbaterea filosofică și științifică, care avea să continue mult timp în jurul problemelor economice, sociale, juridice și politice.

2 ....: ... ...; ....

Ricardo (1772-1823): economia politică și contradicțiile dezvoltării capitaliste

După cum am văzut anterior (vezi VOL. 2, CAP. 22, PAR. 3.2), economia politică s-a născut în Anglia la sfârșitul secolului al XVIII-lea, datorită operei lui Smith, a cărui capodoperă, „ An Into Nature" (*An ancheta asupra naturii*) nW *iar Cauzele bogăției națiunilor* din 1776, menită să analizeze cele mai importante aspecte ale modului de producție capitalist modern, aveau să rămână fundamentul multora dintre problemele gândirii economice ulterioare. Ne aflam atunci în prima fază a dezvoltării revoluției industriale engleze, iar dificultățile și contradicțiile caracteristice pieței capitaliste nu apăruseră încă, așa că se poate înțelege tonul optimist care a inspirat analiza lui Smith.

Revoluția din Franța, implicarea militară engleză mai întâi împotriva Republicii Franceze și apoi războaiele împotriva lui Napoleon cu optimismul și gravele dificultăți financiare engleze care au urmat, manifestarea smithiană a primelor consecințe sociale dramatice ale procesului de industrializare, cum ar fi șomajul muncitorilor sau conflictele de interese dintre diferitele clase sociale, fenomenele de recesiune productivă care s-au anunțat în primii ani post-napoleonieni: acestea sunt evenimentele și problemele care necesită o regândire și un studiu mai profund al teoriilor smithiene și, mai presus de toate, abandonarea încrederii naive că interesele individuale se armonizează spontan între ele, în așa fel încât să acorde automat beneficiului individual beneficiul colectiv.

David Ricardo, considerat universal cel mai mare teoretician al gândirii economice burgheze moderne, s-a dovedit capabil de o reorganizare substanțială a economiei politice pentru a se potrivi cu nivelurile de dezvoltare economică și socială pe care societatea britanică le atinsese la acea vreme.

S-a născut la Londra în 1772 într-o familie de bancheri evrei înstăriți, de origine spaniolă îndepărtată, și încă de la o vârstă fragedă lucrase alături de tatăl său în City, devenind un operator financiar extrem de experimentat și bogat. Citind aproape din întâmplare, în 1799, lucrarea lui Smith, „Avuția *hărniciei* națiunilor ", i-a stârnit pasiunea pentru studii economice, pe care inițial le-a concentrat pe examinarea problemelor legate de politica monetară a guvernului englez, cum ar fi datoria publică și inflația cauzată de lungile războaie antifranceze.

RICARDO

După ce a acumulat o avere considerabilă, s-a retras din afaceri după 1814, împărțindu-și timpul între studii economice în liniștea reședinței sale de la țară și participarea activă la viața politică și socială a vremii. Analizele sale teoretice și-au găsit întotdeauna punctul de referință și inspirație în dezvoltarea tumultoasă a economiei și societății engleze, pentru care au căutat să reprezinte o interpretare științifică riguroasă. În 1819, a fost ales în Camera Comunelor, unde s-a alăturat *Partidului Whig reformator,* participând la importante bătălii politice, precum revendicarea libertății religioase și a libertății presei, reforma electorală, abolirea pedepsei cu moartea și așa mai departe. Viața sa s-a încheiat la Londra în 1823, după o boală subită și scurtă.

Dintre scrierile sale de economie politică, cele mai importante sunt o broșură din 1815, *„Eseu despre influența prețului scăzut al cerealelor asupra profiturilor capitalului", care arată caracterul inadecvat al restricțiilor la import ' cu* care Ricardo intervine în controversa privind legile tarifare la cereale și, mai presus de toate, capodopera sa din 1817, *„ Principii de politică economică și impozitare",* care avea să-i asigure o mare autoritate ca economist.

Există două formulări importante ale operei teoretice a lui Ricardo: a. identificarea, în examinarea distribuției sociale a bogăției, a conflictelor de clasă care zguduie societatea, de la cel dintre proprietarii de pământuri și antreprenorii industriali, cauzat de contradicția rentă-profit, până la cel dintre antreprenori și muncitori privind relația profit-salariu; b. reformularea conceptului lui Smith despre valoarea de schimb a mărfurilor în termeni mai riguroși și mai aderenți la modalitățile de producție capitalistă a mărfurilor în sine.

a. Obiectul fundamental de studiu al economiei politice este distribuția produsului social între rentă, profit și salarii, adică între clasele în care este împărțită societatea. Ricardo plasează formarea rentei în centrul analizei sale , arătând cum creșterea acesteia, favorizată de progresul economic, determină declinul profiturilor și, în consecință, riscul unei dezvoltări stagnante. Să vedem ...

Creșterea populației, rezultată din sporirea avuției sociale, necesită cultivarea unor terenuri din ce în ce mai puțin fertile. Pentru a produce aceeași cantitate de produse, este necesară o forță de muncă mai mare, ceea ce duce la prețuri mai mari la cereale, inclusiv la cele cultivate pe cele mai fertile terenuri. Aceasta duce la un venit mai mare , care este încasat nu de antreprenorul care și-a investit capitalul în producție, ci de proprietarul de terenuri pur și simplu în virtutea drepturilor sale de proprietate asupra pământului: un venit parazitar pe care Ricardo îl numește rentă diferențială.

Creșterea prețurilor la cereale duce, la rândul său, la o creștere a salariilor muncitorilor - fără de care salariile ar scădea sub nivelul de subzistență - cu scăderea consecventă a profiturilor capitaliste . Și din moment ce profitul, prin reinvestirea sa în producție nouă, este motorul creșterii economice, pericolul stagnării economice apare. Ricardo vorbește despre o tendință de scădere a ratei profitului, adică raportul dintre costurile și veniturile companiei, cauzat de creșterea veniturilor.

Prin urmare, această creștere pare a fi responsabilă pentru un conflict radical între clasele în care este împărțită societatea și, în special, între capitaliști și proprietari de pământuri, având în vedere că, în ceea ce privește salariații , creșterea salarială, necesară pentru a compensa creșterea prețului pâinii, lasă condiția lor neschimbată.

Este de înțeles de ce Ricardo, în dezbaterea care se deschisese în Anglia încă din anii post-napoleonieni în jurul problemei comerțului cu cereale străine , a luat poziție, în numele liberului schimb , împotriva legilor în vigoare care, odată cu tarifele vamale ridicate la cerealele importate, favorizau și mai mult rentele, menținând prețul cerealelor ridicat.

Caduta tendenziale dei saggio di profitto

b. dar mecanismele de distribuție a produsului social între clase nu pot fi pe deplin clarificate fără a se trece la o definire a valorii bunurilor, cu care începe capodopera ricardiană.

Definiția lui Smith pare inadecvată deoarece nu reușește să identifice o unitate de măsură valabilă atât pentru o societate primitivă, cât și pentru una civilizată . Ricardo, menținând referirea pe care Smith a făcut-o deja despre valoarea de schimb a bunurilor la cantitatea de muncă social necesară, ¡TcLh ...
bunuri și ornamente
sănătoase pentru a le produce, arată cum această relație valoare-muncă trebuie să includă nu numai, așa cum credea Smith, munca cheltuită direct pentru producerea unei mărfi, ci și munca „acumulată", care este, de asemenea, conținută în marfa produsă.

Revenind la exemplul folosit de Smith, Richard observă că, pentru a calcula valoarea de schimb a cerbilor sau castorilor vânați de omul primitiv, nu este suficient să se ia în considerare timpul necesar pentru a-i ucide, ci este necesar și să se calculeze timpul necesar pentru a produce arma cu care să -i ucidă , ceea ce reprezintă muncă acumulată. În societatea civilizată a capitalismului, arma omului primitiv corespunde mijloacelor de producție deținute de capitalist:

Il commercio dei grani

> „Nu doar munca direct utilizată în producerea unei mărfi îi determină valoarea, ci și munca utilizată în producerea uneltelor, ustensilelor și clădirilor care fac posibilă această muncă."

MALTHUS

Singura diferență dintre arma omului primitiv și capitalul antreprenorului modern este că arma se află în posesia omului care o folosește, în timp ce în modul de producție capitalist, munca și proprietatea asupra mijloacelor de producție sunt separate. Dar aceasta nu mai privește problema definiției valorii, ci mai degrabă problema distribuției produsului muncii, în acest caz între capitaliști și muncitori sub formă de profit și salariu.

- În ceea ce privește profitul, ne limităm, în încheierea examinării teoriei valorii ricardiene, la a menționa că definiția lui Ricardo asupra acesteia din urmă, extinsă la marfa muncă salariată, se dovedește inadecvată pentru a explica originea profitului. Vom amâna clarificarea acestui punct până la discutarea lui Marx, care, cu o corectură a teoriei valorii ricardiene, va rezolva această dificultate.

Am văzut că analiza lui Ricardo se concentrează în principal pe conflictul dintre capitaliști și proprietarii de pământuri . Aceasta nu înseamnă că Ricardo nu se concentrează și el , deși nu în totalitate, asupra celuilalt conflict care străbate societatea capitalistă, cel dintre capitaliști și muncitori. Salariile, care reprezintă valoarea de schimb prin care se măsoară participarea muncitorului la procesul de producție, se opun profitului antreprenorului ; o creștere a unuia implică o scădere a celuilalt . Și dacă este adevărat că creșterea salariilor, așa cum am văzut, are cauza principală în creșterea rentei, aceasta nu înseamnă că scăderea ulterioară a ratei profitului tuturor capitaliștilor, atât în agricultură, cât și în industrie, nu apare în fabrică. Aceasta pune bazele înțelegerii faptului că viitorul dezvoltării capitaliste depinde și de relația dintre rata profitului și rata salariilor, care începe în fabrică.

Ceea ce Ricardo vede clar în conflictul dintre capitaliști și muncitori privește însă problema relației dintre dezvoltarea mașinilor industriale și șomajul muncitorilor. Introducerea mașinilor, care favorizează atât profitul capitalist, cât și renta agricolă — aceasta din urmă, din cauza scăderii generale a prețurilor industriale, își vede puterea de cumpărare crescândă — acutizează în schimb conflictul dintre industriași și muncitori.

La disoccupazione tecnologica

Inițial, Ricardo a susținut că șomajul cauzat de dezvoltarea tehnologică a firmelor va fi absorbit rapid , fiind posibil datorită scăderii prețurilor industriale datorate creșterii productivității, - creșterii rezultate a cererii și, implicit, creșterii producției. Însă, în a treia ediție a *Principiilor* din 1821, Ricardo și-a schimbat părerea, argumentând că reabsorbția șomajului tehnologic nu este în niciun caz automată și că acesta se poate consolida în timp, chiar ireversibil.

În ciuda acestui fapt, Ricardo a continuat să creadă întotdeauna că acumularea crescândă de profituri avea consecințe substanțial benefice pentru societate, până la punctul de a exclude chiar posibilitatea ca rata profitului să fie subminată de alte cauze decât creșterile salariale, cum ar fi, de exemplu , crizele de supraproducție, pe care, în dezacord cu Malthus, le considera absolut imposibile, convins fiind că capitalistul avea întotdeauna posibilitatea de a-și vinde produsele, cel puțin salariaților înșiși.

Aceasta nu înseamnă că tonul optimist cu care Smith privise viitorul societății capitaliste a dispărut la Ricardo, ale cărui texte - dezvăluie acum un simț acut al contradicțiilor dezvoltării.

3. ....

Malthus (1766-1834): „Nu există loc în lume pentru săraci”

D. **Thomas Robert Malthus** s-a născut în 1766 d.Hr.

Albury, lângă Guildford, dintr-o familie bogată de nobilime minoră de la țară. Tatăl său, iubitor de arte și litere, a fost prieten cu Rousseau și Hume, care l-au găzduit, și un adept fervent al ideilor lui **William Godwin** (1756-1836), autor al unor scrieri utopice în care, în armonie cu doctrinele similare ale lui Condorcet (vezi VOL. 2, CAP. 23, PAR. 17), a prevăzut venirea unei epoci în care oamenii, după ce au abolit vechile instituții și însăși proprietatea privată, vor fi readuși la deplina egalitate economică și socială, astfel încât să permită tuturor o realizare adecvată a potențialităților naturii umane.

Robert, educat conform principiilor *lui Emile,* a crescut în acest climat de entuziasm pentru ideile Iluminismului . În 1784 a intrat la Universitatea din Cambridge și , deși împărtășea simpatia pentru ideile „filosofilor” care se răspândeau acolo, și - a menținut o independență critică față de mediul intelectual , grație și unui simț al umorului nativ și unui bun simț care i-au dat...

MALTHUS

Simțeau că nu puteau fi copleșiți de entuziasmul tinerilor săi colegi studenți. De asemenea, va preda la Cambridge începând cu 1793, înainte de a se întoarce la Alburg în 1796, unde a fost numit vicar. Discuțiile lungi cu tatăl său, care dorea să -l convingă de ideile lui Godwin, și experiența sărăciei răspândite în rândul enoriașilor săi au format baza acelor convingeri care l-au condus pe Malthus la publicarea în 1798 a cărții care i-a adus o faimă extraordinară, „ *Eseu despre principiul populației și efectele sale asupra îmbunătățirii viitoare a societății, cu observații asupra gândurilor lui Godwin, Condorcet și ale altor autori”* .

Malthus respinge ideea progresistă conform căreia relele societății depind de ordini și instituții umane proaste, astfel încât o reformă radicală a acestora ar fi suficientă pentru a le elimina. El susține , dimpotrivă , că mizeriile sociale, începând cu sărăcia, nu provin din criteriile sociale conform cărora bogăția este distribuită între diferitele clase, ci mai degrabă din creșterea populației, care o depășește pe cea a resurselor necesare supraviețuirii.

Pe baza unor principii a priori presupuse, mai degrabă decât a unei colecții adecvate de date - cărora le va dedica în timpul călătoriilor sale prin Europa în anii următori - Malthus crede că poate enunța o lege reală conform căreia

„puterea reproductivă a populației este infinit mai mare decât cea a Pământului pentru a produce... mijloacele de subzistență necesare omului. Populația crește , dacă nu întâmpină obstacole , conform unei progresii geometrice, în timp ce resursele cresc conform unei progresii aritmetice”.

Aceasta înseamnă că la fiecare douăzeci și cinci de ani populația s-ar dubla, în timp ce resursele ar crește, în aceeași perioadă de timp , cu doar o unitate față de cantitate.

Ca și în lumea animală, și în lumea umană există o luptă pentru existență care duce, la rândul ei, la dispariția surplusului de populație . În această operă de distrugere, natura - natura și altele asemenea, la fel de exuberantă în producerea vieții prin instinct sexual, pe cât este de zgârcită în întreținerea ei - își manifestă toate capacitățile teribile de anihilare , care le completează pe cele puse în aplicare de oameni prin războaie și alte cruzimi ale lor:

«... dezastre meteorologice, epidemii, ciumă și alte calamități intervin în războiul de exterminare... Opera este completă atunci când intervine gigantica și inevitabila foamete care, cu un singur și puternic șoc, readuce nivelul populației la cel al resurselor alimentare».

În lumina acestor convingeri, Malthus și-a exprimat aversiunea față de legile privind ajutorul pentru săraci adoptate în Anglia în acei ani, care, încurajând săracii să procreeze , contribuiau la multiplicarea sărăciei pe care intenționau să o atenueze. Împotriva utopiilor lui Godwin și Condorcet, el a susținut apoi că, chiar dacă ar fi posibilă realizarea societății lor ideale, creșterea populației, încurajată de însăși bunăstarea acestei societăți, s-ar reproduce rapid. Situația anterioară de penurie este restabilită, reinstaurând aversiunea și inegalitatea între oameni. Pe scurt, un blestem apasă asupra oamenilor, împiedicându-i să aibă vreo speranță de a rezolva problema supraviețuirii tuturor prin reforme sociale: nu există loc pentru săraci în această lume. Astfel, Malthus scrie cu cruzime:

„Oricine născut într-o lume deja însușită privat și care nu își obține existența nici de la părinți, nici din propria muncă nu are dreptul să fie întreținut; de fapt, este inutil în această lume. La masa mare a naturii nu există nicio mâncare care să-l aștepte.”

Contro l'assistenza ai poveri

Ce pot face oamenii pentru a evita suprapopularea Pământului și, implicit, reprimarea vieții care crește înfricoșător rata mortalității?

Malthus sugerează o abordare preventivă menită să reducă rata natalității. Prea condiționat de etica religioasă a vremii pentru a considera legitimă orice practică contraceptivă, el propune o educație bazată pe „reținere morală” care să-i descurajeze pe săraci de la satisfacția sexuală: amânarea căsătoriei pentru o vârstă mai înaintată, sentimentul păcatului, obligația castității în afara căsătoriei , valorizarea căsătoriei prin mijloacele pe care le sugerează pentru a obține o reducere semnificativă a nașterilor. Săracii, pe lângă faptul că poartă povara sărăciei, trebuie să renunțe și la plăcerea sexului, iar dacă vor să blesteme cu orice motiv, este împotriva incontinenței părinților lor să o facă.

Nu există nicio îndoială că teoria lui Malthus are o clară inspirație conservatoare, care neagă chiar că vreo responsabilitate pentru sărăcie poate fi atribuită sistemului social actual. La fel de evidentă astăzi este natura incertă și aproximativă a calculelor statistice ale lui Malthus și a multora dintre deducțiile sale a priori. Ceea ce, pe de altă parte, pare încă valabil astăzi, în ciuda tuturor lucrurilor, în teoria sa este faptul că a reintegrat omul în mediul său biologic și natural mai larg și insistența sa, deși unilaterală și exagerată, asupra limitelor resurselor și materiilor prime cu care natura îi condiționează pe oameni și eforturile lor de a deveni independenți de ea.

Tendințe conservatoare sunt prezente și în studiile economice ale lui Malthus, reprezentate de opus

cărți publicate în 1814-15 în apărarea Legilor Celor și prin eseuri mai ample, precum *Principiile economiei politice, considerate în vederea aplicării lor practice* din 1820 și *Definițiile economiei* din 1827. În 1805 a început să predea economie politică și istorie modernă la Haileybui-Study, o școală deschisă de Compania Indiilor Orientale pentru a-i instrui pe funcționarii și administratorii coloniali. Și-a petrecut restul vieții între îndatoririle didactice, disputele cu Ricardo, cu care era altfel un prieten sincer, și controversele reaprinse treptat de numeroasele reeditări ale *Eseului său,* până la moartea sa în 1834.

Conform unei linii de gândire radical anti-ricardiene, Malthus neagă orice opoziție între profit și rentă, argumentând că, în absența unei prezențe puternice a rentei agricole, nu ar exista o cerere pe piață adecvată ofertei lui **Contra Ricardo** Q ; crizele dezastruoase de supraproducție ar fi inevitabile. Nici salariile muncitorilor, care trebuie să rămână la limitele subzistenței pentru a evita creșterea populației, nici profiturile, pe care antreprenorii trebuie să le reinvestească continuu în producție , nu sunt capabile să susțină cererea. Rentele mari, cu puterea lor de cumpărare ridicată, fac posibilă dezvoltarea economică și, prin urmare, și profitul capitalist, motiv pentru care trebuie recunoscut faptul că societatea capitalistă este susținută de consumul proprietarilor de terenuri și al tuturor celorlalte categorii neproductive , cum ar fi avocații, judecătorii, soldații, clerul și servitorii domestici, care sunt numiți pe nedrept paraziți.

Dacă intenția apologetică ce animă acest discurs despre chirie este destul de transparentă, contradicția care pare să apară între economia politică și teoria populației nu este mai puțin reală. Alci „ și .... În momentul în care Malthus, în polemica sa cu Ricardo, recunoaște posibilitatea unor crize de supraproducție, care produc, fără îndoială, sărăcie, teza fundamentală a *Eseului despre populație* pare să clatine , conform căreia singura cauză a sărăciei ar trebui căutată în tendința demografică, excluzând orice responsabilitate a organizării economico-sociale a vieții umane.

Ceea ce este însă dincolo de orice îndoială este că Malthus, asemenea lui Ricardo și chiar mai mult, cu reflecțiile sale inspirate de un pesimism sumbru, contribuie la proiectarea umbrelor tulburătoare ale iraționalității raționale asupra reprezentării lumii umane și a dezvoltării acesteia, marcând declinul viziunii senine asupra lucrurilor a lui Smith.



Caricatură engleză anti-malthusiană din secolul al XIX-lea.

Sistemul penitenciar englez de la sfârșitul secolului al XVIII-lea

Cultura omului modern este familiarizată cu ideea că pedeapsa pentru un qualunque reato non Ea nu putea consta decât în pierderea libertății personale prin faptul că pedeapsa și detenzione carceraria, al închisoarea par astăzi sinonime. Dar nu a fost întotdeauna așa: ideea că închisoarea a îndeplinit neschimbat aceeași funcție de-a lungul timpului nu mai este decât un clișeu.

Studiile istorice au clarificat faptul că tendința de a traduce gradul de vinovăție într-o „cuantă” de libertate care să fie luată de la cei vinovați și apariția rezultată a instituției închisorii moderne au o origine contextuală, odată cu prima apariție a modului de producție capitalist, în timpul tranziției de la epoca feudală la cea capitalistă, între a doua jumătate a secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea. În Anglia elisabetană - dar și în alte țări precum Olanda și Germania de Nord - s-au răspândit numeroase așa-numite „aziluri de muncitori”, în legătură cu Legile săracilor adoptate atunci, unde ticăloșii, săracii și cerșetorii erau închiși fără discriminare și forțați să muncească.

În schimb, era caracteristic societății feudale ca pedeapsa să fie proporțională cu crimele bazate pe principiul echivalenței, o transfigurare a obiceiului barbar al „ochiului pentru ochi”. Aceasta a dus la pedepse precum biciuirea, plățile monetare, mutilarea și moartea. Publicitatea despre pedeapsă a servit la insuflarea fricii în rândul spectatorilor, descurajând astfel răspândirea comportamentului transgresiv. Închisoarea era prescrisă pentru circumstanțe specifice, cum ar fi neplata datoriilor sau suprimarea prostituției și, în general, avea o funcție preventivă, nu ispășitoare. În Anglia, lucrurile au început să se schimbe odată cu apariția proceselor sociale și economice care au anunțat transformarea proto-capitalistă a societății. Exproprierea proprietăților bisericești în urma Reformei anglicane, închiderea pe scară largă a terenurilor municipale și apariția primelor fabrici au încurajat abandonarea zonelor rurale de către mulțimi de țărani care s-au mutat în orașe, dând naștere la cerșetorie pe scară largă, făcută și mai evidentă de creșterea demografică încă puternică din secolul al XVI-lea. Înființarea de case de corecție sau aziluri de muncitori, prevăzută de legile elisabetane, urmărea să satisfacă, prin izolare, o dublă nevoie. Pe de o parte, prin munca forțată a deținuților, scopul era de a-i forța pe foștii fermieri, obișnuiți cu condiții de muncă care, oricât de dure, constau totuși în traiul în aer liber și în sincronizarea naturală a luminii și a anotimpurilor, la condițiile mult mai grele ale producției manufacturiere. Pe de altă parte, pe măsură ce declinul demografic a apărut treptat de-a lungul secolului al XVII-lea, iar cererea de forță de muncă a depășit din ce în ce mai mult oferta, încurajând astfel cererile de salarii mai mari, munca forțată în azilurile de muncitori, remunerată deosebit de prost, putea acționa ca un regulator salarial pentru muncitorii liberi. Dar dincolo de aceste funcții, care, din cauza distribuției foarte limitate a azilurilor de muncitori, nu puteau influența semnificativ realitatea, a rămas nevoia, pe care azilurile de muncitori o îndeplineau alături de închisori, de a garanta o securitate socială minimă în fața sărăciei crescânde.

Apariția Revoluției Industriale a contribuit semnificativ la înrăutățirea condițiilor de viață din azilurile de muncitori, care au căpătat din ce în ce mai mult caracterul represiv al închisorilor moderne. Trecerea de la sistemul manufacturier la cel din fabrici, odată cu accentuarea diviziunii muncii și introducerea mașinilor, i-a privat pe deținuți de orice altă semnificație decât cea pur punitivă și represivă. Azilul de muncitori, blocat la nivelurile tehnologice preindustriale, și-a pierdut orice semnificație economică. Azilul de muncitori a devenit din ce în ce mai mult un loc în care cei defavorizați erau supuși unor condiții teribile de supraviețuire.



1

1 *Schema generale del* Panopticon *di Jeremy Bentham del 1791, riportato sulla copertina di una recente edizione dell'opera.*

2 *Disoccupati in un asilo londinese (silografia del 1844).*



2

agravată de obligația de a se supune unei munci devenite complet inutilă. Funcția de asistență socială pe care aceste instituții ar fi putut-o avea în trecut a dispărut complet, iar eficacitatea lor s-a redus la a convinge muncitorii „liberi” că viața pe care o duceau, în ciuda blestemului condiției muncitoare a vremii, era încă preferabilă iadului azilurilor de muncitori.
Noua Lege a Săracilor din 1834 avea să consacre această nouă situație, echivalând efectiv azilurile de muncitori cu închisorile propriu-zise, fondată pe un principiu terorist ce avea să caracterizeze instituțiile penitenciare pe tot parcursul secolului al XIX-lea, și nu numai în Anglia.
Proiectul Panopticon al lui Bentham, menționat în text, deși dezvoltat la sfârșitul secolului al XVIII-lea, era încă inspirat de ideea că era posibilă o unitate în care funcția punitivă de reținere a „oaspeților” nu excludea munca lor reeducativă, productivă din punct de vedere economic și utilă din punct de vedere social. Acest lucru ajută la explicarea motivului pentru care Panopticonul nu a găsit sprijin din partea guvernului englez, la care se adresase Bentham. Mecanizarea industrială incipientă și organizarea muncii bazată pe cooperarea unui număr tot mai mare de lucrători erau incompatibile cu ideea unei izolări riguroase a deținuților individuali. Faptul că, într-o a doua formulare a proiectului său, Bentham a prevăzut adunarea a patru deținuți în fiecare celulă individuală este probabil o dovadă a unei încercări de a adapta organizarea unității la nevoile diviziunii capitaliste a muncii. Ceea ce apare, în schimb, extrem de consistent cu raționalitatea „tehnologică” și eficientă a capitalismului modern în proiectul lui Bentham este organizarea aseptică și crudă a supravegherii. Nu este o coincidență faptul că, datorită acestui aspect — un singur gardian invizibil, atotvăzător, în centrul unei închisori cilindrice — „Panopticonul” și-a găsit aplicații concrete în penitenciarele construite în ultima vreme, de exemplu în Statele Unite.
La fel de „modernă” este ideea că „Panopticonul” ar putea avea un scop multifuncțional, dar în orice caz menit să obțină controlul social asupra unor mase mari ale populației. Începând să-și schițeze propunerea, Bentham afirmă că aceasta s-ar putea aplica „oricărui stabiliment în care... se intenționează ținerea sub control a multor oameni. Nu contează cât de diferit sau chiar opus este scopul; fie că este vorba de a pedepsi incorigibilii, de a supraveghea nebunii, de a corecta vicioșii, de a izola suspecții, de a pune la muncă pe cei leneși, de a-i ajuta pe cei neajutorați, de a vindeca bolnavii, de a instrui pe cei dispuși în orice ramură a industriei sau de a conduce generația care se ridică pe calea educației.”
Toate momentele cele mai semnificative ale vieții sociale sunt aduse sub principiile disciplinei și represiunii, până în punctul în care instituția penitenciară pare să-și arunce umbra asupra întregii societăți. O societate, să nu uităm, care este societatea engleză a Revoluției Industriale, a cărei forță motrice cea mai importantă este fabrica, un loc unde o armată de proletari — bărbați, femei și copii — sub supravegherea dură a gardienilor, produce bogăție socială.

BENTHAM

4 „„

Bentham (1748-1832): l'ideologo dell'utilitarismo borghese

TA1 Icardo și Malthus, în ciuda contrastelor dintre doctrinele lor economice, sunt de acord asupra unei concepții utilitariste despre om. Așa cum unul vede urmărirea profitului individual și libera concurență între antreprenori ca forță motrice a dezvoltării, celălalt sugerează educarea oamenilor, și în special a celor săraci, pentru a prevedea și calcula cu prudență efectele dăunătoare sau benefice ale comportamentului, în special având în vedere - echilibrul dintre resurse și populație.

Ambii mari economiști sunt îndatorați , la fel ca mulți alți exponenți ai culturii și politicii engleze din această epocă, unui scriitor elocvent al Iluminismului târziu. Pe de o parte, conceptul de utilitate este principiul hermeneutic fundamental al cercetării sale, de la problemele filosofiei morale la cele ale legislației și dreptului, până la chestiuni politice specifice.

Acesta este **Jeremy Bentham,** urmaș al unei familii aristocratice conservatoare bogate din Londra, unde s-a născut în 1748. Student precoce la Universitatea Oxford și apoi la Lincoln's Inn, unde a studiat dreptul, a plecat la Paris în 1770, îndrăgostit de Iluminismul francez - la vârsta de zece ani citea deja *Candide de Voltaire* - care a stat la baza educației sale culturale. Dedicat în întregime studiilor sale, despre care se aștepta să transforme radical legislația țării sale, a publicat un *Fragment despre guvernare în 1776* și *O introducere în principiile moralei și legislației în 1789,* o lucrare care exprima pe deplin teoria sa utilitaristă, începând cu problemele morale.

Bentham duce o critică foarte violentă a tuturor doctrinelor morale care, făcând loc mai mult sau mai puțin deschis „principiului asceticismului", asociază ideea de moralitate cu cea de renunțare la sine, de sacrificiu de sine , de datorie de dragul datoriei.

Susținătorii acestor doctrine nu văd că forța motrice a oricărei acțiuni umane se găsește în interesul propriu:

> „...un moralist se lasă pe spate în fotoliu și începe să dea frâu liber frazelor sale pompoase și dogmatice despre datorie și obligații. De ce nu-l ascultă nimeni? Pentru că fiecare om se gândește la propriile interese."

Dacă este corect să vorbim despre îndatoriri, este vorba prin urmare despre legi cărora oamenii trebuie să fie supuși; și trebuie să fie o chestiune de îndatoriri și legi în slujba interesului suprem al oamenilor, fericirea.

Intenția lui Bentham, bazându-se pe învățăturile lui Hutcheson (vezi VOL. 2, CAP. 20, PAR. 6) și Helvetius (vezi VOL. 2, CAP. 23, PAR. 14), este de a face din punctul său de vedere eudemonist și utilitarist o teorie morală riguros științifică, reducând chiar logica comportamentului la calcul matematic. El consideră că motivul exclusiv al acțiunilor este căutarea plăcerii și evadarea din durere și că plăcerile și durerile pot fi atribuite unor diferențe pur cantitative și, prin urmare, calculabile. O moralitate care dorește să respecte natura omului trebuie să programeze comportamentul matematic pe baza unei comparații între suma plăcerilor și durerilor așteptate să rezulte dintr-o acțiune dată: dacă suma plăcerilor este mai mare, atunci acțiunea trebuie considerată utilă și, prin urmare, fezabilă moral, invers dacă - suma durerilor este mai mare. Binele nu este nimic diferit de fericire, care, la rândul ei , se rezolvă în suma plăcerilor. Calculul devine vehiculul indispensabil pentru a da o ordine potrivită vieții, iar moralitatea nu este nimic mai mult decât „aritmetica plăcerilor" cu care să se măsoare diferitele comportamente posibile.

Desigur, pentru ca plăcerea să fie cu adevărat identificată cu virtutea, aceasta trebuie să fie atent și meticulos considerată, - extinzându-se chiar până la cele mai îndepărtate consecințe ale acțiunii în viitor. Această considerație, însă, nu poate fi realizată decât prin rațiune, nu prin impulsurile oarbe ale impulsului. Cu un accent care amintește chiar și de limbajul economiștilor, Bentham avea să scrie mai târziu, în lucrarea sa postumă *Deontologia sau știința moralității:*

> Omul virtuos pune deoparte un depozit de fericire pentru viitor; omul vicios și-a risipit „veniturile" fericirii cu o risipă extremă. Astăzi, omul vicios pare să aibă un surplus de plăcere pe balanță în favoarea sa; dar mâine balanța va fi echilibrată, iar poimâine se va constata că este în întregime în favoarea omului virtuos. Viciul este un om risipitor... virtutea este un administrator prudent, care recuperează cu dobândă tot ce a cheltuit.

Devine apoi important să identificăm caracteristicile diferențiale ale plăcerilor și durerilor, pe baza cărora putem calcula cu precizie atât gradul de dezirabilitate al plăcerilor, cât și gradul de suportabilitate al durerilor. Cele mai importante caracteristici sunt: intensitatea , durata, certitudinea, proximitatea, fecunditatea (capacitatea de a produce alte plăceri sau dureri) , puritatea (probabilitatea pe care o are plăcerea sau durerea de a nu fi urmată de senzații de tip opus) și, în final, extensia (transmisibilitatea plăcerii sau durerii către alte persoane).

Bentham acordă o importanță deosebită acestei ultime caracteristici, fiind convins că fericirea individului este inseparabilă de fericirea celorlalți.

tocmai în sensul că, dacă „prima lege a naturii este să ne dorim propria fericire”, această fericire trebuie căutată în cea a altora. Cum ar fi posibilă propria fericire individuală într-o societate socială de oameni nefericiți? În realitate, altruismul se dovedește a fi cea mai rafinată formă de egoism , de îndată ce se ia în considerare marea cantitate de plăcere pe care o oferă.

LUI

Dacă scopul „aritmeticii morale” este fericirea generală sau, așa cum îi place lui Bentham să o exprime, cea mai mare fericire posibilă pentru cel mai mare număr posibil de oameni, atunci este clar cât de îngustă trebuie să fie moralitatea . Între morală și legislație, între morală și morală. Pentru a atinge scopul moralității, nu este suficient să oferim indivizilor un criteriu de organizare a vieții lor private; mai degrabă, este necesar să se procedeze, pe baza principiului utilității , la o reformă a legislației și a instituțiilor, cu excepția cazului în care acestea vizează deja fericirea generală.

În opinia lui Bentham, acesta era cazul în Anglia în anii în care și-a scris *Principiile.* Legislația existentă, ancorată în tradiția „ dreptului comun” și în mitul vechilor libertăți anglo-saxone din „Magna Carta”, precum și principiile acum existente ale „Revoluției Glorioase” din 1688, era expresia unei oligarhii Whig care reprezenta, prin puterea sa legislativă în Parlament , interesele exclusive ale aristocrației funciare și ale vechii burghezii financiare . Era necesară o refundare a legilor britanice , o codificare rațională a acestora care să conducă la reprezentarea de către conducători a interesului general al celor guvernați. Și acest lucru nu se poate realiza fără reînnoirea instituțiilor în lumina principiului utilității și fără a fundamenta sistemul juridic pe ceea ce Bentham numea „catehismul rațiunii”.

În esență, el pledează pentru redistribuirea puterii pe care noile clase antreprenoriale burgheze, născute din Revoluția Industrială, o promovează în țară, împotriva monopolului puterii politice al vechilor clase. Originalitatea utilitarismului benthamit, de care s-ar putea pune pe bună dreptate la îndoială, având în vedere numeroasele sale precedente în gândirea iluministă — este suficient să ne amintim de Hume sau Helvetius — constă tocmai în capacitatea sa de a exprima și, după cum vom vedea, de a mobiliza radicalismul politic englez din epoca Restaurației.

Totuși, Bentham nu a avut o mare simpatie pentru Revoluția Franceză și, într-adevăr, după ce a primit-o cu unele rezerve, s -a opus principiilor sale constituționale , fără a-și confunda vreodată propria judecată cu cea reacționară deschisă a lui Burke. Ceea ce a respins la revoluție au fost ideile de origine a dreptului natural , cum ar fi cea a drepturilor naturale ale omului sau a originii contractuale a statului, despre care se întreabă că ar putea fi încă susținute după...



Jeremy Bentham, într-o gravură de J. Posselwhite.

O opinie îngrijorată, exprimată într-o scriere dedicată criticii Declarației și intitulată semnificativ *Sofisme* anarhiste , este faptul că admiterea prejudecățioasă a dreptului la libertate și egalitate înseamnă imposibilizarea oricărui sistem juridic , ceea ce, chiar dacă ar fi în funcție de utilitate generală , ar atrage în mod necesar limitarea libertății și imposibilitatea egalității. Ca un bun conservator, deși liberal, Bentham este preocupat în mod special de dreptul la proprietate, precizând clar că, prin însăși natura sa , acesta nu poate fi extins la toți. Mai general, „limbajul rațiunii” ne spune „așa cum nu există niciun drept care să nu fie păstrat atâta timp cât existența sa este, în general, avantajoasă societății, tot așa nu există niciun drept care să nu fie abrogat atunci când acest lucru este avantajos pentru societate”.

la critica, ai suoi occhi decisiva, fattane da Hume. La Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino gli sembra il «non plus ultra della metafisica», giacché - afferma un Bentham iniziatore del «positivismo giuridico» (v. GAP. 28**, PAR. 4.1) - è pura astrazione parlare di diritti preesistenti ad una legislazione positiva, come se non fossero viceversa, i diritti ad essere posti dalle leggi.

Ma ciò che suscita più di ogni altra cosa il suo

În ciuda respingerii a ceea ce era considerat extremism iacobin, filosofia juridică și politică a lui Bentham a devenit, după anii - războaielor antirevoluționare și antinapoleoniene, în timpul cărora tendințele liberale și reformiste engleze au fost aspru reprimate, punctul de referință pentru mișcarea radicalismului politic burghez . În jurul său, a început să apară o mișcare radicală , începând cu 1808, când s-a împrietenit cu James Mill, un tânăr economist implicat în lupta împotriva Revoluției Franceze.

OWEN

În stilul său radical, cu care a fondat *în 1823 publicația periodică Westminster Review,* s-a format un grup de intelectuali și politicieni care au participat la luptele din cadrul Parlamentului și din întreaga țară, care aveau să culmineze cu reforma electorală din 1832, care avea să permită burgheziei industriale să participe direct la gestionarea puterii politice. Din întâmplare, Bentham a murit exact în zilele în care a fost aprobată reforma electorală.

Încă din 1817, Bentham publicase *Planul de reformă parlamentară,* în care se recunoștea în programul unei democrații reprezentative, distinct în mod corespunzător de orice tip de democrație icippnjoullWilVn... i l ▪ir . . directă, în care poporul era recunoscut, prin sufragiu universal, ca având singura putere de a-și alege deputații și guvernatorii, a căror competență exclusivă trebuia să fie încredințate puterile legislative și guvernamentale , în vederea realizării fericirii colective.

Această fericire este legată în primul rând de interesele emergente ale burgheziei capitaliste, de afacerile acesteia și de revendicările sale de libertate. Susținător convins al pieței libere, Bentham exclude intervenția directă a economiei libere și atribuie doar funcția economică de a promova tot ceea ce poate favoriza activitatea economică privată liberă, de la dezvoltarea sistemului rutier la cea a educației, de la asistența medicală la apărarea militară a teritoriului.

La fel ca producția și vânzarea de mărfuri, munca muncitorilor este lăsată în mâinile inițiativei private, destinată, ca orice altă marfă, să fie dominată de legea cererii și ofertei . Bentham nici măcar nu pare atins de nedumeririle și reflecțiile cu tentă pesimistă pe care le găsim în atâtea pagini ale lui Ricardo și Malthus. Marginalizarea și sărăcia prezente în societate nu sunt un produs al legii sau al proprietății; ele au însoțit umanitatea de la începutul istoriei și, dacă e să spunem așa, odată cu civilizația...

Lavoro operalo ed emarginazione

societate industrială modernă care creează condițiile pentru a le atenua, promovând reintegrarea marginalizaților în procesul de producție.

Timp de mulți ani din viața sa s-a dedicat unui proiect de raționalizare a sistemului penitenciar englez, caracterizat încă de locuri de pedeapsă în care deținuții erau înghesuiți ca în gropi infernale , fără cele mai elementare garanții juridice. În zadar a propus guvernului englez crearea unui model de stabiliment care să fie folosit ca închisoare, dar și, indiferent, ca *laborator* , *școală, azil de boli mintale și* „azil de muncitori”. Bentham a dat acestui proiect numele de *Panopticon* . Deoarece celulele, construite una lângă alta într-un cerc în jurul unui singur turn central , pot fi supravegheate de un singur gardian. Deținuții individuali, izolați unul de celălalt, sub privirea invizibilă a gardianului, sunt obligați să lucreze conform unor metode și unor ore rigid programate .

Panopticonul este, în cele din urmă, un simbol al afirmării raționalității productiviste și orientate spre eficiență, tipică industrialismului capitalist modern , care încearcă să supună chiar și locurile de segregare și excluziune logicii sale crude.

5

. ...

Owen (1771-1858): de la „om de afaceri” la pionier al socialismului



avanzare della rivoluzione industriale e il manifestarsi dei suoi dirompenti effetti sociali, quali la formazione di un moderno proletariato industriale in condizioni di spaventosa oppressione e sfruttamento, favoriscono lo sviluppo

În Anglia, între anii 1820 și 1830, au apărut primele teorii economice anticapitaliste care, pornind de la învățăturile prim-ministrului Bentham și de la școala ricardiană însăși , le-au orientat într-o direcție anticapitalistă, anticipând ideile socialiste. Acesta este cazul unor economiști precum William Thompson (1785-1833), Thomas Hodgskin (1787-1869), John Gray (1799-1883), denumiți de obicei „socialiști ricardieni”.

se conturaseră doctrine încă înrădăcinate în tradiția iluministă , care prevăd transformări radicale ale societății într-o direcție egalitară, forme de autoguvernare în dimensiunea - comunităților locale mici ca alternativă la statul centralizat, scenarii utopice ale comunismului agrar și așa mai departe. L-am menționat deja pe Godwin care, în lucrarea sa din 1793, „Investigații privind justiția și influența ei asupra moralei și fericirii”, postulase un *fel* de comunism anarhic , care se presupunea că ar apărea din depășirea proprietății private și a statului. Ar putea fi citați și alți scriitori, precum Thomas Spence (1750-1814) sau Charles Hall (1737-1809), ale căror idei preluează concepte destinate să se afirme în mișcarea socialistă engleză, al cărei prim reprezentant a fost, fără îndoială, Robert Owen.

Născut în 1771 în Newtown, Țara Galilor, într-o familie umilă, **Robert Owen** a fost un om care s-a făcut singur; din muncitor în noua industrie textilă mecanizată, a devenit un mic antreprenor în câțiva ani și până în 1799 a reușit să achiziționeze o mare filatură în New Lanarck, nu departe de Glasgow. Aici se naște maestrul filantrop: Owen vrea să demonstreze că o creștere a productivității (Selman »e v '^ ec ' și ' r i v ') poate fi conciliată cu un **maestru care** garantează un tratament uman al muncitorilor, cărora le garantează **creșteri salariale** , ore de lucru mai scurte , condiții de locuit mai bune și educație pentru copiii săi. Convingerea care îl susține este că este posibilă „umanizarea” fabricii capitaliste, renunțând la cruzimea concurenței, care ar fi responsabilă pentru aspectele negative, antisociale ale întreprinderii private. Odată ce a fost stabilită o cotă precisă din bogăția produsă care să fie alocată profitului antreprenorului, aceasta nu ar mai fi incompatibilă cu interesul social.

După ce și-a promovat Noul Lanarck timp de ani de zile, propunându-l ca exemplu guvernelor și claselor conducătoare, după ce și-a propus să lupte împotriva șomajului muncitorilor , care se agravase în anii

Socialismul post-napoleonic , odată cu înființarea cooperativelor agricole, Owen s-a convins de necesitatea unei schimbări radicale a sistemului economico-social existent într-o direcție socialistă, fără de care o adevărată regenerare a lumii umane ar fi imposibilă.

În prima sa lucrare din 1813, „ *O nouă perspectivă asupra societății sau un eseu despre principiul formării caracterului uman”,* Owen susține că mediul social condiționează radical formarea ființelor umane și că idealul benthamit, la care aderă pe deplin, al celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr, poate fi atins nu **acționând** asupra indivizilor individuali prin educație , ca și cum aceștia, în virtutea liberului arbitru, și-ar forma propriul caracter, ci numai prin transformarea mediului social , prin crearea unui sistem de cooperare generală și proprietate colectivă. Owen duce o polemică foarte dură împotriva tuturor religiilor, pe care le acuză că îi fac pe oameni să creadă că condiția lor depinde de responsabilitatea lor. Viciile și suferințele săracilor și ale claselor muncitoare depind, de fapt, de organizarea societății și a muncii. În *„Noua lume morală”,* una dintre ultimele sale scrieri, Owen va spune:

> „...atâta timp cât oamenii sunt împărțiți în caste de patroni și muncitori, de stăpâni și servitori...ignoranța, sărăcia și dezunitatea vor triumfa în lume.”

În 1824, convins că Anglia fusese iremediabil coruptă de spiritul competiției ecleziastice și economice, s-a mutat în Statele Unite, sperând să experimenteze, într-o țară „relativ necontaminată”, implementarea „noii lumi morale”. A fondat o colonie model în New Harmony, Indiana, unde a experimentat cu ideile sale cooperative și sociale.

socializarea producției. Dezamăgit de experiment, care a eșuat din cauza unor dificultăți economice serioase și a compoziției umane eterogene a comunității , unde aventurieri de tot felul trăiau alături de socialiști autentici , s-a întors în Anglia în 1829.

A început o perioadă a activității sale în care a participat cu entuziasm la mișcarea sindicală și cooperativă aflată la început de drum, care se datora în mare măsură răspândirii ideilor sale în rândul muncitorilor britanici. Deși un susținător ferm al metodelor pașnice de propagandă și persuasiune, a respins principiul luptei de clasă -, Owen a devenit unul dintre cei mai prestigioși lideri ai mișcării muncitorești care, după dezamăgirea reformei electorale din 1832, care beneficiase exclusiv clasa burgheză, și-a avansat din ce în ce mai mult revendicările în mod independent .

L'esperimento di New Armony

Împreună cu numeroșii săi discipoli, a încercat să câștige sindicatele de partea ideilor sale promovând - numeroase cooperative de producție care, prin multiplicarea și schimbul de produse între ele pe baza principiului valoare-muncă, aveau să înlocuiască treptat fabrica și piața capitalistă . După eșecul din 1834 al „Marii Uniunii Naționale Consolidate a Meseriilor ” și încercarea acesteia de a unifica clasa muncitoare pentru o luptă directă împotriva sistemului capitalist, Owen, care nutrea multe îndoieli cu privire la această inițiativă, și-a intensificat propria inițiativă cooperativă , convins că propaganda care clarifica natura noii organizări sociale a producției pe care o propunea îi va convinge în cele din urmă și pe angajatori să abandoneze sistemul capitalist.

Nel movimento sindacale

Însă eșecul sistematic al încercărilor de a construi comunități cooperatiste model a redus în cele din urmă mișcarea owenită la o colecție de grupuri mici lipsite de orice influență asupra maselor muncitoare și a sindicatelor. În ultimele decenii ale vieții sale - a murit în 1858 - Owen și-a accentuat din ce în ce mai mult interesul pentru propagarea unei noi religii raționale, din care spera să aducă o regenerare morală a umanității, în timp ce adepții săi se dispersau , fie alăturându-se rândurilor chartismului, fie dispărând în inițiative cooperative izolate și nerealiste.

La crisi del movimento oweniano

Filosofia engleză
între sfârșitul secolului al XVIII-lea și epoca Restaurației

—zzzrrz—ia~zzz-ss~zis'ar=^^

Se spune că, dacă Malthus ar fi din nou în viață astăzi, nu ar avea niciun motiv să-și schimbe substanța convingerilor despre relația dintre resurse și populație și s-ar întoarce la rescrierea celebrei sale cărți.

Deși este adevărat că procese precum colonialismul din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea sau cultivarea unor vaste întinderi de pământ virgin – gândiți-vă doar la continentul nord-american – au permis, timp de peste o sută cincizeci de ani de la publicarea capodoperei sale, o creștere demografică masivă în lumea euro-americană , însoțită de o îmbunătățire extraordinară a condițiilor de viață ale populațiilor din această parte a lumii, este, de asemenea, dramatic adevărat că perspectivele de dezvoltare de astăzi, la sfârșitul mileniului, au devenit extrem de problematice.

Nu numai că nu mai există terenuri de cultivat, iar resursele energetice disponibile s-au dovedit a fi departe de a fi inepuizabile, dar exploatarea tot mai mare a resurselor naturale și consumul masiv de surse de energie au cauzat niveluri de poluare a mediului, care, la rândul lor, pun în pericol disponibilitatea viitoare a resurselor și reduc semnificativ calitatea vieții. La toate acestea se adaugă o explozie demografică uluitoare care are loc în țările lumii a treia de cincizeci de ani și promite să continue în viitorul apropiat. Condițiile de subdezvoltare și spectrul foametei la care sunt supuse populațiile afro-asiatice și latino-americane, ca urmare a exploatării de către țările bogate din Nordul global, par să confirme teoriile pesimiste ale lui Malthus.

Cei care au susținut, relansând un mesaj malthusian, că contradicțiile ciclului populație-resurse-mediu-dezvoltare depind în esență de creșterea demografică și, prin urmare, necesită, pentru a fi rezolvate , o politică drastică de limitare a populației lumii, din perspectiva creșterii zero, au fost contracarați de analize care, deși recunosc relevanța factorului demografic, au crezut că pot identifica originea contradicției dezvoltare-resurse-mediu în altă parte.

Acest lucru ar trebui căutat în primul rând în calitatea dezvoltării caracteristică societății capitaliste avansate și, prin urmare, în utilitatea socială a ceea ce este produs, în modul în care este produs și în tipul de tehnologii și resurse utilizate. Încă o dată, recunoscând că resursele nu sunt nelimitate, soluția la probleme s-ar găsi în modificarea structurii sociale și a alegerilor de producție.

Oricine dorește să aprofundeze această problemă ar putea începe prin a citi eseul *lui Malthus, de J.M. Poursin și G. Dupuy, cu o prefață de G. Nebbia din 1972 (Bari, Laterza 1974). Diferitele orientări care au apărut în ultimele decenii cu privire la problemele care datează din provocările malthusiene sunt documentate de o vastă bibliografie, printre care: A. Todisco, Breviario dell'ecologia,* Milano 1974; D.H. Meadows și colab., *The Limits to Growth,* Mondadori, Milano 1972, care, în multe privințe, apare ca un fel de actualizare a capodoperei lui Malthus, o sută șaptezeci de ani mai târziu. Pentru orientări anti-malthusiene, vezi: B. Commoner, *Closing the Circle,* Milano, Garzanti 1972 și *The Technology of Profit,* Roma, Editori Riuniti 1973 .

Capitolul **9**

Filosofia în Franța între Iluminismul târziu, restaurația spiritualistă și începuturile gândirii socialiste

H •; ; •• ; ; •• • H •• ;• ■■ ; ;; :■ ■: ; • ;• ; •• •; ; ; •; ; • ; • •• • ;• -H •• ;• •; Salut : •! ii-ii=■i>•••i • :•• • ; •• • •• ; •; ; ; ;;•; ;••;;i; ; ; ■••lH ;• u HH•• ••;••;!•; ■•• ;• i ■■ • •• • ; > ■ ••• •••••; ; • •• ; •• HHHHH :K ; u ■ i HIH>>••• • •••• • ; •• ••• ;

Din 1789 până în 1830

O' l quarantennio che intercorre tra la rivoluzione del 1789 e quella del 1830 che, dando fine agli estremi tentativi della nobiltà di recuperare il predominio politico e sociale, rappresenta, in qualche modo, il compimento della prima, è traversată de procese formidabile de transformare a societății și instituțiilor franceze și marcată de contradicții profunde care sfâșie în mod repetat și, în același timp, remodelează structura socială, civilă și culturală a națiunii.

Este suficient să ne gândim la succesiunea dramatică de evenimente, prin care apar noi subiecte sociale și noi nevoi, iar diferite culturi politice și viziuni opuse asupra lumii se confruntă și se ciocnesc : faza monarhico-constituțională din 1790-91 și apoi radicalizarea democratico-iacobină din 1793-94, care vede elementul plebeu și secțiunile populare ale...

Paris; noua comandă, după Thermidor, a burgheziei 'po^itta) sau 'r ' , care trebuie să se ferească de cursele monarhiștilor și preoților și, în același timp, de complotul comunist al lui Babeuf; și, din nou, regimul napoleonian, căruia burghezia franceză însăși i-a încredințat ambițiile sale de primat economic și social, acceptând să renunțe la autodeterminare politică, până la revenirea Bourbonilor, care a redeschis conflictul dintre liberali și reacționari, dintre nobili și burghezie, în timp ce în depărtare se pregătea noul „război social” dintre burghezie și proletari, încă nevizabil și încă nematurizat .

Având în vedere acest proces complex și lung, ar fi inutil să căutăm un cadru unitar și coerent în cultura filosofică a vremii. Având în vedere condiționarea puternică ª divergențelor Influența pe care diferite forțe sociale și orientări culturale și politice opuse o exercită asupra cercetării filosofice și, mai general, asupra activităților culturale, începând chiar de la alegerea temelor și conținuturilor care urmează să fie luate ca obiect al reflecției, corespunde unei divergențe la fel de puternice în direcțiile filosofice și atitudinile mentale.

Comparația și dezacordul dintre cultura fidelă tradiției iluministe și romantismul naștere, dintre gândirea seculară și gândirea religioasă catolică în recuperare, dintre tendințele materialiste și spiritualismul renascut, sunt colorate de semnificații ideologice explicite care, în țara revoluției politice moderne · îl obligă pe filosof și, în general, pe intelectual să facă alegeri precise și militante, să...



Ludovic al XVIII-lea pe balconul Tuileries, *de Louis Ducis*.

IDEOLOGI

să iasă pe câmpul de luptă în fața evenimentelor extraordinare ale vremii.

a prevalat în mod clar închiderea față de noutățile vremii , în numele unui tradiționalism care demoniza revoluția. Dar și aici, diviziunile au apărut rapid, devenind mai explicite la începutul anilor 1930, odată cu ascensiunea unui catolicism liberal care se ciocnea cu pozițiile Bisericii Catolice.

Dinamica pusă în mișcare de revoluție, chiar și în domeniul ideilor, este atât de ireversibilă încât deja în anii restaurației, când primele cuceriri ale revoluției burgheze păreau a fi în pericol , prima gândire socialistă și critica societății capitaliste prindeau contur, deși prin munca solitară a unor utopiști izolați.

Cattolici reazionari e liberali

2....... . ..

....; ..

....

„Ideologii”: ultimul mesaj al Iluminismului

yi el 1795, all’interno di una vasta opera di riorganizzazione e di riforme scolastiche già intrapre- ||[sa dalla Convenzione e portata a termine dal

În timpul Directoriului, la Paris a fost fondat Institutul Franței, destinat să înlocuiască diversele academii private care existaseră până atunci și să constituie cel mai important centru de studiu din Franța vremii. Prin intermediul său, regimul născut din revoluție, distingându-se de vechiul stat absolut, și-a asumat sarcina de a organiza cercetarea științifică, recunoscând în aceasta un serviciu social fundamental, destinat bunăstării cetățenilor.

Institutul era împărțit în trei clase distincte: științe fizice și matematice, literatură și arte plastice și științe morale și politice. Acestea din urmă erau la rândul lor împărțite în diverse secțiuni, de la moralitate la economie politică, de la științe sociale la legislație , de la istorie la geografie. Era ca și cum scopul ar fi fost de a sugera o investigație științifică cuprinzătoare a omului în toate aspectele ființei sale. O ultimă secțiune, „ideologi”, era dedicată cercetării filosofice sub denumirea de „Analiza senzațiilor și ideilor”. Această secțiune a reunit grupul de oameni de știință și filosofi, printre care se numără **Antoine Louis Claude Destutt de Tracy** (1754-1836) și **Pierre Jean Georges Cabanis** (1757-1808), care au constituit școala așa-numiților „ideologi”, meniți să joace un rol de frunte în cultura franceză între sfârșitul secolului și primul deceniu al secolului al XIX-lea.

L’Istituto di Francia e gli

Moștenitori ai spiritului secular și raționalist al - Iluminismului, adepți ai tendințelor moderate ale revoluției și, prin urmare, ostili dictaturii iacobine - în 1793 Destutt de Tracy a fost chiar închis -, „ideologii” s-au recunoscut în regimul Directoriului și,... la început, în consulatul lui Napoleon, „ideologii " Aceștia s-au opus din momentul în care inspirația sa iliberală a început să se dezvăluie. Napoleon, însă , i-a urmărit, închizând cursul de științe morale și politice al institutului în 1803 și suprimând revista lor, *Decade Philosophica,* acuzându-i că sunt doctrinari abstracți, dar în realitate precauți față de pretenția lor de a cultiva știința societății și a politicii cu spirit critic.

„Ideologii”, care au un viu interes pentru studiile de fiziologie și medicină și pentru științele umane în general, de la pedagogie la morală și politică, atribuie filosofiei sarcina de a readuce la unitate cunoașterea științifică, care este acum din ce în ce mai diferențiată în specificitatea diferitelor discipline. În acest scop , ei consideră fundamentală o muncă de „analiză a senzațiilor și ideilor” capabilă să descompună procesele mentale și funcționarea minții, pentru a descoperi - mecanismele lor elementare și originale.

Deși se referă la sensimismul lui Condillac, cu care sunt de acord în explicarea genetică a operațiunilor și conținuturilor mentale prin atribuirea lor sensibilității, ei nu sunt de acord cu acesta într-un punct fundamental. În timp ce statuia lui Condillac (vezi VOL. 2, CAP. 23, PAR.

”L’analisi delle sensazioni e . ”

Senzaționalismul lui

11) poate deveni simțitor și își poate dezvolta progresiv diversele funcții mentale, doar în măsura în care sufletul este prezent în el, adevăratul principiu metafizic al vieții psihice, independent de organismul corporal . „Ideologii” resping orice presupoziție metafizică și intenționează să explice geneza vieții psihice aderând riguros la faptele experienței, pornind de la cele care mărturisesc apartenența facultăților psihice la organismul corporal.

Sub influența materialismului, în special a lui Holbach, „ideologii” au contrapus psihologiei în cele din urmă încă spiritualiste a lui Condillac știința ideilor – în sensul lockean de modificare a conștiinței – o „ideologie”, mai exact, fiziS j O | O gj a, care nu este altceva decât un aspect al fiziologiei. Nu este lipsit de semnificație faptul că filosofi precum Destutt de Tracy au fost chemați să se alăture secției filosofice a institutului , alături de medici și fiziologi precum Cabanis.

Să ne ocupăm de primul aspect. În primul rând, el diferă de Condillac prin faptul că concepe sensibilitatea, din care își are originea orice viață mentală, ca un fenomen fiziologic generat de organizarea corporală a omului, într-atât încât refuză să o rezolve, întrucât în schimb Condillac a făcut acest lucru, într-o stare despre care Tracy credea că aparține exclusiv conștiinței. Destutt de Tracy vorbește despre ea ca despre un dinamism difuzat în toate părțile corpului

și, prin urmare, operând și la nivel inconștient: o sensibilitate internă strâns legată de organele interne și de rețeaua de țesuturi nervoase, o condiție a vieții psihice, chiar și în formele sale spirituale superioare .

În al doilea rând, contrar lui Condillac, care reducea sensibilitatea la simpla senzație determinată de stimuli externi, el distinge în cadrul acesteia, atât de profund ancorată în corporalitate, mai multe operații originale , ireductibile unele la altele: **sensibilitatea, care este** " a simți" în sens strict , adică a aprehenda obiectele așa cum acționează asupra organelor de simț; „a-ți aminti", care este a resimți urmele lăsate de senzațiile trecute; „a judeca", care este a sesiza relațiile dintre obiectele simțite; și, în final, „a voi", care este a simți dorințele în raport cu obiectele simțite și judecate.

Lucrul interesant la această clasificare este că, prin intermediul ei, Destutt de Tracy urmărește și operațiile „superioare" ale gândirii și voinței la corporalitatea vie a omului, bazându-se pe aceasta pe gnoza , secularismul , logica și etica. În *Elementele* „dgi sa()ere *În lucrarea sa Ideologia,* lucrare fundamentală compusă între 1801 și 1815 și împărțită în „Ideologie", „ Gramatică generală", „Logică" și „Tratat despre voință ", Destutt de Tracy trasează liniile unei adevărate unificări a cunoașterii într-un cadru cuprinzător , în care diferitele discipline științifice ar trebui să își găsească armonizarea .

Un alt punct important al ideologiei lui Tracy se referă la demonstrarea existenței lumii exterioare. Și aici, spre deosebire de Condillac, Destutt de Tracy neagă că o astfel de demonstrație se poate baza pe cele cinci simțuri, care atestă doar modificări ale conștiinței noastre. Începând un ar momentul **lumii exterioare** 8 ar fi fost preluat și dezvoltat într-un sens spiritualist de Maine de Biran, el susține că realitatea corpurilor din afara noastră poate fi înțeleasă doar prin motilitate, adică prin simțul mișcării și efortului necesar pentru a depăși rezistența pe care corpurile o opun voinței noastre.

Celălalt exponent principal al grupului ideologiștilor este, așa cum spuneam, Cabanis. Medic și fiziolog , este autorul unui eseu, *„ Relațiile dintre fizic și moral la om"* (1802), în care polemizează cu filosofia „ **suflet** și trup" a lui **Cabanis** , **dragă** metafizicienilor și de care nici măcar gânditorii iluminiști precum Condillac și Helvetius nu au reușit să se elibereze, susținând că sufletul este reductibil la funcționarea centrelor nervoase și cerebrale . În același mod în care stomacul și ficatul produc sucuri gastrice și bilă, „creierul digeră într-un fel impresiile și produce organic secreția gândirii".

Precursor al psihofiziologiei care avea să dea naștere, la mijlocul secolului al XIX-lea, psihologiei științifice moderne, Cabanis a subliniat influența pe care condițiile fizice și organice, precum clima, vârsta, nutriția și bolile, sexul și temperamentul, o au asupra vieții mentale a oamenilor. El a fost interesat în mod special de nebunie și tulburările mintale, care abia începeau să fie obiectul analizei medicale clinice: acestea par a fi o mărturie elocventă a relației intime dintre fizic și mental. Exercitând o influență puternică asupra lui Destutt de Tracy și a altor „ideologi", Cabanis a recunoscut o sensibilitate internă inconștientă, constitutivă acelei iritabilități a ființei vii discutate în biologia și medicina vremii (vezi CAPITOLUL 6, INTRAREA: *ELECTRICITATE, galvanism, chimism).*

Cabanis are, de asemenea, o mare importanță în istoria medicinei. A participat la mișcarea, stimulată de climatul revoluționar, care viza afirmarea rolului social al medicului care, eliberându-se de ideologia individualistă caracteristică practicii tradiționale a profesiei , trebuie să lucreze în spitale mari, servind interesul public și în vederea controlului social al bolilor, într-o perioadă în care, mai ales în Franța, marile mase, cu indispoziția lor fizică și socială, apăreau pe scena istoriei.

Împotriva deductivismului medicului a priori care se apropie de patul pacientului cu ochii ațintiți doar asupra teoriei și științei livrești, dar și împotriva medicului empirist care vede pacientul individual , dar neagă boala, Cabanis proclamă abordarea semiotică, sau simptomatică, a unei metode terapeutice autentice . Medicul trebuie să observe cu atenție simptomele concrete pe care le raportează pacientul individual, gata, prin intermediul lor, să înțeleagă intuitiv și cu puterea imaginației lipsite de prejudecăți, natura bolii.



Pierre Jean Georges Cabanis, într-o gravură din secolul al XIX-lea.

O scriere din 1806, *„Scrisoare către Fauriel despre primele cauze”,* publicată postum în 1824, ar părea să reprezinte convertirea lui Cabanis la ideea că, dincolo de știință, trebuie făcut loc metafizicii și spiritualismului. În ea, de fapt, el admite existența și nemurirea sufletului și existența unui principiu divin inteligent care ordonează natura în mod intenționat. Deși este incontestabil că aceasta a marcat o abatere semnificativă de la scrierea din 1802 și de la toată opera anterioară a medicului și filosofului materialist , inspirația panteistă de origine stoică cu care Cabanis vorbește despre principiul divin care pătrunde în întregul univers nu pare ireconciliabilă cu materialismul pe care îl profesase anterior.

3

.; . . ..

Maine de Biran (1766-1824): de la „ideologie” la spiritualism



Marie François Pierre Gontier de Biran, Lord de Maine, s-a născut în 1766 într-o familie de nobili din Bergerac, în Périgord. După ce s-a dedicat pentru o scurtă perioadă vieții militare, perioadă în care a fost și rănit Trinitatea nr. 8* , decorată pe 5 și 6 octombrie 1789, decide să to nella difesa di Versailles dalla folla rivoluzionaria renunțe și să se dedice studiilor și se retrage la castelul familiei de la Grateloup, unde va petrece lungi perioade din viața sa solitară , întrerupte doar de exigențele participării la viața publică. De orientare moderată, este membru al Consiliului celor Cinci Sute, face parte din Corpul Legislativ în perioada napoleonică și, în primii ani ai Restaurației, este ales de mai multe ori în Cameră, adversar atât al „ultrașilor ”, cât și al liberalilor. În 1815, sub impresia că a citit o lucrare de de Maistre (vezi PAR. 4), scrie că „fără sentiment monarhic, fără respect și iubire pentru regele legitim, nu poate exista pentru Franța nici religie, nici morală, nici patrie”.

Cu o sănătate precară, înclinat spre introspecție, se simțea cu adevărat împlinit doar în liniștea singurătății, departe de „afacerile care de obicei îi trag pe oameni în afara lor”, complet concentrat „să se privească trecând”. În *jurnalul intim,* ținut „în o e” Lar8 , de-a lungul vieții sale până la moartea sa în 1824, important pentru reconstrucția revoluției gândirii sale, citim:

> «... încă din copilărie am fost uimit de sentimentul existenței mele și ... eram deja condus, parcă prin instinct, să privesc în interiorul meu pentru a descoperi cum aș putea trăi și fi «eu»».

Parcursul intelectual al lui Maine de Biran are o linie de dezvoltare foarte clară: format sub influența „ideologilor”, în special a lui Ca- 8 ' și °°ailo 1 , precum și a lui Destutt de Tracy, el se distanțează progresiv de aceștia și, în lumina marii tradiții franceze, de la Descartes la Pascal și Malebranche , centrată pe tema sinelui și a vieții interioare , dezvoltă convingeri metafizico-spiritualiste, în care crede că poate găsi răspunsul la aceleași nevoi de interpretare a vieții psihofizice a omului care i-au mișcat pe „ideologi”.

Încă din anii Directoriului, el a urmat calea „ideologiei” și a împărtășit programul acesteia pentru o știință a omului care, pornind de la o regândire a senzualismului lui Condillac, se bazează pe - legătura intimă dintre „moral” și „fizic”, în convingerea că este imposibil să studiezi omul independent de corporalitate. Maine de Biran este, de asemenea, convins că studiul sufletului nu poate fi separat de fiziologie, într-atât încât propune construirea unei „fizici experimentale a sufletului”.

Însă deja în scrieri precum *Influența obiceiului asupra facultății gândirii* (1801) și, mai ales, în *Memoriile despre descompunerea gândirii* (1805), el s-a distanțat din ce în ce mai mult de materialismul lui Cabanis și Tracy, până la punctul de a se desprinde decisiv. Deși rămânea convins de natura dinamică a corporalității și de existența unei sensibilități intrinseci la vitalitatea organică, precum cea explorată de Tracy, Maine de Biran s-a convins că fenomenologia vieții psihice era mai profundă și, pentru a fi descoperită, necesita depășirea dimensiunii organizării fiziologice dragă „ideologilor”.

Pornind de la distincția dintre impresiile „pasive” și cele „active” – primele apărând în noi fără intervenția noastră, provocate de stimuli interni sau externi, cum ar fi senzația de bunăstare sau disconfort sau cea de frig sau căldură – cele din urmă produse de inițiativa noastră și controlate de aceasta, ca atunci când ne mișcăm unul dintre membre sau ne deplasăm dintr -un loc în altul – Maine de Biran crede că poate recunoaște două aspecte radical diferite, ambele constitutive ale ființei umane. Unul face din om o mașină corporală, dominată de automatismele mecanismului cauzal; celălalt îl dezvăluie ca un centru de activitate autonom față de nivelurile pur fiziologice, un liber arbitru capabil să acționeze asupra lucrurilor și să le stăpânească.

Tracy intuise deja importanța motilității ca o condiție indispensabilă pentru o relație cognitivă adecvată cu realitatea externă, dar nu reușise să ajungă la esența intuiției sale, convins fiind încă că „efortul" cu care subiectul reacționează la rezistența opusă de obiectul-obstacol nu depășea sfera senzației, într-atât încât să confunde „efortul" cu „senzația ". Activitate motorie voluntară cu simpla dorință instinctiv-inconștientă intrinsecă organizării senzoriale. Tracy nu a înțeles că sentimentul efortului voluntar cu care depășim rezistența corpului ne dezvăluie existența ca realitate psihică internă conștientă de sine, subiect spiritual , un ego independent de sfera fizio-senzorială.

Același fenomen al obiceiului, care marchează mecanizarea activității psihice, confirmă faptul că obiceiul și ° ^ rasă *^ ce aceasta trebuie recunoscută ca o activitate de libertate originară ireductibilă , un " fapt primitiv " care

Maine de Biran, preluând un termen leibnizian, o numește „apercepție". Prin intermediul ei, sinele este perceput ca „efort", activitate voluntară, libertate.

De acord cu Descartes în afirmarea originalității auto-transparente a sinelui, Maine de Biran refuză însă să-l identifice cu un «res cogitans» inert «Volo sau 0 COMe C0 , act pur de gândire , CU m ® ra «id 63 „ 0 ° al sinelui». Nu constituie aceasta conștiință concretă?

al omului, ci mai degrabă voința, astfel încât celebra - propoziție carteziană ar trebui reformulată astfel: «volo ergo sum».

«Nu sunt un lucru care gândește în mod indeterminat, ci... o forță voință care trece de la virtualitate la actualitate în virtutea propriei energii, determinându-se... prin ea însăși la acțiune».

Evoluția meditației lui Birani spre o direcție spiritualistă și metafizică este evidentă, cele mai semnificative documente dintre acestea, pe lângă *Jurnal* și *Memoriile despre descompunerea gândirii,* fiind *Memoriile despre relațiile dintre fizic și spiritual la om* din 1811 și *Eseul despre fundamentele psihologiei* din 1812.

Revenirea la noțiuni precum cele de „eu" și „conștiință" împotriva a ceea ce apare acum ca reducție - Interioritate z ^ pe ^ smo fiziologică a „ideologilor", afirmarea transcendenței eului în raport cu stările psihofizice îl conduce pe Maine de Biran la redescoperirea temei clasice (tradiția platonico-augustiniană) și din secolul al XVII-lea (Descartes-Pascal) a interiorității.

Este adevărat că sinele, ca centru dinamic de activitate și efort voluntar, nu poate fi gândit independent de un corp, începând cu primul corp Pr ' 0 ' asupra căruia să fie și să fie , și că , prin urmare, relația suflet-corp este mult mai intimă decât a crezut vreodată o mare parte din tradiția metafizică, ignorantă cum a fost în ceea ce privește condiționarea obscură și profundă pe care vitalitatea organică o exercită asupra conștiinței. Aceasta nu înseamnă, însă, că sinele nu este autonom față de determinismul fizico-organic și nu este, într-adevăr, chemat să se afirme ca cauzalitate liberă, ca prezență a sinelui în interioritatea pură a vieții spirituale. Însăși hiper-organicitatea sa, asupra căreia Maine de Biran insistă acum cu tărie , îi permite să facă acest lucru.

Tema interiorității este, de altfel, potrivită unui spirit atât de înclinat spre introspecție și autoauscultație precum autorul *Jurnalului intim,* într-atât încât momentul teoretic al construirii unei adevărate științe a omului și experiența personală a retragerii interioare apar la el strâns împletite. „. Chinuit de-a lungul vieții de stări persistente de depresie și nevroză, el recunoaște chiar că boala este o condiție privilegiată pentru autocunoaștere. În timp ce starea de sănătate îi împinge pe oameni să se distragă de la ei înșiși și să se cufunde în viața exterioară, boala și starea de suferință care o însoțește sunt cele care îi determină să se examineze pe ei înșiși și viața lor intimă.

În sensul intim, prin care sinele se dezvăluie ca voință, își au originea categoriile care stau la baza întregii noastre cunoașteri. Astfel, empiriștii care pretind că derivă cunoașterea din faptul elementar al senzației se înșală, la fel ca și metafizicienii care concep noțiunile fundamentale ale cunoașterii ca și cum ar fi idei înnăscute, conținute pasiv într-un receptacul sufletesc. Ideile de forță și Categorii - cauză, substanță, unitate, identitate, libertate - nu sunt altceva decât elaborarea intelectuală a experienței primitive a sinelui despre sine ca cauzalitate eficientă, liberă și indivizibilă, care rămâne identică cu sine în ciuda diferitelor stări de conștiință. În mod similar, ideile care se referă în mod specific la lucruri materiale , cum ar fi cea de extensie, își au originea din cealaltă latură a experienței originale, și anume, conștientizarea corporalității ca rezistență la efort.

Dezvoltările ulterioare ale itinerariului lui Biran sunt orientate spre deznodământuri sincer religioase, caracterizate de puternice accente mistice. Maine de Biran nu se oprește, de fapt, la a susține „duplicitatea" omului, suspendat între două vieți, cea organică și sensibilă a animalității și cea propriu-zis umană a sinelui voluntar și conștient. În ultima sa lucrare, Noi *eseuri de antropologie sau știința omului interior,* din 1824, ne vorbește despre o „a treia viață" a omului, viața „spirituală", constând într-o asimilare progresivă a sufletului cu Dumnezeu.

Este ca și cum omul, o ființă intermediară platonică între Dumnezeu și natură, oscilează între două „pasivități", cedând uneia sau alteia dintre care își pierde în egală măsură personalitatea. Pe de o parte, pasivitatea inferioară, constituită de dimensiunea întunecată și haotică a vitalității animale, din care iese sinele voluntar și conștient și în care, prin puternicul mecanism al obiceiului, riscă continuu să cadă înapoi. Pe de altă parte, pasivitatea inferioară.

superior, acela prin care eul nostru este supus acțiunii unei forțe transcendente care, din proprie inițiativă, îl ridică, ca și cum l-ar smulge din sine și din simpla sa umanitate, la o viață superioară și îl asimilează sieși în iubire reciprocă. Aceasta este lucrarea tăcută a lui Dumnezeu, pe care creștinismul ne învață să o interpretăm ca lucrarea Harului, pentru care omul este chemat să se pregătească, recunoscând în Dumnezeu, infinit

Propunerile romantice conținute în acea lucrare, deși erau îndreptate împotriva clasicismului literar și artistic față de care regimul napoleonian își acorda simpatiile și, prin urmare, aveau o inspirație liberală implicită, trebuiau să fie primite cu brațele deschise de un public deja înclinat să le interpreteze într-un sens antirevoluționar și tradiționalist .

Sensibilitățile și ideile romantice erau deja prezente în Franța, încă de la lucrarea de mare succes din 1802, *Geniul creștinismului,* scrisă de **François-René de Chateau - Briand** (1768-1848), primul mare scriitor romantic francez. Publicată în mod semnificativ în

4 .... ;..........;........

Romanticismo e tradizionalismo: la rottura con l'illuminismo

iar itinerariul biranian de la „ideologie” la spiritualism este



simptomatic al tendințelor care au apărut în Franța de la începutul secolului al XIX-lea, natura rezervată a omului și înclinația sa spre singurătate, care

Acestea duc la nepublicarea majorității scrierilor sale , împiedicându-l pe Maine de Biran să exercite vreo influență apreciabilă asupra timpului său.

Alți scriitori au acționat ca punct de referință pentru tendințele anti-iluministe care câștigau teren atunci: pe de o parte, Chateaubriand și Madame de Staèl au răspândit ideile romantic- anti - iluminismului ; pe de altă parte, de Maistre, de Bonald , Lamennais au dus o luptă aprigă împotriva raționalismului secular al Iluminismului și a principiilor revoluției, în care credeau că pot descoperi o manifestare a forțelor răului prezente în istorie.

Într-o reafirmare generală a valorilor trecutului și ale tradiției medievale, apare o redescoperire a religiei, în special a catolicismului , similar cu ceea ce se întâmpla în aceiași ani în romantismul german. Influența estetico-sentimentală a catolicismului în reglarea mentală a formelor externe de cult și a structurilor ierarhice și sacerdotale inspirate de principiul autorității sunt deosebit de apreciate . Și toate acestea, firește, într-un orizont ideologic reacționar în sensul original al cuvântului: intenția, de fapt, este de a „reacționa” la spiritul revoluționar al vremii, chiar și în expresiile sale cele mai moderat liberale, și la filozofiile materialiste, individualiste și utilitariste care l-au inspirat.

Acest fapt fundamental nu este contrazis de faptul că Anne-Louise Germaine Necker (1766-1817), mai cunoscută sub numele de **Madame de Stael,** autoarea celebrei .. De//a *Germania* din 1813 cu care Stael a teoretizat pentru prima dată în Franța ideile romantismului, era de orientare politică liberală, ostilă democrației iacobine dar și autoritarismului napoleonian și tendințelor reacționare și antirevoluționare din primii ani ai restaurației - cauzalitatea creatoare, scopul suprem, fără de care însăși „efortul” care constituie natura omului nu ar avea sens.

Ultimul cuvânt din Maine de Biran, acum în mijlocul epocii restaurării, răsună ca o invitație de a abandona locurile zadarnic zgomotoase ale lumii pentru a ne refugia în tăcerea unei conversații exclusive cu Dumnezeu.

același an cu Concordatul napoleonian cu Sfântul Scaun, această carte a fost menită, în intențiile autorului său, un gentleman din Ancien - Régime și fost emigrant, să contribuie la restaurarea catolicismului în Franța după profanările Revoluției.

Creștinismul lui Chateaubriand nu are nicio legătură cu spiritualitatea profundă și densitatea teologică a tradiției intelectuale creștine din secolul al XVII-lea a lui Pascal, Bossuet sau Fénelon și lasă impresia a ceva frivol și nesincer. Este valorizat ca o religie „estetică”, prietenoasă artelor și literelor, fondată pe cultul frumosului și al impulsurilor inimii, așa cum demonstrează doctrinele sale sublime și riturile sale solemne și somptuoase. Într-o singulară consonanță cu reflecțiile contemporane ale lui Novalis (vezi CAP. 5*, PAR. 4), Chateaubriand contrastează ariditatea raționalismului iluminist sceptic și ateu cu căldura sentimentală și natura poetică a religiei creștine, bogată, așa cum demonstrează Evul Mediu, în putere imaginativă și un simț al misterului, singura capabilă să satisfacă nevoile popoarelor și națiunilor.

Această religiozitate estetizantă, de natură evident irațională, este însoțită de o viziune asupra ordinii sociale puternic inspirată de principiile ierarhiei și autorității și de primatul preoției, ceea ce îl apropie pe acest scriitor aristocratic de orientările grupului de intelectuali cunoscuți sub numele de „tradiționaliști ”.

Printre aceștia, cel mai semnificativ este **Joseph de Maistre**

(1753-1821), politician și filosof savoyard, supus al regelui Sardiniei, cu un background cultural francez . În toate scrierile sale, de la *Considerații despre istoria Franței* din 1796 la *Eseul despre principiul generativ al constituțiilor politice* din 1815, până la celebra lucrare *Despre Papă* din 1819, a efectuat o critică radicală a revoluției, considerând-o un eveniment teribil, de natură satanică, „care nu seamănă cu nimic din ceea ce s-a văzut în vremurile trecute". Ea a apărut dintr-un secol uituc de Dumnezeu, timp în care omul se considera o ființă.

De Maistre e la demonizzazion e della rivoluzione

independent, dedicat separării inițiativelor și instituțiilor sale de orice referire la Divinitate. Acest tip de ateism practic, „poate mai periculos și culpabil decât cel teoretic", pretindea că întemeiază statul pe un contract stipulat între oameni conform unor principii pur raționale, încredințând celei mai nestăvilite libertăți ceea ce, la fel ca și coexistența umană , necesită în schimb un principiu superior al autorității. Maistre include această judecată asupra Revoluției Franceze, în care reia radical reflecțiile lui Burke (vezi CAPITOLUL 8, PARAGRAFUL 1), într-un context istoric mai larg care implică întreaga lume modernă într-o condamnare implacabilă. În *„Reflecții asupra protestantismului în relația sa cu suveranitatea"* din 1797 , el identifică Reforma protestantă **modernă** ca începutul rebeliunii împotriva autorității tradiției și a primatului sacrului, întruchipat în ierarhia sacerdotală a Bisericii. Această rebeliune este contracarată, prin doctrina examinării libere, prin afirmarea suveranității individuale. Principiul revoluționar al suveranității populare nu ar fi altceva decât rezultatul final al acestui subiectivism nestăvilit care otrăvește omul modern.

Condanna del mondo

Ideea păcatului originar și a corupției străvechi a omului, împreună cu credința că o prezență diabolică distructivă se ascunde în istorie, accentuează tonurile pesimiste ale discursului, destinat, de altfel, să se transforme într-o teologie consolatoare a Providenței . Istoria este, de fapt, călăuzită de Dumnezeu, care, dacă a permis teribila abatere a omului de la adevărurile **eterne , a făcut-o doar pentru a-l conduce înapoi la sine, în perspectiva unei epoci de restabilire a ordinii** și a păcii . Revoluția , expresie a dorinței umane vinovate de autosuficiență, se revelează și ca un instrument al pedepsei divine.

Din aceste premise, care, așa cum s-a spus, fac din - Dumnezeul catolic un fel de „jandarm al vechiului regim", - decurge paradoxala propoziție contrarevoluționară a lui Maistre :

a. revenirea la monarhia absolută, recunoscută ca singura constituție legitimă, cel mai natural guvern pentru om, fondată pe valorile religioase ale **ungerii** tradiției care a recunoscut întotdeauna regii ca fiind cei „marcați de cer";

b. reafirmarea principiului autorității, care este contrastat cu principiul modern al toleranței, până la punctul de a admite chiar și cea mai extremă represiune, ca o condiție sănătoasă pentru a păstra... societatea de amenințările dezintegrării. Maistre justifică chiar și activitatea Inchiziției , care în Spania a prevenit războaiele civile care au însângerat Franța , Anglia, Flandra și Germania în secolele al XVI-lea și al XVII-lea;

c. afirmarea, în final, a primatului papalității asupra întregii lumi, ca instituție supremă voită de Providență pentru realizarea propriilor sale scopuri de unificare a umanității. Perspectiva schițată de Maistre pentru viitorul Europei este aceea că al unui nou Ev Mediu în care teocrația papală își reînnoiește splendorile, subjugând monarhiile federate.

În *„Examinarea filosofiei" de Bacon,* principala sa lucrare de filosofie generală publicată postum, Maistre recunoaște în senzaționalism și empirism eroarea speculativă corespunzătoare a ceea ce în filosofia socială și politică este principiul revoluției . În ambele cazuri, autonomia voinței subiective a omului este privilegiată față de obiectivitatea și originalitatea adevărului, care nu este uman, ci divin. Contrar lui Bacon și Condillac, care susțin originea empirică a ideilor și cuvintelor, Maistre afirmă caracterul înnăscut al ideilor, o condiție a universalității lor, și afirmă că cuvintele umane își au temeiul în Cuvântul divin original. Dacă toate acestea nu apar evidente, și este...



Întoarcerea unui emigrant la Paris, *într-o caricatură a vremii.*

Se părea că Rousseau avea dreptate făcând civilizația umană să descindă dintr-un sălbatic mitic al originilor care trebuia să învețe totul singur, acest lucru se datora păcatului originar care întuneca mintea umană, împiedicând-o să vadă adevărul și făcând necesară supunerea față de autoritatea Bisericii.

Un alt exponent al tradiționalismului reacționar este vicontele **Louis Gabriel Ambroise de Bonald** (1754-1840). Ales reprezentant al nobilimii la Stările Generale din 1789, a demisionat din Adunarea Constituantă în 1790 pentru că nu a respectat constituția civilă a clerului și a emigrat în Germania, unde a publicat în 1796.

Capodopera sa, Teoria *puterii politice și religioase în societatea civilă, a fost publicată* *în 1802.* Întors în Franța după venirea lui Napoleon, a publicat *Legislație primitivă și investigații* filosofice *privind primele obiecte ale cunoașterii morale în 1818.* Numit nobil al Franței după întoarcerea Bourbonilor, a participat la viața politică, la care a renunțat definitiv în 1830, după ce a refuzat să se alăture monarhiei „liberale" a lui Ludovic-Filip.

Într-un discurs foarte asemănător cu cel al lui de Maistre, inspirat de o respingere la fel de radicală a ideilor revoluționare și iluministe și de o apologie a tradiției monarhice și catolice europene , Bonald a dezvoltat o reflecție care i-a adus , chiar și în afara contextului tradiționalismului catolic , o anumită importanță în cultura secolului al XIX-lea. El a fost primul care a vorbit despre o „știință a societății", preluând astfel nașterea sociologiei moderne , într-atât încât Comte însuși (CAP. 17, PAR. 2) i-a recunoscut de bunăvoie influența.

Împotriva individualismului legii naturale din secolul al XVIII-lea, Bonald insistă asupra naturii sociale originare a omului și neagă faptul că se poate vorbi despre el ca despre un individ preexistent unei societăți. Omul se naște și moare în societate, este înrădăcinat în ea și din ea își trage **socialitatea** . P r °P r ' av i ta > a ^ Într-atât încât nimic din ființa **omului** nu ar fi posibil fără el. A fost o gravă eroare a gânditorilor iluminiști să creadă că societatea derivă dintr-un pact între oameni, iar ideea lui Rousseau despre viața sălbatică ca stare naturală a omului este direct responsabilă pentru barbaria, aceea foarte reală, a revoluției și a pretenției sale de a reforma societatea pe baza principiilor rațiunii individuale.

Nu rațiunea individuală stă la baza istoriei umane. Dezvoltându-și propriul „sociologism " în sensul tradiționalismului catolic, Bonaparte plasează la originile istoriei Cuvântul divin , care, în momentul creației , i-a revelat omului **acele adevăruri** metafizice , religioase și morale , acele legi ale gândirii și acțiunii, care l-au făcut o ființă socială. Tradiția, întruchipată în societatea monarhică și catolică, nu este altceva decât perpetuarea, de la o generație la alta, a acelei - revelații divine originare.

Pinel e le origini della psichiatria

0 1 Reînnoirea medicinei și a spitalelor și redefinirea profesiei medicale, care prindea contur în Franța încă din primii ani ai Revoluției și din care școala „ideologilor", și Cabanis în special, era unul dintre semne, au contribuit, de asemenea, la o reconsiderare a figurii bolnavilor mintali. Chiar și la sfârșitul secolului al XVIII-lea, era răspândită credința că bolnavii mintali erau posedați de spirite diabolice și că, în orice caz, starea lor era cumva legată de păcat. Considerați periculoși din punct de vedere social și, prin urmare, merită acțiuni represive din partea statului, aceștia, la fel ca vagabonzii, criminalii, cerșetorii și proscrișii de tot felul, erau forțați să intre în locuri de închisoare, cum ar fi

ospizi, le case di carità, le prigioni, i manicomi, in una promiscuità derivante dai criteri del tutto approssimativi con cui queste diverse categorie di persone venivano distinte l'una dall'altra.

Le condizioni di vita nei manicomi erano spaventevoli: mal nutriti, privi di vestiti, ammassati in locali simili a prigioni, spesso incatenati, gli «ospiti» vivevano alla mercé di osceni e violenti guardiani. Poteva perfino accadere che, in certe occasioni, venissero esposti alla vista del pubblico, qual miserabile spettacolo da baraccone.

I princìpi laici dell'illuminismo e i rivolgimenti sociali e culturali della rivoluzione dovevano concorrere a modificare questa situazione.

Il progressivo venir meno nella coscienza comune del riferimento immediato che la religione faceva della vita



1

1 Philippe Pinel fa liberare gli alienati dalle catene, *in una incisione dintr-o pictură de M. Tony Robert Fleury.*

2 O femeie nebună legată cu lanțuri de o bară de fier, *de G. Arnold.*

umana all'«aldilà», restituisce ad un significato puramente umano la follia, liberandola dall'immagine del demoniaco e ponendo le premesse per accertarla come un'esperienza in cui l'uomo scorge, sia pur deformata, soltanto l'immagine di sé. D'altra parte la rivoluzione, con la sua spinta umanizzatrice e i suoi princìpi di civiltà, doveva agire in direzione del riconoscimento dei malati mentali come tali. Venivano pertanto a porsi le condizioni per la nascita della psichiatria. Chi ne ha il merito è il medico Philippe Pinel (1745-1826), legato all'ambiente filosofico-scientifico degli «ideologi». Passato alla storia erroneamente come il benefattore che per primo nel 1792 avrebbe liberato dalle catene i folli deH'ospizio di Bicetre - il che fu opera di altri, quando egli si era già



trasferito alla Salpetrière, il manicomio di Parigi -, Pinel in realtà è prima di tutto l'autore di uno scritto, il *Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale 0 mania* del 1801-09, nel quale sono formulati per la prima volta i principi che avrebbero fornito alla psichiatria un primo statuto scientifico. Pinel parte dal presupposto, confortato dalla sua esperienza clinica di medico, che sia possibile stabilire col malato di mente un rapporto terapeutico tale da coinvolgerlo nella sua soggettività e da comunicare con luì. L'alienato non è un «assolutamente diverso», irrimediabilmente sepolto nella solitudine della «sragione», totalmente sopraffatto dalla follia, e pertanto destinato ad essere tutt'al più «custodito», come un animale pericoloso. Si tratta viceversa di far giungere al paziente un messaggio di speranza che gli consenta di mobilitare tutte le sue interiori energie in direzione della guarigione. Questo, in poche parole, il «trattamento morale», com'egli lo chiama, proposto da Pinel.
A queste idee terapeutiche il medico francese era condotto anche dalle sue convinzioni antiorganicistiche, precorritrici della psicanalisi e di correnti «antipsichiatriche» della psichiatria contemporanea, che lo portavano ad escludere che la follia fosse semplicemente la conseguenza di lesioni cerebrali. Solo in questo caso essa sarebbe potuta apparire incurabile e tale da favorire la riduzione del malato ad oggetto. E in



effetti, nell'età positivistica successiva fino, si può dire, ad oggi, la psichiatria organicistica avrebbe trionfato, favorendo il prevalere del rapporto custodialistico col malato su quello terapeutico, a sua volta destinato a procedure responsabili di una «reificazione» del paziente. L'innovazione pineliana doveva comunque favorire una trasformazione del manicomio da luogo di detenzione diretto da un «governatore» in luogo terapeutico governato da medici. Sotto la direzione di Pinel, la Salpetrière cambia in effetti aspetto e offre ai ricoverati condizioni di vita più umane, finalizzate alla cura della malattia.
Può essere interessante sapere che le correnti più innovative della psichiatria e di certa cultura contemporanee (si può pensare a Foucault - v. cap. 23**, par. 4) - e alla sua *Storia della follia nell'età classica)* credono di vedere un rischio implicitamente - e non poi tanto - presente nella fondazione pineliana del metodo psichiatrico. Si tratta del fatto che il malato cadrebbe totalmente nelle mani onnipotenti del medico. È questi, infatti, a stabilire unilateralmente, non solo le condizioni e le modalità del rapporto terapeutico, ma anche in che cosa debba consistere la normalità cui il folle deve essere ricondotto, una normalità che riduce la soggettività di quest'ultimo ad esser vittima della violenza del medico. Da posseduto del demonio il malato diverrebbe cosi un posseduto della medicina, da vittima di cui si cancellava la soggettività a vittima cui s'impone una soggettività «normalizzata». Lo stesso manicomio, pur promosso a luogo di cura, continuerebbe a disporsi come lo spazio chiuso destinato a «custodire» un malato irrimediabilmente sottomesso. In effetti la psichiatria di Pinel appare come presa in una contraddizione che ancor oggi è ben lungi dall'esser risolta: da una parte essa vorrebbe rimettere in giuoco la personalità dell'alienato, necessario interlocutore del rapporto terapeutico, dall'altra questo stesso rapporto chiede la resa del malato a discrezione della volontà del terapeuta. È lo stesso Pinel a enunciare le procedure terapeutiche in termini di dura sopraffazione della volontà del paziente da parte del medico, allorché afferma che il «trattamento morale» dei maniaci deve «saper rompere in modo appropriato la loro volontà e domarli, attraverso un apparato di terrore capace di convincerli che essi non sono affatto padroni di seguire la loro focosà volontà, e che non possono altro fare di meglio che sottomettersi».

LAMENNAIS

5 ; .... :..... ....
....

Gândirea catolică franceză din epoca Restaurației, însă, nu se limitează la tradiționalismul reacționar al lui de Maistre și de Bonald. Din interiorul acesteia, printr-un fel de dialectică internă, avea să se dezvolte o mișcare catolică liberală, al cărei principal exponent a fost Hugues **Félicité Robert de La Mennais** (1782-1854) , care, devenit democrat, avea să ia numele de **Lamennais.**

Cariera acestui scriitor, hirotonit preot în 1816, este de obicei împărțită în mai multe perioade distincte. După o fază inițială de ultramontanism reacționar intransigent, documentată de Eseul despre indiferența în *probleme religioase ,* publicat între 1817 și 1824, Lamennais a început să publice un ziar , *L'Avvenire, în 1830* și s-a convertit la un catolicism liberal, care ulterior avea să se radicalizeze.

Le tre tappe del suo itinerario

într-o orientare heterodoxă, umanitară și social-democrată , după cum o demonstrează o lucrare de mare succes din 1834, *Cuvintele unui credincios.* Acest - eveniment avea să-l determine pe Lamennais să nege natura supranaturală a creștinismului și să-l reducă la o perspectivă pur lumească a emancipării umanității.

Mai mult, unele elemente de continuitate însoțesc întreaga parabolă a acestui drum chinuit și în continuă evoluție , făcând ca rupturile să fie mult mai puțin radicale decât par la prima vedere. Sunt recognoscibile:

a. în vibranta inspirație religioasă care a susținut întotdeauna gândirea lui Lamennais, atât în faza reacționară, cât și în cea a convertirii sale la principiile liberale și democratice, și l-a convins de idealul creștin-medieval al „unei singure sferturi” în care întreaga umanitate este chemată să se adune;

b. în respingerea rațiunii individuale ca fundament al certitudinilor de care indivizii și popoarele au nevoie. Împotriva lui Descartes, inițiatorul subiectivismului raționalist modern, Lamennais preia de la de Bonald ideea unei revelații divine originale

care s-ar exprima, chiar înainte de a fi exprimate în scripturile sacre și în învățăturile Bisericii, în convingerile „bunului simț” - tocmai în sensul vichian al expresiei - și în adevărurile

rități în jurul cărora se adună „consensul universal al popoarelor” . Această teorie a omenirii ca păstrătoare a adevărurilor revelate inițial de Dumnezeu, enunțată încă din *Eseul despre indiferență,* conține premisele întregii călătorii a lui Lamennais, inclusiv detașarea sa de ortodoxia catolică.

Rifiuto della ragione individuale

Încă din perioada reacționară, el nu a fost confundat cu pozițiile lui de Maistre și de Bonald. Deși împărtășea aversiunea lor față de principiile iluministe și revoluționare și afirmarea lor a primatului tradiției catolice, ideea monarhiei ca fundament necesar al ordinii creștine a societății nu este organică tradiționalismului său. Într-adevăr, în centrul luptei sale de catolic intransigent sub monarhia bourbonică a lui Ludovic al XVIII-lea și Carol al X-lea s-a aflat tema ultramontanistă dominantă, care l-a determinat să se ciocnească cu tendințele galicane ale regilor și episcopilor francezi. Ultramontanismul său excludea orice interferență a puterii seculare a statului în viața Bisericii, al cărei scop era să afirme superioritate și libertate absolută asupra puterii regilor.

Astfel, Lamennais ajunge să conteste alianța dintre tron și altar, principiul fundamental al Restaurației, care susține gândirea *lui* de Maistre și de Bonald. La el, exigențele religioase îi dictează poziția politică, iar ultramontanismul însuși îl conduce, paradoxal, spre catolicism liberal. Dacă este adevărat că angajamentul lui de. ¡¡¡^gig [100] *L'avvenire* este pentru afirmarea libertății de conștiință, pentru toleranța civilă a ideilor, pentru libertatea presei și de asociere și, pe scurt, intră în conflict cu programele liberalismului politic, acesta este instrumental pentru nevoia religioasă primară de a afirma libertatea Bisericii, independența acesteia față de interesele politice ale statului.

Mai mult, Lamennais este convins că

„cauza adevăratului liberalism nu numai că nu poate fi separată de cea a catolicilor, dar tot ceea ce își doresc liberalii sinceri nu a fost niciodată, nu poate fi niciodată pe deplin realizat decât prin catolicism”.

Nu este aceasta religia libertății? De aici și nevoia separării statului de biserică și respingerea atât a jurisdicționalismului galic, cât și a politicii concordatelor.

Dar acest lucru a dus și la conflictul cu Biserica Romano-Catolică . Papa Grigore al XVI-lea, căruia i se adresase ultramontanistul Lamen nais, a condamnat ideile din *L'Avvenire,* confirmând în enciclica *Mirari vos* din 1832 principiul alianței dintre tron și altar și al legitimității monarhice.

Lamennais nu are nicio îndoială: între Biserică și umanitate, între „creștinismul papalității” și „creștinismul rasei umane”, acesta din urmă, fondat pe „ bunul simț” al popoarelor și pe revelația originală a lui Dumnezeu, trebuie ales în detrimentul primului, care a eșuat în misiunea sa de libertate.

Cuvintele unui credincios, condamnate în enciclica Singulari *nos,* care „de dimensiuni mici, la fel de mici ca

„imensă perversitate”, reprezintă convertirea definitivă a lui Lamennais, confirmată în *Sclavia modernă* din 1839 și în *Trecutul și viitorul poporului* din 1841, la o formă de creștinism: popular democrat și social **democrat , care îl va conduce,** după ani de opoziție față de regimul orleanist, la aderarea la revoluția pariziană din 1848 și la încheierea vieții sale , neîmpăcat cu Biserica, în opoziție fermă față de puterea lui Napoleon al III-lea.

Confirmând firul continuității despre care am vorbit mai sus, trebuie să spunem că aderarea lui Lamennais la social-democrație este inspirată și de un misticism religios arzător. Fostul abate reînvie vechile doctrine ale egalitarismului creștin care îi înflăcăraseră pe ereticii Evului Mediu, când clasele sociale încercaseră să derive din misticismul egalității **oamenilor** în fața lui Dumnezeu egalitatea lor **religioasă** și în dimensiunea economică și socială. Lamennais, „capelanul democrației ” , cum îl numesc liberalii, depășește, de fapt, revendicarea sufragiului universal și a revocabilității funcțiilor și susține, în ciuda respingerii teoriilor socialiste, necesitatea, o adevărată datorie religioasă, de a realiza justiția socială. Aceeași revoluție, în care Lamennais, la începutul călătoriei sale, văzuse, în armonie cu gândirea catolică a vremii , întruchiparea supremă a răului, se dezvăluie acum ochilor săi ca o manifestare a exigențelor revoluționare ale creștinismului.

În aceleași decenii, în Franța s-a dezvoltat o dezbatere politică aprinsă, la care au participat scriitori cu orientare seculară , inspirați de idei liberale , care au ocupat un loc foarte important în istoria liberalismului european al secolului al XIX-lea. Printre aceștia, Henri Benjamin Constant (1767-1830), prieten al Doamnei de Staël, ostilă regimului Bourbon restaurat și susținător al lui Ludovic-Filip; François Pierre Guizot (1787-1874), istoric și om politic, ministru îndelungat al lui Ludovic-Filip și teoretician al politicii «juste mi lieu»; Adolphe Thiers (1797-1877), istoric al Revoluției Franceze, totodată ministru al lui Ludovic-Filip; și, în final, Charles Alexis de Tocqueville (1805-1859), autor al unor studii istorice celebre, precum *Democrația în America din* 1836 și *Vechiul Regim și Revoluția Franceză* din 1856.

În general, acești scriitori și politicieni – cu excepția lui Tocqueville, care, cel mai avansat dintre toți, a teoretizat - inevitabilitatea apariției democrației și necesitatea, dacă e să o faci, de a o reconcilia cu respectul pentru libertățile individuale – s-au plasat în perspectiva unui liberalism moderat, străin atât de excesele revoluției, cât și de miopia reacționarilor închiși oricărei idei de progres. Semnificativă, de exemplu, este distincția, subliniată de Constant, între constituția din 1791, care contura o monarhie - reconciliată cu interesele politice și sociale ale burgheziei proprietare, și cea din 1793, responsabilă de legitimarea extremismului egalitar al democrației iacobine și sans-culotte.

Cei din acest grup de scriitori care ar fi avut norocul să trăiască cel mai mult de-a lungul istoriei secolului, până la punctul de a fi martori la radicalizarea democrato-socialistă a Comunei din Paris din 1871, ar fi urmat, precum Thiers, de exemplu, căile unei involuții explicit conservatoare și reacționare.

6... . ... ■ . . ..- ... .- ...... -

Socialismul utopic: între realitate și vis

S Ar putea părea surprinzător la prima vedere să realizăm că, de la începutul secolului, patria ideilor socialiste a fost Franța – și nu, de exemplu, Anglia contemporană. Confruntați cu țara primei revoluții industriale, unde primele orașe industriale fumegânde abundă de o armată deja numeroasă de muncitori

În anii Restaurației, Franța se prezintă încă ca o țară predominant agricolă, **unde** procesele de industrializare sunt încă **foarte** timide, burghezia este încă legată de vechile metode de fabricație și producție artizanală , iar nobilimea antică, în ciuda răspândirii proprietății funciare burgheze și chiar a micii proprietăți țărănești, are încă, în ciuda revoluției , o prezență nu nesemnificativă în mediul rural.

Totuși, în această Franță s-a dezvoltat prima literatură socialistă a lui Saint-Simon și Fourier și tot în Franța s-a dezvoltat mai târziu, în perioada orleanistă, odată cu răspândirea numeroaselor organizații muncitorești , care au depășit orizontul pur mutualist pentru a-și asuma obiectivele unei lupte cu adevărat politice, a continuat să se dezvolte o bogată elaborare teoretică, rod al operei lui Proudhon (vezi CAP. 16, PAR. 7), a altor exponenți ai gândirii socialiste precum Louis Blanc (1811-1882) și ai comuniștilor Etienne Cabet (1788-1856) și Louis Auguste Blanqui (1805-1881).

Cert este că, în Franța, revoluția din 1789 și evoluțiile iacobine și plebee ulterioare au pus sub semnul întrebării structurile economice, sociale și politice ale țării, creând condițiile, odată cu afirmarea ideilor egalitare și primele intervenții ale statului în probleme economice și sociale, pentru o critică a ordinii societății bazate pe proprietate. Este semnificativ faptul că, după căderea lui Robespierre și

restaurația burgheză din 1794-95, istoria populară a revoluției a culminat cu programele babuvismului, mișcarea promovată de François Noël Babeuf (1760-1796), cu obiectivul revoluționar de abolire a proprietății private burgheze, în vederea instaurării unei societăți comuniste.

În ciuda înfrângerii finale a mișcării democratice , a fost imposibil ca dezbaterea, care transformase Parisul într-un laborator clocotitor de idei și programe pentru cele mai diverse reînnoiri politice și sociale, adesea caracterizate de mari impulsuri utopice, să se piardă. Acest lucru este confirmat de apariția, în primii ani ai secolului, a așa-numitului socialism utopic al lui Saint-Simon și Fourier.

Expresia „socialism utopic", folosită pentru prima dată în 1839 de economistul liberal Jérôme -Adolphe Blanqui pentru a indica sistemele lui Saint- Simon, Fourier și englezul Owen, avea să fie consacrată definitiv de Marx și Engels în *Manifestul* din 1848. Prin aceasta, se dorea evidențierea faptului că acești scriitori, în ciuda faptului că porneau de la o analiză adesea atentă și pătrunzătoare a societății timpului lor, din care au putut scoate în evidență contradicții și distorsiuni, au plătit prețul incapacității de a se referi la o clasă muncitoare suficient de matură și conștientă de sine. Prin urmare, propunerile lor pentru o nouă organizare socială, deși nu uneori lipsite de intuiții pionieristice, s-au dovedit a fi rodul unor viziuni solitare și abstracte, incapabile ca... trebuie să găsească confirmare și, în orice caz, confirmare în „ cerințele a ? c ! alisim exprimate de o forță socială egoistă". Utopia acestor precursori constă în intelectualitatea programelor prin care urmăresc, așa cum au scris Marx și Engels, „să îmbunătățească situația tuturor membrilor societății, chiar și a celor mai înstăriți", „apelând continuu la societate în ansamblu, fără distincție, într-adevăr, cu preferință pentru clasa conducătoare". Amăgiți că raționalitatea sistemului propus, despre care încearcă poate mici experimente sortite eșecului, este în sine de așa natură încât să obțină un consensus general, inclusiv al claselor conducătoare.

7.... ... .

Saint-Simon (1760-1825): de la „lumea cu susul în jos" la o societate bazată pe muncă



iar gândirea lui **Claude Henri de Rouvroy, conte de Saint-Simon,** poate fi definită ca socialistă, aceasta doar în sensul că prevede o planificare economică rigidă a societății și, prin urmare, respingerea libertăților economice revendicate.

dictată de gândirea burgheză. Dimpotrivă, obiectivele cele mai calificative ale programului ulterior A Socialism Pro § ramma lipsesc · socialist, în primul rând cel al „sui°gmieris" față de socializarea mijloacelor de producție, și nu există nicio urmă a principiului luptei de clasă și a ideii unei sarcini politice care să fie recunoscută unei clase muncitoare angajate să acționeze pentru ea însăși, în deplină autonomie.

Saint-Simon a lucrat într-o perioadă, între epoca napoleoniană și mai ales epoca Restaurației, când conflictul nerezolvat dintre burghezie și aristocrație se afla încă în centrul vieții sociale și politice . Conflictul naștent dintre burghezie și clasa muncitoare părea secundar și, în esență, reabsorbabil într-o alianță în care clasa muncitoare nu putea fi decât într-o poziție subordonată. Trebuie adăugat că Saint-Simon, în ciuda faptului că provenea dintr-o cultură iluministă, era deschis influenței - romantismului, de la care a împrumutat o concepție organicistă despre societate, străină ideii de luptă de clasă ca dinamică esențială a realității sociale.

Saint-Simon provenea dintr-o familie de nobilime străveche, de la care a moștenit convingerea că era destinat faptelor mărețe. Încă din adolescență, insistase ca servitorul însărcinat să-l trezească să-i repete în fiecare dimineață: „Trecă-te, conte; trebuie să realizezi lucruri mărețe". Familiarizarea cu cultura Iluminismului avea să-i favorizeze și emanciparea de mediul său de clasă, care a început când a luptat în forța expediționară franceză pentru independența americană și s-a împlinit definitiv odată cu revoluția din 1789, la ale cărei evenimente a participat, deși marginal. În 1790, în prezența țăranilor săi, a renunțat la titlul său nobiliar . După ce a fost închis în timpul Terorii sub acuzația de activitate speculativă - întreprinsese într-adevăr tranzacții la scară largă prin cumpărarea și vânzarea de proprietăți bisericești, aparent în scopuri filantropice - s-a dedicat studiilor și, începând din epoca napoleoniană, în mijlocul unor dificultăți economice constante care l-au obligat la cele mai umile slujbe, și-a dedicat viața în întregime realizării planurilor sale de reformă socială. A scris, a adunat discipoli, printre care timp de mai mulți ani s-a numărat și Comte, a început să publice reviste și a abordat - diverși suverani, de la Napoleon la Ludovic al XVIII-lea, pentru a-i interesa de planurile sale, mereu convins de chemarea sa de a promova binele umanității într-o epocă pe care o percepea ca o tranziție către o lume nouă.

Adept al lui d'Alembert, care îi fusese tutore , și al lui Condorcet, el credea în valoarea emancipatoare

a spiritului științific și în natura progresistă a istoriei. Încă din primele sale scrieri, de la *Scrisorile unui locuitor din Geneva către contemporanii săi* din 1802 la *Introducerea la lucrările științifice ale secolului al XIX-lea* din 1807-1808, până la *Proiectul unei noi enciclopedii din* 1810 , el era convins de necesitatea de a instaura reînnoirea societății printr-o vastă reorganizare a cunoașterii umane pe baze științifice, care să continue și să depășească opera enciclopediștilor din secolul al XVIII-lea. Era vorba de unificarea muncii până atunci separate a artiștilor, a specialiștilor în științe naturale și a cercetătorilor moralității și societății, pentru a stabili o „știință a umanității" capabilă să servească drept organ de conducere al unei noi societăți umane.

O nouă filozofie a istoriei redesenează orizontul acestui proiect saint-simonian. Ea ne învață că „epocile organice", în care cultura și societatea se adună armonios în jurul unui principiu unificator care transformă oamenii și valorile , sunt succedate de „epoci critice " organice , caracterizate prin tendințe individualiste care dezintegrează vechea ordine, dar care au funcția importantă de a pregăti o nouă sinteză culturală și socială, pe scurt , o nouă epocă organică , în care inovațiile care s-au maturizat între timp sunt exprimate într-o nouă ordine și noi valori.

Evul Mediu, despre care Saint-Simon oferă o evaluare sensibilă la influența romantismului și a tradiționalismului catolic în sine, a reprezentat o eră organică în istoria omenirii, în care Biserica a putut funcționa ca o mare instituție în epoca socială și educațională modernă , garant al unității creștine a Occidentului. Epoca care a început cu Luther și Descartes și a culminat cu Iluminismul din secolul al XVIII-lea și Revoluția Franceză a promovat dezvoltarea unei mentalități critice și individualiste , afirmarea culturii științifice, măturând valorile sacerdotale și cultura teologică a trecutului ca superstiții ireconciliabile cu progresul . Această operă necesară de distrugere, care din punct de vedere social a însemnat respingerea vechii lumi aristocratico-feudale, este acum pe cale să fie urmată de o nouă eră organică, fără de care omenirea ar fi victima dezintegrării produse de o nouă și de nedescris dominație a ideilor abstracte, tipică raționalismului critic al Iluminismului, care și-a găsit expresia dramatică în tulburările revoluției .

De la scrieri precum *Industria, sau conflicte politice, morale și filozofice în interesul celor dedicați muncii utile și independente* din 1816-1818 și *Sistemul industrial* din 1820-1822, până la *Catehismul industriașilor* din 1823-1824, Saint-Simon identifică clar forța socială căreia ar trebui să-i încredințeze, în colaborare cu munca oamenilor de știință, reînnoirea societății.

Aceștia sunt cei pe care îi numește „industrialiști" pentru a-i distinge de „leneși". Aceștia din urmă sunt nobilii, funcționarii statului, beneficiarii de rentă funciară, preoții și soldații, pe scurt, toți paraziții care trăiesc din munca altora și care, până astăzi, demonstrând că lumea actuală este o „lume cu susul în jos", au dominat societatea: „bondari" neproductivi cărora Saint-Simon le contrastează pe „albinele" producătoare de miere, mai exact „industrialiștii ". Aceștia sunt toți cei care

> „Ei muncesc pentru a produce și a pune la dispoziția tuturor membrilor societății toate mijloacele materiale necesare pentru a le satisface nevoile sau gusturile fizice și formează trei mari clase pe care le numim cultivatori, fabricanți și negustori".

Această „clasă industrială" îi include atât pe angajatori, cât și pe muncitori, uniți prin faptul că sunt producători de bogăție, toți interesați să înlocuiască „leneșul" în conducerea societății.

Într-o celebră broșură publicată în 1819 în revista *L'organiser* și intitulată mai târziu *La parabole,* Saint-Simon presupune că Franța renunță brusc la cei mai buni oameni de știință, artiști , oameni de litere, ingineri, medici, farmaciști, bancheri , negustori , fermieri , muncitori din diferite categorii. C/3

> «Națiunea ar deveni un trup fără suflet... ar cădea imediat într-o stare de inferioritate în raport cu națiunile cu care este astăzi rivală... Ar fi nevoie... de cel puțin o generație întreagă pentru a repara această nenorocire». CO

Saint-Simon presupune apoi că Franța îi păstrează pe toți acești oameni, dar îi pierde în aceeași zi pe fratele regelui, pe Monseniorul Ducele de Orleans, pe Monseniorul Ducele de Bourbon, pe Doamna Ducesă de Berry și așa mai departe, și îi pierde pe miniștri și consilieri de stat, mareșalii, cardinalii, episcopii, prefecții și subprefecții și chiar pe cei zece mii de nobili proprietari de pământuri dintre cei mai bogați:

> Acest eveniment i-ar tulbura cu siguranță pe francezi , pentru că sunt buni... dar pierderea acestor treizeci de mii de oameni, considerați cei mai importanți din stat, le-ar provoca o durere pur sentimentală, întrucât nu ar rezulta nicio pagubă pentru stat. În primul rând, pentru că ar fi foarte ușor să se ocupe posturile vacante: există un număr mare de francezi capabili să exercite funcțiile de frate al regelui, precum și de monsenior; mulți sunt capabili să ocupe posturile de prinț la fel de demn ca Monseniorul Ducele de Berry...; multe franțuzoaice ar fi prințese la fel de demne ca Doamna Ducesa de Angoulème... armata are un număr mare de soldați care sunt la fel de demni ca actualii mareșali . Câți funcționari sunt miniștrii noștri de stat!... Câți preoți sunt la fel de demni ca cardinalii și arhiepiscopii ...! Cât despre cei zece mii de proprietari de pământuri care trăiesc ca nobilii, moștenitorii lor nu vor avea nevoie de nicio instruire pentru a se descurca la fel de bine ca ei cu onorurile saloanelor lor.

Dacă se ia în considerare faptul că conducerea societății este în mâinile acestor oameni și că „industrialiștii" ocupă cea mai joasă poziție în organizarea socială,

OC atunci devine clar ce înseamnă să vorbești despre o lume întoarsă cu susul în jos, o lume în care conducătorii, " im ° aìla «Hoți publici » care cu salariile și pensiile lor O cu susul în jos» «îi strâng pe toți cetățenii», sunt la conducere.

u ~ sti - ei, «marii vinovați»! -, pentru a-i pedepsi vinovăția infractorilor mărunți.

Saint- Simon nu își propune să îndrepte lumea prin violență, ci mai degrabă prin mijloacele pașnice ale discuției și persuasiunii . Întrucât reprezintă peste douăzeci și patru până la douăzeci și cincimi din populație, posedând „forța particulară ” a „dianei”, superioare în inteligență, „industrializarea " "d" are toate mijloacele necesare pentru a comanda pașnic guvernele de la cei guvernați: este suficient să se unească. Cei „cei mai importanți” dintre ei, liderii industriali și în special bancherii, își vor asuma gestionarea bunurilor publice, vor elabora legile, vor planifica producția economică, ajutați de oameni de știință și artiști, care vor deține - puterea „spirituală”.

În acest fel, „administrarea lucrurilor va înlocui guvernarea oamenilor”, iar politica se va transforma într-o „știință a producției”, în slujba utilității sociale. Cu această modalitate tehnocratică de a înțelege exercitarea puterii, bazată pe ...
previziune și competență științifică,

Mișcarea Samt-Simon consideră că ar trebui demarate „lucruri” noi, iar mișcarea organică, care vrea să depășească nu doar vechea ordine aristocratic-feudală de origine medievală, ci și guvernarea inaugurată de revoluția iluministă, cea a politicienilor, avocaților și juriștilor burghezi, care pretind , expresie tipică a unei epoci critice, să conducă societatea pe baza unor idei abstracte și metafizice.

În ultimii ani ai vieții sale, Saint-Simon, deși rămânea convins de solidaritatea care ar lega atât proletariatul, cât și stăpânii săi de aceeași perspectivă, a devenit mai conștient de necesitatea... de a îndrepta „administrarea lucrurilor” către emanciparea „ clasei celei mai numeroase și mai private ” și, fără a merge până la a pune în discuție proprietatea privată, a susținut că aceasta trebuie supusă planificării economice, în vederea utilității publice și a unei „societăți fraterne”.

Având în vedere acest lucru, el redescoperă importanța religiei. În *lucrarea „Noul creștinism”* din 1825, anul morții sale, el susține că, pentru construirea noii societăți, spiritul științific trebuie completat de spiritul religios, a cărui substanță constă în principiul fraternității și esența iubirii dintre oameni. Creștinismul, eliberat de dominația dogmelor și a cultului sacerdotal, trebuie readus la spiritul său originar, care îl face, în esență, o morală socială simplă, deși sublimă.

Moștenirea lui Saint-Simon nu este lipsită de ambiguități: pe de o parte, exaltarea sa naivă a industrialismului ca o condiție în sine potrivită pentru rezolvarea problemelor sociale l-a transformat într-un punct de referință pentru entuziasmele tehnocratice vechi și noi; pe de altă parte, numele său este sculptat pe un obelisc din Moscova, printre precursorii socialismului modern . Propriii săi discipoli, înconjurați de care a murit precum un Socrate renăscut, s-au despărțit după moartea sa: unii au ajuns să preia roluri de conducere în industria capitalistă emergentă, alții transformând școala saint-simoniană într-o adevărată biserică cu propria ierarhie și rituri, iar alții dezvoltându- i gândirea într-o direcție cu adevărat socialistă, destinată să exercite o influență profundă asupra cercurilor muncitorești și asupra socialismului francez în ansamblu.

8 Fourier (1772-1837): Visul imposibilului



Socialismul utopic al lui **Charles Fourier** este foarte - departe de cel al lui Saint-Simon. În timp ce acesta din urmă are încredere în procesele de industrializare , convins că dezvoltarea cantitativă a producției înseamnă în sine începutul
si di condizioni favorevoli alla diffusione del benesse-

Rege social, Fourier vede în societatea modernă originea mizeriei și a sclaviei industriale, care brutalizează majoritatea oamenilor .

> „Industrialismul”, scrie el, „este cea mai recentă dintre himerele noastre științifice; este mania producției confuze ... fără nicio garanție pentru producător sau salariat de a participa la creșterea bogăției. Astfel, vedem că regiunile industriale în sine sunt la fel de populate, dacă nu chiar mai mult, de cerșetori decât zonele străine acestui tip de progres.”

Analiza sa critică a „civilizației”, așa cum numește el epoca istorică actuală, este nemiloasă. Anarhia producției rezultată din domnia liberei concurențe, distribuția nedreaptă a bogăției produse, prin care sărăcia apare chiar din abundență, și crizele recurente periodice ale supraproducției sunt doar aspectele cele mai evidente ale iraționalității organizării sociale existente. Comerțul, cu rețeaua sa de intermediari neproductivi, adevărați „vulturi” și „lipitori ”, exprimă elocvent dezordinea fundamentală a societății industriale.

Fourier, care, paradoxal, a fost forțat mulți ani din viață să lucreze în comerț ca agent ambulant, povestește episoade care l-au luminat asupra „nenaturalității" acelei „ lumi cu susul în jos" care este „civilizația": când în 1798 a văzut într-un restaurant parizian pe cineva plătind paisprezece sous pentru un măr, ceea ce în Normandia era suficient pentru a cumpăra o sută de la producător; sau când la Marsilia, în 1799, a fost martor la distrugerea pe mare a unei încărcături de orez pentru a obține o creștere a prețului acesteia pe piață.

Distorsiunile economice și sociale ale civilizației sunt însoțite de distorsiuni de natură spirituală: munca este o dovadă în acest sens, care nu numai că nu garantează muncă pentru toată lumea, dar este de așa natură încât induce, datorită repetitivității și rigidității sale, o dezvoltare paralizată și parțială a facultăților muncitorului, și aceasta în prezența unei morale dominante care propune munca ca o datorie ce necesită sacrificiul instinctelor și pasiunilor. Fourier scrie:

> „Iubiți munca", ne spune morala: este un sfat ironic și ridicol. Dați de lucru celor care o cer și știți cum să o faceți plăcută: munca este urâtă în civilizație din cauza insuficienței salariilor, a temerii că se va epuiza, a nedreptății șefilor, a monotoniei atelierelor, a duratei lungi și a uniformității sarcinilor.

Anticipând reflecțiile lui Freud asupra naturii inevitabil represive a exigențelor civilizației , dar în același timp preluând tema rousseauiană a discuției despre „ civilizație " ca o „ îndreptare " a realității sociale , Fourier propune o „restrângere" a realității sociale care îl restabilește pe om însuși, împăcându-l cu nevoia irepresibilă și neamânabilă de fericire.

În anii „convertirii" sale, între sfârșitul secolului și începutul secolului al XIX-lea, el a aplicat „îndoiala absolută", pe care Descartes nu a putut să o folosească decât parțial și eronat, „civilizației ", punând sub semnul întrebării necesitatea și permanența acesteia în viitor. Nu este vorba de a ne întreba, așa cum au făcut filosofii în zadar timp de secole, ce anume...

Perientismul este cea mai bună formă de guvernare, întrucât soluția la problemă nu poate fi găsită în politică, care este ea însăși complice la realitatea socială ce trebuie schimbată. Societatea poate fi transformată doar prin implementarea unor experimente sociale care, prin însăși puterea lor de persuasiune, pot deveni treptat larg răspândite, înlocuind în cele din urmă sistemul existent.

Fourier își încadrează experimentalismul social într-o viziune a naturii umane și, mai general , a universului, capabilă să identifice corespondențele dintre mișcările acesteia din urmă și impulsurile **„celei de-a patra** naturi " . În capitolul său , „ Teoria celor patru mișcări *și a destinelor generale", într-o declarație și* un anunț *al descoperirii sale* din 1808, el arată că, așa cum stelele se mișcă ascultând de o lege a atracției, voită de Dumnezeu și descoperită de Newton, care guvernează și lumea plantelor și animalelor, tot așa și lumea socială este dominată de o a patra mișcare de atracție reciprocă între oameni, cea a „pasiunilor naturale", instincte cu care Dumnezeu însuși a înzestrat natura umană. Din impedimentul lor, cauzat de represiunea socială și de moralitatea sacrificiului și a datoriei, apar acele „ambuteiaje" care constituie pasiuni în sensul actual al cuvântului, adevărate forme de depravare a naturii inițial bune a omului.

Spre deosebire de Saint-Simon, care era interesat exclusiv de bunăstarea socială a oamenilor, Fourier a plasat în centrul concepției sale utopice tema fericirii și a eliberării materiale și morale a individului , nu doar de structurile opresive ale industriei și comerțului, ci și de instituții precum căsătoria, familia și școala care subminează spontaneitatea și libertatea . Tocmai inspirația libertariană a scrierilor sale explică renașterea interesului pentru opera sa, care a avut loc în jurul anilor 1970, epoca protestelor globale și a mișcărilor de tineret .

În scrieri ulterioare, precum *Tratatul despre asociația domestică și agricolă* din 1822, *Noua lume industrială și corporativă* din 1829 și *Industria falsă, fragmentată, respingătoare, mincinoasă și antidotul care asigură un produs cvadruplă sau industrie naturală , combinată, atractivă și veridică* din 1835-1836, Fourier își prezintă proiectul în detaliu și meticulos - și nu fără fugări bizare, uneori delirante.

Acestea sunt comunități mici, „Falasteriile", de aproximativ șaisprezece sute de oameni care locuiesc în clădiri comune , împart mesele împreună și cresc copii împreună. Legătura care îi unește pe membrii comunității este solidă și fraternă, fondată așa cum este pe jocul interacțiunii atracțiilor naturale libere, reciproce, care împacă ordinea societală cu bucuria existenței. [11] (Falasteriile, eriw) Activitatea productivă fundamentală, în jurul căreia este organizată o industrie artizanală subsidiară, este, conform orientărilor fiziocratice influențate de Fourier , agricultura. Prin urmare, Falansteriul trebuie să fie departe de „civilizație", în mediul rural deschis.

Organizarea muncii și a proprietății este interesantă. Munca, eliberată de blestemul biblic, este împăcată cu plăcerea, este aleasă zilnic de fiecare și frecvent variată, astfel încât să prevină plictiseala repetitivității și jocul de rol al sarcinilor . Printre pasiunile naturale, există una - Fourier o numește amuzant „fluturele" - care exprimă o „nevoie de varietate periodică" irepresibilă. În fiecare zi, pe baza diferitelor „atracții pasionale", se vor forma diferite grupuri de muncă, destinate să fie reînnoite la fiecare două ore.

LUI două ore. Chiar și sarcinile neplăcute pot fi împăcate cu plăcerea și interesul liber. „Hoarde" de copii vor fi însărcinate, de exemplu, cu îndepărtarea gunoiului, valorificând înclinația naturală a copiilor de a se aduna în turmă și plăcerea pe care o

L-JL. obțin , așa cum avea să confirme Freud mult mai târziu, murdărindu-se.

În ceea ce privește proprietatea, Fourier este departe de a o respinge, așa cum nu respinge inegalitățile economice și sociale, chiar dacă ambele au un semn foarte diferit de cel propriu în societatea civilizată. În timp ce în aceasta din urmă dreptul la proprietate este nelimitat și în întregime în slujba intereselor individuale · în societatea „armonică" - așa cum Fourier numește și societatea Falansterilor - proprietatea este împărțită , în sensul că capitalul plătit de indivizi aparține Falangei · iar fiecare dintre membrii acesteia **deține individual** acțiuni de o valoare egală cu capitalul investit. Din totalul avuției produse, 5/12 sunt destinate recompensării muncii, 4/12 merg la profiturile din capitalul investit , 3/12 la abilități și competențe individuale superioare . Există, așadar, în Falanster o ierarhie a condițiilor sociale, există săraci și bogați, dar odată cu munca și un prag decent de condiții materiale pentru toți, este garantată și posibilitatea ca săracii să acceseze avuția prin participarea la capitalul social. Căreia, însă, este necesar să i se pună o limită. insurmonabilă pentru toți: de fapt, se prevede o scădere a ratei profitului la capitalul investit atunci când acesta atinge o anumită valoare.

sale asupra temelor iubirii sexuale și ale relației dintre bărbați și femei sunt deosebit de relevante și actuale , **demonstrând** cum acest vizionar - definit **drept** „F. Ariosto al utopiștilor" - a putut fi un mare precursor al noilor valori și, mai ales, cum era conștient de nevoia ca oricine dorește o reînnoire radicală și nu efemeră a societății să pună sub semnul întrebării și relațiile referitoare la intimitatea vieții individuale a bărbaților .

Nu numai că toți copiii din noua societate sunt chemați la educație cu șanse egale pentru toți, respectându-le diferitele aptitudini și în lumina principiilor educaționale care, departe de a reprima instinctele, le exaltă spontaneitatea și integritatea, dar educația trebuie să continue mult dincolo de copilărie, pe tot parcursul vieții.

În ceea ce privește relația dintre bărbați și femei, Fourier susține egalitatea sexelor și drepturile femeilor, convins fiind că

> „progresul social și schimbările menstruale apar ca urmare a progresului femeilor către libertate, iar declinul social apare ca urmare a scăderii libertății femeilor".

El critică formele civilizate ale familiei, argumentând că, pe lângă faptul că sancționează represiunea femeilor prin închiderea lor în cămin, acestea sărăcesc dragostea, o jignesc cu înșelăciunea adulterului și îi reprimă fundamentul sexual. Perversiunile și violența sexuală în sine sunt rodul unei societăți sexofobe, responsabilă de - „blocarea" pasiunii amoroase · Confirmându-și vocația libertară, Fourier propune libertatea sexuală, convins că pasiunea amoroasă, inițial sănătoasă și inocentă, necesită, pentru a fi realizată cu bucurie, o exprimare multiplă a potențialului său. Nici măcar discipolii săi nu au avut curajul să publice, după moartea sa, scrierea îndrăzneață și ireverențioasă în care Fourier își susținea ideile despre dragoste și căsătorie. *Noua lume a iubirii* avea să fie publicată, în mod semnificativ , în 1967.

Fourier nu a lăsat în urmă o școală atât de numeroasă și activă precum cea a lui Saint-Simonian. Discipolii săi, care aveau să se înmulțească, în conflict ireconciliabil cu saint-simonienii, mai ales după 1830, au întreprins numeroase încercări de a realiza utopia maestrului , toate sortite eșecului. Fourier însuși și- a petrecut ultimii zece ani din viață așteptând în zadar un finanțator dispus să sprijine implementarea proiectelor sale. A plasat anunțuri în ziare și s-a întors acasă în fiecare zi prompt la prânz, sperând să primească vizitatorul dorit. În zadar.

Pentru că au fost printre primii care au abordat problema unificării cunoașterii științifice , din ce în ce mai divizată în specificitățile diferitelor sectoare de cercetare, pentru insistența cu care au subliniat relațiile foarte strânse dintre „fizic" și „moral", fiziologie și „ideologie", în vederea stabilirii unui studiu științific al omului în toate manifestările sale diverse, „ideologii" reprezintă un tip de cultură care păstrează și astăzi, în epoca marii dezvoltări a științelor umane, un interes istoric semnificativ. Oricine dorește să studieze acești reprezentanți ai Iluminismului francez târziu, studiați în contextul istorico-cultural al vremii, poate consulta eseurile pe care S. Moravia le-a dedicat: *Apusul Iluminismului. Filosofie și politică în societatea franceză (1780-1810),* Laterza, Bari 1968; *Gândirea ideologilor: Știință și filosofie în Franța (1780-1815),* La Nuova Italia, Florența 1974.

Maine de Biran reprezintă ieșirea spiritualistă din sfera „ideologiei". Este un gânditor destinat să influențeze dezvoltarea curentului spiritualist al gândirii franceze între secolele al XIX-lea și al XX-lea, până la Bergson și Marcel. Lecturi utile în acest sens pot include: M. Ghio, *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia,* Edizioni di filosofia, Torino 1962; și C. Terzi, *Maine de Biran nel pensiero moderno e contemporaneo,* Cedam, Padova 1974.

Despre tradiționalismul francez și gândirea socialistă emergentă, sugerăm: B. Brunello, *Joseph De Maistre, Politician and Philosophus,* Patron, Bologna 1967; R. Serra, *Utopia contrarevoluționară,* Guida, Napoli 1977; G. Quadri, *Exigența spirituală în politica Franței postrevoluționare,* La Nuova Italia, Florența; D. Fisichella, *De Maistre,* Laterza, Bari 1993 (cu antologie); GDH Cole, *Istoria gândirii socialiste,* Laterza, Bari 1967, vol. I, pp. 42-85; G. M. Bravo, *Istoria socialismului 1789-1848,* Editori Riuniti, Roma 1971 (despre saint-simonism și fourierism, pp. 84-119); F. Pitocco, *Saint-simonismul,* La Pietra, Milano 1980 (antologie cu eseu introductiv); M. Moneti, *Mecanica pasiunilor . Un studiu despre Fourier și socialismul critic-utopic,* La Nuova Italia, Florența 1979. O antologie utilă despre socialismul premarxist este cea a lui G.M. Bravo: *Socialismul înainte de Marx,* Editori Riuniti, Roma 1966.

Pentru o abordare a filosofiilor expresive ale legitimismului, organicismului politic, teocrației patriarhale și așa mai departe, chiar și în afara Franței, în Germania și Italia, vezi antologia editată de L. Marino, *La filosofia della restaurazione,* Loescher, Torino 1978.

Capitolul **10**

;;llıilllllHillluıilllllllılllllllllıııı;lnlHlHllllll! lllllllHllllllllllHlHlHll.llllllllllHlllHlHllllll!

Filosofia italiană între epoca napoleonică și Risorgimento

1 . . . .

Începutul secolului al XIX-lea: între „ideologie” și restaurația catolică

În anii dominației napoleoniene, înainte de începerea erei romantice în Italia odată cu Restaurația, cultura Iluminismului din secolul al XVIII-lea a continuat să inspire viața intelectuală a țării noastre, care era mai vie în regiuni precum Lombardia, Toscana și Napoli , unde politicile reformiste ale principilor iluminați dăduseră deja impuls proceselor de reînnoire culturală (vezi VOL. 2, CAP. 25, PAR. 4, 5, 6).

În domeniul ideilor filosofice, există „ ideologii”, de la Destutt de Tracy la Cabanis și, mai general, tradiția empiristă, de la Locke la Condillac. să ofere cele mai semnificative puncte de referință „«kiécHoques» scriitori italieni . Parma, unde, la noua dinastie franceză a Bourbonilor, Condillac locuise mulți ani, și Piacenza cu colegiul său Alberoni, condus de Părinții Misionari Lazariști, deveniseră - principalele centre de difuzare a «ideologiei» italiene. La Universitatea din Parma, **Francesco Soave** (1743-1806), călugăr al congregației din Como, traducător al lui Locke, susținător al ideilor senzaționaliste, autor a numeroase manuale de logică, metafizică, etică și istoria filosofiei , destinate să fie atât de răspândite în școlile italiene din prima jumătate a secolului al XIX-lea încât să pună în criză primatul cultural al iezuiților, a studiat la colegiul Alberoni. **Melchiorre Gioia** (1767-1829) și **Gian Domenico Romagnosi** (1761-1835), care, fiind formați în orizontul sensist al «ideologilor», și-ar fi hrănit gândurile, sub sugestia, în special a lui Romagnosi, a lecției lui Vico, a unui viu interes pentru temele unei «filosofii civile», puternic legată de viața socială și de procesele istorice ale civilizației umane.

Nu există nicio îndoială că nu am avea o imagine adecvată a filosofiei italiene din această perioadă fără a ne referi la Vico. Memoria marelui filosof napolitan nu se ștersese niciodată în patria sa; dar acum, în urma imigrării în Lombardia a numeroși intelectuali sudici , veterani ai înfrângerii revoluției napolitane din 1799, *Noua Știință* s-a bucurat de un mare succes și în rândul savanților milanezi ai vremii. Printre acești intelectuali sudici, **Vincenzo Cuoco** (1770-1823), autorul celebrei lucrări „ *Eseu istoric asupra Revoluției Napoletene”,* publicată în 1801 , ocupă un loc deosebit de important. Vico în felul său | Convinsă că principiile universale ale rațiunii trebuie, pentru a fi eficiente din punct de vedere istoric, să fie întruchipate în realitatea concretă a faptelor și reconciliate cu aceasta, Cuoco, cu un raționament nu foarte diferit de cel urmat deja în Anglia de Burke (vezi cap . 8 * , par . 1) , a cărui inspirație reacționară nu o împărtășește, recunoaște originea eșecului revoluției din 1799 în doctrinarismul abstract al revoluționarilor , care au căutat să impună poporului napolitan o constituție prea asemănătoare cu cea franceză din 1795, născută și concepută într-un context istoric complet diferit. Într-o scrisoare către Vincenzo Russo, unul dintre liderii revoluției, Cuoco scrisese următoarele despre proiectul de constituție elaborat de Mario Pagano:

> Nu-mi pun prea multe speranțe în acele constituții dictate de forță. Fie că această forță este cea a unui cuceritor, care comandă o sută de mii de baionete, fie cea a unei adunări de filozofi, care, cu ajutorul unor prejudecăți favorabile, smulg poporului un consens pe care acesta nu îl înțelege, contează puțin; în primul caz, se face violență voinței, în al doilea intelectului. Constituțiile durabile sunt cele pe care poporul și le formează singur.

Cuoco, la fel ca alți intelectuali care au imigrat din Sud, era complet străin de cultura senzualistă.

Filosofia lombardă a vremii, de care îl despărțea vichianismul său, cu atât mai mult cu cât tindea să accentueze inspirația platonică a acesteia. Avea puțin respect pentru Soave, căruia i-a reproșat că a înțeles greșit, în *La filosofia di Kant esposizione ed esameta* din 1803, gândirea germană a lui Kant , despre care, deși el însuși nu o cunoștea bine, credea că intuiește, pentru teoria sa a cunoașterii ca sinteză a priori, afinitatea cu ideea lui Vico despre «verum ipsum factum»;

> «ceea ce școala germană a prescris în ultimii ani , Vico realizase deja cu un secol mai devreme».

Influența lui Vico, a cărui *Scienza nuova a fost republicată la Milano în 1801,* avea să aibă o influență tot mai mare asupra culturii lombarde , îmbogățind-o semnificativ în raport cu originile sale în gândirea senzualistă și empiristă europeană.

Cu siguranță nu este cazul părintelui Francesco Soave, care, de-a lungul carierei sale, s-a preocupat să modereze inspirația condillaciană a propriei gândiri, considerând -o periculoasă pentru principiile credinței catolice.

Spre deosebire de Destutt de Tracy, care extrasese din Il pare toate consecințele antimetafizice implicite senzualismului lui Condillac, Soave a preferat să se retragă la pozițiile lui Locke, care, cu agnosticismul său prudent , i se păreau mai conciliabile cu exigențele gândirii religioase. Această poziție, pe cât de pioasă, pe atât de incertă și contradictorie, având în vedere că, în același timp cu negarea cognoscibilității sufletului, bunul părinte din Como se străduia să demonstreze simplitatea și nemurirea acestuia.

Mult mai în concordanță cu inspirația seculară și iluministă a „ideologiei" este gândirea lui Melchiorre Gioia, autor al unor scrieri precum *Del merito e delle ricumpense* l0ia (1818), *Elementi di filosofia* (1818), *Ideologia* (1822) și *Filosofia della statistiche* (1826). Disprețuind orice abstruzie metafizică, își concentrează atenția asupra activităților lumești ale oamenilor și concepe filosofia ca studiul omului în societate. În etică se declară un adept al lui Bentham și, împreună cu acesta, consideră că fundamentul eticii se află în utilitate, înțeleasă atât ca bine individual, cât și social, a cărei metodă de evaluare a comportamentului constă în ceea ce filosoful englez botezase „aritmetică morală". Atenția lui Gioia asupra religiei este, de asemenea, îndreptată spre evidențierea exclusivă a utilității sale sociale, adică a cât de mult poate contribui la extinderea fericirii la un număr cât mai mare de oameni. Acest utilitarism etico-social este - însoțit în cele din urmă de un mare interes pentru cercetarea economică și statistica, dintre care Gioia este considerat **Udmainosi I** ra f° l" n i z i a f° re * n Giandome- •filosofia'civHe» n ' co R° ma più' l0S i aș fi recunoscut pe bună dreptate în cercetările lui Gioia începutul acelei „filosofii civile", în jurul căreia avea să continue să lucreze toată viața, aprofundând în special studiile de drept, al cărui savant eminent a fost.

Prin această atenție acordată temelor etice, politice și sociale se disting „ideologii" italieni de inspiratorii lor transalpini. „Ideologia", adică analiza senzațiilor și ideilor, este doar prologul și pregătirea pentru studiul civilizației umane în dezvoltarea sa istorică, în timp ce asupra acesteia intenționează să-și concentreze atenția . Morala, dreptul, politica, *logica,* economia sunt operațiunile concrete în care viața mentală a oamenilor își găsește **împlinirea** . Romagnosi, în stil vichiană, scrie:

> «filosofia minții umane nu este altceva decât o mare istorie rațională a culturii intelectuale a popoarelor», cu privire la care

> „Analiza abstractă a unei funcții sau a uneia nu este încă istoria operațiilor pozitive și a dezvoltării de ansamblu a gândirii umane".

Acestea sunt idei care, dacă nu ar fi fost absența în Italia a unei clase burgheze moderne, dominantă în societate și partener de dialog pentru intelectualii acesteia, ar fi putut găsi un ecou foarte diferit în realitate și ar fi exercitat o influență largă. În schimb, invidia, lamentarea și persecuția politică de care au fost victime soții Gioia și Romagnosi în ultimii ani ai vieții lor de către guvernele Restaurației, datorită ideilor lor liberale și a activității lor anterioare în slujba Republicii Italiene și a Regatului Italiei, sunt mărturie și simbol al modului în care „filosofia lor civilă" nu a putut exprima mai mult decât orientările unor sectoare limitate ale burgheziei și aristocrației iluminate.

O altă caracteristică ce îi distinge pe „ideologii" lombarzi, de data aceasta în domeniul specific al teoriei cunoașterii, este tendința de a depăși un senzaționalism categoric reductiv, recunoscând că facultatea minții de a combina senzațiile nu poate fi identificată cu facultatea de a simți, ci mai degrabă reprezintă un moment activ , inconfundabil cu senzația. Fără nicio concesie tentațiilor metafizice transcendente, ci mai degrabă confirmându-și fidelitatea față de concretețea proceselor - experimentale de cunoaștere, Gioia și Romagno se orientează spre recunoașterea puterilor inteligenței, până în punctul în care acesta din urmă, în scrieri din ultimii ani ai vieții sale, dedicate problemelor epistemologice - Ce *este o minte sănătoasă?* din 1827 și *Păreri fundamentale despre arta logicii* din 1832 - s-ar fi confruntat cu probleme foarte similare cu cele abordate de Kant.

La fel ca filosoful din Critică, el este adversari „himerismului" metafizicienilor și, în același timp, convins de necesitatea de a evita simplificările „empirismului casual", dar respinge, totuși, transcendentalismul lui Kant , care însă nu își propune

să fie

GALLUPPI

confundând categoriile cu ideile înnăscute, caracterizând astfel filosofia critică drept „teorismul anumitor filozofi contemporani". Viziunea sa este cea a unui empirism sănătos care, alături de contribuția esențială a acțiunii senzoriale, știe cum să facă loc „ simțului logic", așa cum numește el activitatea de coordonare a datelor senzoriale desfășurată de intelect. Cu alte cuvinte, adevărul nu se află nici în „particularități concrete", nici în „generalitatea supremă", ci mai degrabă în acele noțiuni intermediare , rodul atât al simțului, cât și al minții, pe care Baco le numise deja „axiomele de mijloc" ale cunoașterii. O singură lege, pe care Romagnosi o numește „ potență cauzală", stă la baza cunoașterii, precum și a oricărei alte activități a spiritului nostru, conform căreia intern și extern, „eu" și „nu eu", natura și spiritul, contribuie în mod egal, într-o relație de acțiune și reacție reciprocă, la determinarea faptelor umane.

L , din U na Doctrina cunoașterii constituie „faptul" premisei metodologice a „filosofiei civile", care are ca sarcină să ne facă să cunoaștem omul așa cum este, un om printre oameni în societate, deci nu „omul speculativ", ci „omul faptului ", care

«nu este cunoscută prin viziuni platonice, nici prin quidități peripatetice, nici prin nuanțe transcendentale..., ci mai degrabă prin studiul producțiilor și legilor după care a trăit și trăiește pe pământ».

Într-o modificare parțială a filosofiei istoriei a lui Vico, din care respinge mai întâi referirea la providență, Romagnosi insistă, aplicând și aici legea competenței cauzale, spunând - așa cum este extrem de demonstrat de ultima sa scriere din 1832, *Despre caracterul și factorii civilizației* - că aceasta din urmă nu este determinată doar, așa cum ar susține un idealism abstract, de activitatea spirituală a omului , ci și de condiționările pe care condițiile de mediu, naturale și sociale, de la climă la activitățile economice, le exercită asupra ei.

Când Romagnosi a murit în 1835, el adunase în jurul său discipoli demni care, precum Ferrari și Cattaneo, aveau să-i continue opera , menținând vie tradiția gândirii iluministe din secolul al XVIII-lea. Dar deja începând cu al doilea deceniu al secolului , odată cu apariția primei culturi romantice, se puneau condițiile pentru o renaștere a tradiției religioase, similară cu ceea ce fusese deja predicat în Franța . Și Italia avea o tradiție proprie , cu de Maistres și de Bonalds ai săi, în contrast religios cu iluminismul și gândirea revoluționară, chiar dacă orientată spre poziții moderate și nu reacționare precum cele ale tradiționaliștilor francezi. Galluppi, Rosmini și Gioberti, în ciuda unor polemici adesea acerbe între ei, au încercat, împotriva senzualismului și subiectivismului filosofiei moderne, să restaureze principiile și valorile metafizicii creștine.

2

Galluppi (1770-1846): de la empirism la metafizică



și tendințele senzualiste răspândite și cunoașterea deficitară a scrierilor sale, chiar și după traducerea mai puțin exemplară a *Criticii rațiunii pure* finalizată în 1822 de Vincenzo Mantovani, au reprezentat, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, un obstacol serios în calea difuzării și aprecierii adecvate a filosofiei lui Kant. El a fost respins ca un filosof extravagant și fantezist care , pentru baza solidă oferită de simțuri, ar fi înlocuit presupunerile vagi ale transcendentalismului . Au existat cei care au susținut

Una cattiva conoscenza di

„Acest sistem al său nu este altceva decât delirul lui Platon, care a trecut acum de la atenienii imaginativi în mintea germanilor din nord",

în timp ce Gioia exclama, încântată: „Italia nu se enervează!".

Principalul merit al lui Pasquale Galluppi , în ciuda incapacității sale persistente de a pătrunde pe deplin sensul filosofiei transcendentale, a fost acela de a fi fost printre primii care au recunoscut că „revoluția kantiană merită, mai mult decât se crede, atenția gânditorilor". Cea mai mare contribuție pe care a adus-o filosofiei italiene a fost, de altfel, aceea de a face cunoscută, cu o precizie nemaiauzită până atunci, istoria filosofiei moderne , în lucrarea sa, pe bună dreptate lamo- Ga n upp ¡se *Scrisori filosofice despre vicisitudinile filosofiei relative la principiile cunoașterii umane de la cartezian la Kant inclusiv,* publicată în 1827.

Galluppi recunoaște că, după Descartes și Locke, nu ar mai fi posibil să se ignore prioritatea problemei cunoașterii, de la care trebuie, așadar, să pornească investigația filosofică:

„Am înțeles că înainte de a afirma ceva despre om, Dumnezeu și univers, trebuie să examinăm motivele legitime ale judecăților noastre și să punem o bază solidă pentru filosofie; că, prin urmare, trebuie să ne întoarcem la originea cunoașterii noastre."

Aceasta nu înseamnă că el intenționează să rămână prizonierul unei cunoașteri care este în întregime legată de subiectul cunoscător și lipsită de orice semnificație metafizică.

Dimpotrivă , el pretinde că arată că în același sentiment, pe care împreună cu empiriștii îl consideră fundamentul întregii noastre cunoașteri, sunt deja implicite tradițiile metafizicii creștine, de la **existența metafizică** a sufletului ca substanță spirituală, întemeiind unitatea metafizică a persoanei, până la existența reală a lucrurilor corporale și, în final, până la existența lui Dumnezeu, ființă infinită și cauză creatoare a finitului.

Aceasta este o cale oarecum analogă cu cea pe care - Maine de Biran o urma în Franța cam în aceeași perioadă. Finețea sa incontestabilă în analiza psihologică și bogăția și originalitatea temelor sale nu se regăsesc în gândirea, în cele din urmă, destul de modestă, a filosofului calabrez. La fel ca filosoful francez, Galluppi a început cu senzaționalismul lui Condillac și al „ideologilor" **Restaurației** , depășind-o către o restaurație **spiritualistă** care să îndepărteze pentru totdeauna pericolele ireligiei. Încă din 1829, într-o scrisoare către Rosmini, el avea să sublinieze scopul filosofării sale astfel:

> «... Sunt cu adevărat tulburat să văd că materialismul, senzualismul, fatalismul, scepticismul, critica... continuă să pustiească adevăratul imperiu al filosofiei în Europa; și de aceea am depus și continui să depun toate eforturile pentru a combate aceste devieri ale spiritului uman».

Născut la Tropea dintr-o familie nobilă, Pasquale Galluppi a întreprins studii de filosofie și teologie la Napoli, ceea ce l-a introdus, pe lângă familiaritatea sa cu patristica și în special cu " **Testul condiționat " al lui Augustin** , în cunoștințele despre Leibniz și Wolff. Descoperirea, în jurul anului 1800, a scrierilor lui Condillac are o semnificație similară cu cea pe care Kant o avusese pentru citirea lui Hume:

> «Aici a început - mărturisește el într-o scriere autobiografică - a doua epocă a vieții mele filosofice, întrucât operele acestui filosof au schimbat direcția studiilor mele în filosofie».

După publicarea primului său eseu, *Despre analiză și sinteză,* în 1807, și după ce s-a dedicat , prin traduceri în franceză, filosofiei kantie – care, însă, nu i-a schimbat direcția studiilor – Galluppi a publicat între 1819 și 1832, în șase volume, lucrarea sa fundamentală, *Eseu filosofic despre critica cunoașterii sau analiza distinctă a gândirii umane cu un examen al celor mai importante chestiuni de ideologie, kantism și filosofie transcendentală,* ceea ce i-ar fi adus o numire ca profesor de filosofie la Universitatea Regală din Napoli în 1831, unde va preda până cu câțiva ani înainte de moartea sa.

fost martor la evenimentele turbulente ale unei epoci marcate de dominația franceză, de revenirea Bourbonilor și de mișcările liberale din 1820-1821 cu o atitudine prudentă și retrasă. De orientare moderat liberală, a salutat acordarea constituției din 1820, dar era gata să accepte restabilirea absolutismului lui Ferdinand al IV-lea, a cărui revenire, de altfel, o salutase în 1815. Mai presus de toate, sufletul lui Galluppi era devotat celui pe care îl numea „regele «domnul» său".

Punctul de plecare al investigației sale epistemologice este sentimentul, „faptul primitiv" al experienței. Acest lucru trebuie recunoscut, împotriva reductivității tradiției empirist-sensitive, în toată bogăția faptului că este o experiență internă a conștiinței . Galluppi redescoperă odată cu Descartes că sentimentul este în primul rând conștientizarea sentimentului și, prin urmare, conștientizarea sinelui simțitor, conștiința de sine spirituală. Dar, în același timp, împotriva lui Descartes, acuzat că a căzut într-o interpretare subiectivistă și solipsistă a vieții conștiinței , el afirmă că certitudinea celuilalt , împreună cu certitudinea sinelui, este intrinsecă celuilalt **decât sine,** certitudinea celuilalt decât sine, a obiectului, dat în toată consistența existenței sale obiective. Aceasta nu ar putea fi niciodată recuperată - așa cum se amăgește Descartes, forțat să recurgă în cele din urmă la garanția veridicității divine - prin medierea unei analize raționale care operează pe idei subiective simple, dacă obiectul însuși nu s-ar revela imediat în experiența originală a sentimentului.

„Mintea umană nu poate percepe «mine» fără să perceapă ceva «în afara mea»": de fapt, sinele se percepe pe sine, în autoobservarea internă, ca fiind afectat de modificări care nu provin de la el însuși, care mărturisesc relativitatea sinelui față de o realitate externă, ireductibilă la stări doar subiective. Dorind să-i fure lui Husserl (vezi CAPITOLUL 17**, PARAGRAFUL 1) una dintre propriile sale modalități de a se exprima, s-ar putea spune că, potrivit lui Galluppi, lucrurile externe sunt prezente conștiinței „în carne și oase". Împotriva lui Kant, susținător al unui raționalism a priori destinat să sfârșească în subiectivism sceptic, el afirmă că intelectul nu ar putea niciodată, cu categoriile sale subiective, obiectiva senzația; aceasta din urmă este cea care este, în sine, independentă de intelect, bogată în semnificație obiectivă.

Galluppi neagă că cunoștințele umane se bazează pe judecăți sintetice a priori și, prin urmare, pe puterea constructivă a subiectului. Sarcina principală a intelectului este, mai degrabă, o analiză a „faptului" original de a simți, menită să derive abstract idei care, prin originea și valoarea lor, vor fi recunoscute ca obiective, spre deosebire de categoriile a priori ale lui Kant, în măsura în care se dovedesc a fi întemeiate în experiență și corespund realității „eului" și „exteriorului meu", date în sinteza reală a percepției.

Acestea sunt ideile de substanță și cauză: nu sunt acestea, poate, derivate din percepția pe care o avem

Ce avem despre „mine” și despre relația sa cu „exteriorul meu”, dacă este adevărat, așa cum este adevărat, că percepem „mine”-ul ca pe o entitate, sufletul, care rămâne dincolo de propriile sale afecțiuni , de care se distinge așa cum substanța se distinge de accidente; dacă este adevărat, așa cum este adevărat, că percepem „exteriorul meu” ca pe cauza care produce senzația în noi?

În acest fel, Galluppi crede că a recuperat, împotriva subiectivismului lui Hume, precum și al lui Kant, sensul realist tradițional al principiului cauzalității , care ne permite să redeschidem discursul metafizic și, de data aceasta, cu puterea cuiva care se simte mângâiat ... de atestările aceleiași experiențe sensibile.

Empiriștii , senzualiștii și Kant însuși erau metafizicieni , la care puteau apela pentru a-și justifica concluziile agnostice sau chiar sceptice. Astfel, Galluppi reia linii de gândire străvechi și binecunoscute, cum ar fi cea care, pornind de la conștientizarea de către spirit a propriei finitudini și a propriului său început, se întoarce la infinit și etern ca cauză absolută, identificată cu ideea teist-creștină a unei ființe inteligente supreme , creatorul liber al lucrurilor.

În adevăr, această filozofie a experienței, cu pretenția sa de a valida nobilele adevăruri ale spiritismului metafizic, este mult mai puțin solidă decât și-ar dori autorul ei. Într-atât încât, chiar în momentul în care Galluppi revendică ca- În sensul obiectiv al senzației, cineva se vede forțat nedepășit să recunoască, aliniindu-se la poziții nu departe de cele ale lui Locke, că aceasta, departe de a ne permite să afirmăm lucrurile în sine, ni le face cunoscute doar în măsura în care, apărându-ne, ele sunt în relație cu noi. Dacă este adevărat că „exteriorul meu nu există pentru că mă modifică, ci mă modifică pentru că există”, aceasta nu înlătură faptul că mi se face cunoscut doar în măsura în care mă modifică, astfel încât

> „întreaga lume a corpurilor nu este altceva decât un complex de fenomene sau aparențe, întrucât ceea ce este primit din exterior nu poate fi izolat de modul în care este primit”.

Pe scurt, dacă senzația ne asigură de existența reală a obiectelor și de ireductibilitatea lor la modificările noastre subiective, ea, ca traducere subiectivă a caracteristicilor lucrurilor, nu ne permite să le cunoaștem pentru ceea ce sunt ele în sine. Și dacă este adevărat că senzația rezultă din acțiunea pe care lucrurile o exercită asupra sensibilității noastre, tocmai modul în care se produce această acțiune ne scapă, fără ca noi să o putem reconstrui. Astfel, Galluppi ajunge cu adevărat închis în acele concluzii subiectiviste pe care intenționase să le combată și la care considera filosofia modernă condamnată, atât în componenta carteziană a raționalismului a priori, culminând în ochii săi în filosofia transcendentală a lui Kant, cât și în filosofia empiristă a lui Locke și Condillac . Nu fără, și în cazul său, o neînțelegere substanțială a criticii kantiene, pe care a redus-o reductiv la problematica, dragă „ideologilor”, referitoare la originea ideilor.

Deși Galluppi a intenționat să conteste doctrina cunoașterii a lui Kant, în scrierile sale despre problema morală - ultima parte a *Elementelor de filosofie* din 1820-1827 și *Filosofia voinței,* publicată între 1832 și 1840 - el s-a arătat foarte apropiat de pozițiile Criticii *rațiunii practice.* El împărtășea fundamentarea lui Kant a acțiunii morale pe principiul rațional al datoriei și rigorismul etic:

> «Sunt de acord - scrie el - cu filosoful din Königsberg, că există două principii determinante ale voinței noastre în om, plăcerea și datoria... Sunt de acord că datoria determină de la sine, independent de plăcere, și că nu se poate subordona fericirii fără a se distruge pe sine».

Și, la fel ca Kant, Galluppi leagă ideea de datorie de conștiința originară pe care o are conștiința umană despre libertate.

În plus, ca o confirmare a programului lui Galluppi de a readuce experiența umană la valorile metafizice ale teismului creștin, este potrivit să subliniem că, deși recunoaște natura internă a noțiunii de datorie, inerența sa necesară în natura morală originară a omului, Galluppi nu este mai puțin ferm , demonstrând astfel că se distanțează de ideea kantiană a autonomiei absolute a voinței morale, recunoscând că legea morală este expresia în noi a voinței transcendente a lui Dumnezeu.



Reprezentare alegorică a Sfintei Alianțe.

Rosmini-Serbati (1797-1855): un neo-scolastic al timpurilor moderne

3.1

Antrenamentul tinerilor

la A restaura filosofia catolică, recuperând-o în fundamentele sale ontologice stabilite de metafizica platonico-creștină a anticului Augustin și regândite de marii scolastici ai secolului al XIII-lea, precum Bonaventura din Bagnoregio și însuși Toma d'Aquino, și a o repropune, într-o epocă postrevoluționară, în fața și împotriva filosofiilor de origine iluministă care, în mod deschis sau mediat, subminează adevărurile religiei : aceasta este sarcina catolică pe care **Antonio Rosmini-Serbati, «tirolez, nobil și preot», așa cum a spus odată despre el Niccolò Tommaseo, prietenul său fidel,** și-o propune prin opera sa pentru a evidenția, poate, originile sale provinciale și caracteristicile unui om legat de valorile tradiției.

Nu că Rosmini nu ia în considerare noutățile gândirii moderne și nu apreciază unele dintre contribuțiile sale importante, cum ar fi, mai ales, cea de a fi subliniat urgența problemei epistemologice ca problemă a originii ideilor, un punct de plecare indispensabil și pentru cei care, asemenea lui, doresc să dobândească o perspectivă ontologică. Merită să intervenim.

lui Kant în acest sens, putem observa atenția cu care examinează filosofia lui Kant, chiar dacă o consideră o variantă a subiectivismului care infestează toată gândirea modernă, dar recunoaște meritul de a fi cercetat fundamentele a priori ale cunoașterii umane, începând să pună la îndoială acel empirism senzualist care domina cultura filosofică franceză, engleză și chiar italiană.

Primele scrieri, publicate între 1827 și 1828 cu titlul de *Opuscule filozofice,* documentează polemica aprigă pe care Rosmini a purtat-o, chiar înainte de a merge să studieze teologia la Universitatea din Padova în 1816 , împotriva senzaționalismului, pe care învățase să- l cunoască la Rovereto , unde se născuse în 1797, din gura primului său profesor de filosofie , senzaționalismul.7

preotul Pietro Orsi. Deși recunoaște meritul lui Galluppi de a fi făcut o încercare sinceră de a depăși erorile doctrinelor senzoriale, Rosmini este convins că până și filosoful din Tropea a ajuns prins în mrejele lor, pentru că nu a reușit să depășească , în fundamentul cunoașterii, dimensiunea experienței și a unei gândiri care, fiind pur umane, este condamnată subiectivității.

Gioia, Romagnosi și Foscolo sunt adversarii împotriva cărora tânărul Rosmini își duce lupta, în numele valorilor etice, politice și religioase ale tradiției , pe care epoca revoluționară le respinsese făcând din senzaționalism steagul său. Într-un fel de autobiografie intelectuală publicată mult mai târziu, în 1850, sub titlul *Degli studi dell'autore,* el scria:

„Din subversiunea, ba chiar din anihilarea Filosofiei săvârșită în secolul trecut de autorii senzaționalismului, un amestec de negații și ignoranțe, care sub numele asumat de filozofie a invadat întreaga Europă cu un prejudiciu mai mare adevăratei cunoașteri decât orice invazie barbară adusă vreodată acolo, a provenit acea profundă corupție a Moralei, Dreptului, Politicii, Pedagogiei, Medicinii , Literaturii... de care suntem martori și victime: iar această corupție, transfuzată în acțiunile și viața mentală a popoarelor și a societății umane însăși, continuă să lacere, ca o otravă mortală, viscerele acestora și să amenințe cu moartea chiar această societate."

Prin urmare, lupta antisensistă nu se poate limita la un teren pur filosofic. Rosmini, care încă de la începutul anilor 1920 a gândit o mare operă politică menită să lumineze mințile cu privire la erorile vremurilor, ține să clarifice faptul că senzaționalismul este „sursa tuturor iluziilor moderne", printre care, chiar dacă nu sunt menționate explicit, trebuie să se numere senzaționalismul și cel al ideilor , inspirate de utilitarism și materialism , care au însoțit revoluția , care au făcut din „pasiunile și calculul ignobil al intereselor materiale... singurul consilier, singurul stăpân al minților", astfel încât „... orice altă politică decât cea care se consumă în fraudă și violență și care, asemenea prințului ideal al lui Machiavelli, este biformă, adică pe jumătate vulpe și pe jumătate leu".

revoluții , chiar și cele naționale din secolul al XIX-lea, este, de altfel, bine documentată de scrisoarea pe care a trimis-o Papei Pius al IX-lea în 1849, după instaurarea Republicii Romane a lui Mazzini :

«... în lucrările mele am respins cu vehemență falsul principiu al suveranității poporului, declarându-l constant absurd, nedrept, imoral... Am condamnat revoluția sub orice titlu și sub orice pretext , învățând că popoarele nu se pot niciodată revolta împotriva Principiilor lor absolute».

Aceasta nu înseamnă că orientările ideologice și politico-religioase ale lui Rosmini sunt în concordanță cu cele ale lui

a tradiționalismului reacționar al unui de Maistre. Dacă este adevărat că în scrierile sale politice din tinerețe el calcă pe urmele acestuia din urmă și este influențat de concepția patrimonială despre stat dezvoltată de von Haller (vezi CAP. 7, PAR. 13), deja în 1826, în timpul șederii sale la Milano, el este eliberat și ar fi recunoscut ca distanțat de eroarea capitală a catolicismului reacționar al lui de Maistre epoca restaurației, adică confuzia dintre dimensiunea supranaturală a creștinismului și a Bisericii și dimensiunea naturală a istoriei și a statului. Împotriva sacralizării istoriei de către Maistre, prin care voința providențială a lui Dumnezeu este redusă la realitate istorică, Rosmini reafirmă transcendența Bisericii care, deși încâlcită în istorie, nu poate fi identificată cu niciun moment în timp sau cu nicio civilizație istorică.

Rosmini a ajuns la aceste concluzii printr-un parcurs chinuit al gândirii, un moment fundamental al căruia a fost elaborarea unei noi perspective filosofice, epistemologice și metafizice generale , pe care a formulat-o tocmai în anii 1826-1830. Și dacă influența exercitată asupra sa de prietenia lui Manzoni, pe care l-a întâlnit la Milano în 1826 și care era destinat să-i devină un prieten din ce în ce mai apropiat, nu a fost cu siguranță lipsită de detașarea de învățăturile lui Maistre și Halleri, în rafinamentul spiritual al religiozității sale, din ce în ce mai străină de compromisurile istorice și lumești ale lui Maistre și Bonald, trebuie să căutăm sursa orientărilor sale speculative, atât de mult încât religia și filosofia se hrăneau reciproc în el.

Hirotonit preot în 1821, Rosmini, sub impulsul unei nevoi ascetice de reculegere spirituală , s-a retras în 1828 în singurătatea Sacrului Munte Calvar, lângă Domodossola, unde avea să se întoarcă de mai multe ori pentru perioade lungi ale vieții sale. Aici, printre altele, a fondat Institutul Carității, un ordin religios dedicat faptelor de milostenie și caritate . După o perioadă de mai mulți ani petrecuți în Trentino, unde a fost paroh în Rovereto, fiind antipatizat de guvernul austriac și de episcopul de Trento, Rosmini și-a stabilit reședința la Stresa în 1836, unde avea să trăiască tot restul vieții și unde avea să moară , asistat cu afecțiune de Manzoni și Tommaso , în 1855.

3.2

Epistemologie. Ideea de a fi.

În *Noul Eseu despre originea ideilor,* prima sa lucrare importantă, compusă în 1827-29 și publicată în 1830 , Rosmini își schițează „ideologia”, o alternativă atât la sensibilism, cât și la kantism, ambele unite în acuzația de a fi
sere entrambi, nonostante le profonde diversità, filosofie soggettivistiche destinate a concludersi nello scetticismo.

Acestea sunt filozofii care, „în explicarea faptelor spiritului uman”, presupun mai puțin sau mai mult decât este necesar pentru explicația în sine. Senzualismul , care își are originea în empirismul lui Locke, este o teorie falsă prin defect, prin faptul că reduce toate ideile, ca unică sursă, la experiența sensibilă , care, neconținând decât modificări ale spiritului nostru, este incapabilă să explice obiectivitatea și universalitatea care caracterizează, fără îndoială, ideile noastre. Senzația nu poate produce cunoaștere fără intervenția unei puteri superioare , aceea a intelectului. Pe de altă parte, Kant, la fel ca filosofi precum Platon și Leibniz, care considerau că toate adevărurile ideale sunt înnăscute, a greșit prin exces . Acesta este cazul, de exemplu, atunci când, pentru a ne limita la filosoful din Critică - despre care Rosmini, însă, nu demonstrează o cunoaștere complet adecvată - admitem până la șaptesprezece forme a priori de cunoaștere.

Aceasta nu este, însă, cea mai gravă eroare comisă în filosofia kantiană. Această filozofie, căreia Rosmini îi atribuie afirmarea naturii a priori a elementului formal al cunoașterii și distincția acestuia de elementul material aparținând experienței sensibile, compromite adevărul obiectiv al judecății cognitive, reducând acel element formal la o funcție pur subiectivă a intelectului uman, incapabil să ajungă la existența reală a lucrurilor. „Sofistul din Koningsberg”, așadar, făcând ca „ ideile noastre și lucrurile exterioare să fie una și aceeași”, lasă subiectul prizonier în cercul insurmontabil al gândirii.

Dar să vedem ce soluție propune Rosmini în *Eseu.* Fiind de acord cu Kant că a cunoaște înseamnă a judeca, el descoperă că la baza tuturor judecăților rațiunii umane, a „conditio sine qua non” a acestora, se află o idee care, singură, nu ar putea deriva niciodată din alte idei, întrucât acestea sunt cele care, dacă există ceva, o presupun. Fără ea,

> «omul nu poate gândi la nimic... și într-adevăr nu există cunoaștere, nici gând care să poată fi conceput de noi, fără ca aceasta să fie amestecată în ea».

Este vorba despre ideea de a fi, o noțiune foarte universală , cea mai abstractă dintre toate, care poate exista fără celelalte , fără ca contrariul să fie adevărat:

„... luând o idee de-a noastră, despre orice entitate dorim, și începând, ca să spunem așa, să o disecăm, putem mai întâi să-i îndepărtăm părțile cele mai speciale, apoi pe cele mai puțin comune și apoi încă pe cele mai comune; și după ce am dezbrăcat-o și am dozat-o astfel, ultimul lucru care ne rămâne și am putea spune aproape că este cadrul comun al tuturor celorlalte calități pe care le-am îndepărtat, este „ființa", care numai din acest motiv este considerată a fi cea mai abstractă dintre toate ideile: odată ce aceasta este îndepărtată, orice altă idee și gând devine imposibil pentru noi: în timp ce ea apare puternic în minte, chiar și singură și goală, pe măsură ce ajungem să o contemplăm prin intermediul acelor abstracțiuni. Prin urmare, nu are nevoie de nimic altceva pentru a fi intuită; este intuibilă și cognoscibilă prin ea însăși".

Oricui ne întreabă de unde provine ideea de a fi, trebuie să răspundem mai întâi că aceasta nu ne poate fi dată prin senzație. Senzația, de fapt, nu este altceva decât o modificare subiectivă a sensibilității noastre inseparabile, particulare și mutabile, - perfect determinată de noi. Deși ideea de a fi posedă caracteristicile obiectivității, universalității și imutabilității, este o idee lipsită de orice determinare - o idee nu a unei ființe cutare sau cutare, ci a unei ființe posibile și, prin urmare, indeterminate.

Nici măcar ideea de a fi nu poate fi considerată un produs al spiritului nostru care, fiind particular, este incapabil să producă un obiect universal. Ideea pe care o avem despre ființa noastră presupune, tocmai, nimic diferit de orice altă idee a unei ființe determinate, ideea de a fi în universalitate. Și aici constă diferența față de categoriile kantiene: în timp ce acestea din urmă sunt intrinseci activității sintetice a gândirii și indistingibile de aceasta , funcții pure, ideea de a fi este, da, a priori ca ele, dar este dată gândirii ca un obiect care o transcende și, deși are și ea, așa cum vom vedea mai bine în curând, o valoare funcțională, nu se epuizează prin aceasta. Rosmini scria în *Sistemul filosofic* din 1845:

«... când spunem că ființa ideală - așa cum numește el și ideea de ființă - este forma spiritului, folosim cuvântul «formă» într-un sens cu totul diferit și opus celui al formelor kantiene; căci formele lui Kant sunt toate subiective, iar a noastră este o formă obiectivă și, într-adevăr, un obiect în esență».

Și dacă ideea rosminiană este, precum forma la Kant, „id quo concipitur", este așa doar pentru că, în primul rând, este „id quod concipitur".

În interpretarea gândirii lui Rosmini propusă încă de la mijlocul secolului trecut de hegelienii italieni și, în special, de Spaventa (vezi CAPITOLUL 8, PAR. 1), ROSMINI A fost prezentat ca „Kant-ul italian"? Un „Kant nu " și această lectură ar trebui reluată și reînviată în pragul noului secol, de Gentile (vezi CAPITOLUL 10, PAR. 2). Astăzi și-a atins momentul, dând loc unei redescoperiri a legăturilor care leagă filosofia lui Rosmini de tradiția metafizică clasică, reînviată prin gândirea catolică medievală. Și însuși Rovereto este cel care explică genealogia doctrinei sale despre ființa ideală: soarele = inteligibilul celebrei parabole a *Republicii* din Italia.
Platon, „agenții lumen intellectus" ai

TRADIȚIEI
Aristotelieni și Toma, în special doctrina

O

a iluminării lui Augustin, reluată în secolul al XIII-lea de Bonaventură.

Ne aflăm la metafora luminii , dragă platonismului medieval târziu : ideea de a fi este „lumina" care plouă de sus asupra rațiunii și, în același timp, asupra lucrurilor, făcând-o pe una inteligentă și pe cealaltă inteligibilă. Nu este un simplu principiu psihologic, ci mai degrabă _ .
și ființa însăși ca „manifestă minții zeiței încă de la prima sa constituție", prezentă ființei în spiritul nostru, dar în același timp distinctă și superioară acestuia, obiectul unei „intuiții originare" în care mintea care intuiește și actul intuiției rămân în afara obiectului intuit și dependente de acesta. Alături , așadar, de metafora luminii, cea corelativă a vederii, atât de îndepărtată, datorită ideii de pasivitate a „vederii" care o caracterizează, din ideea kanțiană că inteligibilitatea lucrurilor se datorează activității constitutive a sinelui gânditor. Spiritul nostru

„Nu face altceva decât să primească: lumina, vestea pe care o primește este ceea ce o face inteligentă: esența ființei este simplă, ialterabilă , neschimbătoare, nu poate fi confundată sau amestecată cu nimic altceva: este astfel revelată și nici nu poate fi revelată altfel".

Ideea de a fi nu este cu siguranță ideea de Dumnezeu; a le confunda ar însemna să confunzi ființa posibilă, în sine lipsită de orice determinare, și ființa reală prin excelență, plină, în absolutitatea sa, de determinări infinite. Ideea de a fi este, dacă e ceva, divină ; este înnăscută în mintea fiecărui om de la naștere, prin dispoziția lui Dumnezeu „ab aeterno" și, ...
....
Prin urmare, prin intermediul ei este posibil să ne întoarcem la un] |> 0nt0] 0 deja Dumnezeu, așa cum din lumină se poate urmări înapoi la sursa sa. Însuși faptul că ideea de ființă, datorită însăși indeterminației sale, nu se poate epuiza în înțelegerea lucrurilor determinate și finite pe care ni le oferă experiența și că totul le depășește, este semnul transcendenței sale și al referinței sale necesare la Ființa infinită, numai în care își găsește realizarea adecvată. Ideologia , în acest fel, este sudată de ontologie și introduce teologia, reușind să scape de umanismul autocentric caracteristic filosofiilor subiectivismului modern.

Dacă ideea de a fi se dezvăluie astfel ca un adevăr metafizic, capabil să inițieze „itinerariul minții în Dumnezeu", trebuie acum să abordăm funcția categorială pe care o îndeplinește în stabilirea funcției cunoașterii umane. Similar lui Kant, Rosmini afirmă că ideea de a fi, o condiție necesară a înțelegerii, nu este suficientă pentru a ne oferi cunoaștere și că, din acest motiv, trebuie să fie unită unei alte componente, reprezentată de sentiment. Prin senzații dobândim cunoaștere.

că mintea intră în contact cu determinările concrete care constituie natura existențială a realității. Și dacă senzațiile în sine sunt modificări subiective ale senzorialității, lumina ideii înnăscute de a fi este cea care, iluminându-le, le face obiective, raportându-le la lucruri cu adevărat existente.

Aceasta este doctrina cunoașterii ca percepție intelectuală, adică ca judecată „primitivă" care stabilește relația dintre senzație și ideea de a fi , astfel încât complexul de senzații, recepționate și încă legate subiectiv în percepția sensibilă , se traduce în percepția intelectuală a corpurilor . Și numai a corpurilor, considerând că numai pentru acestea avem „sentimentul", fără de care percepția intelectuală a unui existent nu ar avea loc. Asemenea judecății sintetice kantiene, și percepția intelectuală este limitată la obiectele experienței, cu această diferență nu nesemnificativă: în timp ce prima poate înțelege doar fenomenul lucrurilor - ceea ce în ochii lui Rosmini este echivalent cu o fantomă subiectivă vanitoasă - sinteza intelectuală a lui Rosmini pretinde în schimb, ca „acea judecată cu care spunem, ca o consecință a senzațiilor , «există ceva diferit de noi»", să ajungă la în-sinele lucrurilor, la convingerea existenței lor reale obiective.

Interesant în această reconstrucție epistemologică este fundamentul pe care Rosmini îl stabilește pentru momentul - simțirii, prin doctrina „ sentimentului fundamental al corporalității", care conferă, așa cum s-a spus, o tentă biraniană ideologiei sale . Este un fel de a priori sensibil fără de care senzația nu ar fi posibilă, al „sensus sui", avertismentul original că fiecare dintre noi are o viață corporală , anterioară și independentă de toate senzațiile primite, al acelui „sensus sui" prin care aflăm obscur că suntem spirite „încarnate", ne simțim trăind corporal, ca centre de forță vitală. Senzațiile particulare nu sunt altceva decât modificări ale acestui sentiment, provocate de acțiunea stimulilor materiali și destinate să constituie materia percepției intelectuale.

3.3

Problema morală. Filosofia dreptului. Societatea.

Între 1837 și 1839 apar cele mai importante scrieri despre problema morală, de la *Istoria comparativă și critică a sistemelor din jurul principiului moralității* la *Antropologia în slujba științei morale,* până la *Tratatul de știință morală,* pentru care Rosmini va fi della acuzat.

acuzat de jansenism de către iezuiți, care au dus o aprigă campanie polemică împotriva sa, menită să se intensifice odată cu publicarea celor *Cinci Răni ale Bisericii în 1848.*

În concepția sa despre viața morală, Rosmini este și mai fidel, dacă se poate, tradiției gândirii catolice. Plecând de la identificarea antică dintre ființă și bine — scolastica „ens et bonum convertuntur" — el face ca ideea de ființă să fie principiul suprem al moralității. De fapt, prin intermediul acestei idei de ființă este posibil să identificăm ierarhia bunurilor ca principiu după care se ordonează diverse entități, în funcție de moralitatea gradului lor de ființă, pe care această idee ne permite să-l recunoaștem. În vârful acestei ierarhii, în mod firesc, se află Dumnezeu, scopul suprem al voinței în care aceasta își găsește deplina satisfacție. Imediat mai jos se află oamenii care, prin demnitatea ființei lor raționale, au și valoarea de scopuri, de care lucrurile inferioare, simple mijloace ale voinței, lipsesc.

În raport cu această ordine ierarhică a ființei, legea morală, care trebuie să constea în a urma „lumina rațiunii" - și nu pur și simplu rațiunea , așa cum se mulțumește să spună Kant, încă o dată victimă a erorii subiectiviste - poate fi, așadar, formulată astfel: „Tu vrei, sau mai degrabă, tu iubești ființa oriunde o cunoști, în ordinea pe care ți -o prezintă inteligenței" . Morala constă în a respecta ordinea obiectivă a lumii și, prin urmare, în a-l prefera pe Dumnezeu creaturilor, oamenii lucrurilor, recunoscând că omul nu este, așa cum ar spune Kant, legislatorul său însuși, ci mai degrabă un subiect supus legii transcendente a ființei.

Condamnarea doctrinelor morale inspirate de principiile senzualismului nu putea fi mai radicală . Hedonistul și utilitarismul, contrastând obiectivitatea legii cu capriciul poftelor lăsate de capul lor și cu calcularea intereselor particulare , răstoarnă ordinea lucrurilor prin introducerea răului și a violenței.

Printre scrierile în care Rosmini își expune filosofia dreptului și gândirea politică, importante sunt *Della sommaria ragione per la quale stanno e rovinano le umana società (Despre motivul sumar pentru care societățile umane stau în picioare și se ruinează)* din 1833, *La società e il suo fine (Societatea și sfârșitul ei)* din 1839 și La *Filosofia del diritto (Filosofia dreptului)* din 1841–1845. În mijlocul crizei din 1848, a fost publicată *La costituzione secondo la giustizia sociale (Constituția conform justiției sociale)* , cu o anexă intitulată *Despre unitatea Italiei* , iar în 1849 a fost publicat un *Eseu despre socialism și comunism.*

Încă din anii petrecuți la Milan, Rosmini a ajuns la o concepție constituționalistă și de drept natural asupra fundamentelor și originilor puterii politice, care este bine înțeleasă

Se combină cu ceea ce dezvoltă în ceea ce privește fundamentele epistemologiei și metafizicii. ■ Este o reinterpretare a doctrinei drepturilor naturale catolice pe care , împotriva filosofiilor senzoriale și subiectiviste , intenționează să o indice printr-o idee înnăscută și transcendentă de dreptate „eternă, impersonală, impasibilă", care nu poate fi obținută din experiență, un imperativ etic care își trage legitimitatea din ideea supremă a ființei. În lumina acestei abordări platonico-creștine, Rosmini plasează - recunoașterea omului ca „persoană" în centrul gândirii sale. Persoana, spune el, este „dreptul uman subsistent", pe al cărui respect trebuie să se întemeieze întregul edificiu al societății civile . Persoana , ca subiect intelectual înzestrat cu lumina persoanei , trebuie recunoscută ca având fundamentele persoanei . alla ljb er ^à ea || a Proprietatea. Aceasta decurge din libera expansiune a persoanei în lumea lucrurilor și din însușirea lor, transformându-le într-o extensie a sa. Relația stabilită între persoană și lucrul pe care îl deține este atât de intimă încât face din lucru o parte autentică a persoanei și a simțului său de sine, astfel încât nimănui nu i se permite să „desprindă de persoana umană ceea ce și-a atașat în mod

legitim”.

Nimănui, nici măcar statului. Într-o aderență substanțială la ideologia liberală, Rosmini neagă statului puterea de a modifica relațiile naturale dintre oameni, conform cărora proprietarii de proprietăți se disting de cei fără proprietăți, bogații de săraci. Statul nu are sarcina de a reduce, cu atât mai puțin de a aboli inegalitățile sociale prin „egalizarea proprietății”; funcția sa , dimpotrivă, este de a consolida drepturile statului și pe care fiecare subiect le posedă în dimensiunea concretă a existenței sale empirice și prin care se diferențiază social și economic de ceilalți, astfel încât egalitatea juridică a cetățenilor, pe care statul trebuie să o recunoască și să o protejeze, nu implică deloc egalitatea lor socială. Rosmini merge chiar până acolo, în unele dintre paginile sale, încât să caute un fundament metafizic pentru inegalitatea materială a oamenilor.

Împotriva tendințelor „statolatrice” ale „panteismului german” - Hegel -, el restricționează funcțiile statului la sarcina pur negativă de a înlătura obstacolele care ar putea împiedica exprimarea activităților individuale libere, insistă asupra libertății individului „față de stat” și recunoaște în despotism că statul se naște „ ° Pretenția statului de a se impune ca instituție absolută este cea mai radicală negare a persoanei umane. În numele individualismului liberal și, în același timp, al propriei interpretări a conceptului creștin de persoană, Rosmini respinge nu doar despotismul monarhiilor absolutiste postrevoluționare , ci și „despotismul iacobin”, care nu a făcut decât să transfere poporului anticul despotism al regilor.

Atitudinea lui Rosmini față de principiile din 1789 este interesantă: în contrast cu gândirea catolică a vremii și, în special, cu de Maistre, care considerase revoluția un „eveniment diabolic”, el recunoaște meritul revoluționarilor francezi de a fi recuperat în mod natural valori creștine precum libertatea și egalitatea, pe care creștinismul istoric le lăsase să cadă în mod culpabil , și de a le fi enunțat într-o constituție scrisă. Greșeala „iacobinilor” a fost aceea de a fi pretins că eliberează drepturile naturale ale omului de orice fundament metafizic, absolutizându-le, pregătind astfel inversarea libertății în arbitrariu și privând dreptul la proprietate de o protecție adecvată. Dezvoltările democratice ale revoluției, de fapt, odată cu afirmarea suveranității populare și introducerea votului universal, au deschis chiar și porțile iacobinismului . Comunism Comunism : sistemul votului universal, recunoscând

..

.

Dau fiecărui om „o parte egală în guvernare”,

«... violează proprietatea și toate drepturile dobândite, ... răstoarnă societatea din temelii, egalizează proprietatea și sfârșește prin experimentul comunismului ... contrar tuturor legilor naturii, ... o cauză incontestabilă a unor nenorociri extreme în lume».

Modelul constituțional propus de Rosmini prevede că guvernarea politică a societății trebuie să se bazeze exclusiv pe reprezentarea proprietarilor de proprietăți. Doar aceștia au dreptul de vot proporțional cu suma impozitelor plătite, întrucât contribuabilii sunt cetățenii care au dreptul să asigure administrarea justă a proprietății lor, iar deputații nu sunt alții decât reprezentanții intereselor cetățenilor activi din punct de vedere economic . Statul datorează celor care nu dețin proprietăți doar protecția persoanei lor, „pentru ca aceștia să nu sufere daune sau vătămări și pentru ca niciun impediment nedrept să nu fie pus în calea dezvoltării facultăților lor”; dar aceasta nu implică faptul că săracilor li se acordă o putere politică care i-ar putea tenta să „abuzeze de ea pentru a confisca proprietatea altora”. Rosmini a fost profund scandalizat de proclamarea dreptului la muncă în timpul revoluției din 1848 de la Paris: era absurdă, deoarece atribuia statului o datorie irealizabilă care autoriza poporul să își ia dreptatea în propriile mâini, promovând tulburări care au ajuns să atace inviolabilitatea proprietății private.

Rosmini nu este foarte sensibil la problema socială și, dacă o abordează, o face în principal pentru a combate socialismul lui Saint-Simon și Fourier. Pentru a alina condițiile mizerabile ale celor fără un ban...

Filosofului din Rovereto nu i se pare că această întrebare poate fi raportată dacă nu, pe de o parte, la sugestia de inspirație malthusiană a „ celibatului săracilor ” - „ ... o continență spontană, sfântă, binecuvântată pentru cei care o practică,... imens mai dulce decât orice plăcere, o continență care transformă...”

„prefacerea oamenilor în îngeri...» -, și intervenției Bisericii S-, pe de altă parte, căreia Dumnezeu i-a încredințat funcția caritabilă de «a oferi alinare tuturor nenorocirilor umane».

Sau statul, a cărui sarcină instituțională este de a garanta drepturile tuturor, dar în primul rând ale proprietarilor de terenuri a căror expresie politică este, nu trebuie să îndeplinească astfel de funcții de asistență socială și, prin urmare, „... guvernul nu poate să-și bage mâna în buzunarele mele și să extragă banii pentru a-i distribui săracilor".

Concepția lui Rosmini asupra relației dintre stat și biserică este inovatoare în sens liberal. Radical opus jurisdicționalismului și ideii tradiționale, consacrate în secolul al XVII-lea de Bossuet, despre originea divină a puterii regilor, din care aceasta descinde, Rosmini respinge și tradiția teocratică a Bisericii Catolice, în care vede semnul unei mentalități romano-romane și „constantiniene" care s-a format între stat și biserică în secolul al XVIII -lea al Evului Mediu, pe care, în contrast cu tradiționalismul catolic și romantic, refuză să o glorifice. Cu mare luciditate și curaj, el evidențiază efectul corupător pe care amestecul de sacru și profan, perpetuat din epoca feudală până în timpurile moderne, l-a avut asupra creștinismului, obscurând simțul religios autentic al Bisericii.

Pornind de la aceste premise, Rosmini, urmând o tradiție de gândire care datează încă de la Toma d'Aquino , face o distincție clară între societatea civilă și cea religioasă, între Biserică și stat, opunându-se oricărei „amestecări " și chiar oricărei alianțe între tron și altar. Sfera puterii statale este definită de scopul său imediat, în întregime intern dimensiunii economice a beneficiului temporal uman, acela de a administra drepturile cetățenilor. Biserica nu are nicio putere legitimă de intervenție asupra acestui scop, la fel cum Biserica, al cărei scop este bunăstarea morală și religioasă a omenirii, nu poate tolera nicio formă de control statal.

Aceasta nu înseamnă însă că Rosmini, și aici un interpret fidel al învățăturii tomiste, acceptă ideea unei separări între biserică și stat și, prin urmare, admite o adevărată secularitate a instituțiilor statului. Biserica Catolică, spre deosebire de stat, este, în ochii săi, o societate perfectă al cărei scop imediat și îndepărtat este binele etic al umanității. Prin urmare, statul, care nu are și nu poate avea o altă etică decât cea unic adevărată predată de Biserică, trebuie să recunoască, „în toate aspectele legate de ordinea religioasă și morală", propria sa subordonare față de instituția ecleziastică. Consecințele acestei subordonări se materializează în două direcții : pe de o parte, recunoașterea legitimității concordatelor dintre stat și Biserică pentru tot ceea ce privește „chestiuni mixte" - cum ar fi, de exemplu, căsătoria și școala -, pe de altă parte, introducerea, în ordinea constituțională pe care Rosmini o propune pentru statul modern, a unor limitări deloc secundare ale naturii sale non-confesionale, cum ar fi, de exemplu, ineligibilitatea cetățenilor necatolici în camerele care, împreună cu regele, reprezintă puterea legislativă, și dreptul recunoscut al Bisericii de a exercita cenzura asupra presei.

3.4

Criza din 1848. Reforma Bisericii

Devotat predominant vieții speculative și meditației religioase, Rosmini a participat cu mare pasiune la evenimentele politice italiene.

• vremii și, conform inspirației liberale a gândirii sale politice, a lucrat, în lunile cruciale ale anului 1848, pentru afirmarea unui proiect politic foarte asemănător cu cel neo-guelf al lui Gioberti, ale cărui linii esențiale le-a trasat în scrierea *Despre unitatea Italiei.* De asemenea, a acceptat, în numele guvernului piemontez, să se prezinte la Pius al IX-lea în august, cu sarcina de a pregăti stipularea unui concordat între Sfântul Scaun și Regatul Piemontului și de a- l convinge pe pontif să accepte președinția federației statelor italiene care se forma și de a-l determina să poarte război împotriva Austriei, pe care Rosmini o considerase de la început un război just de eliberare națională. Eșecul misiunii, cauzat de precipitarea evenimentelor și de convertirea lui Pius al IX-lea la o politică anticonstituțională și pro-austriacă, a dus la căderea în dizgrație a lui Rosmini, care, după ce fusese ținta unor atacuri acerbe din partea componentei conservatoare a Bisericii Romane, și-a văzut *lucrările „Constituția conform justiției sociale"* și „Cele cinci răni ale Bisericii" condamnate la Index în iunie 1849 .

Această ultimă lucrare reprezintă momentul cel mai înalt și mai anticipator – în anumite privințe, preludează Conciliul Vatican II – din meditația politico-religioasă a lui Rosmini. Compusă între 1833 și 1834 și publicată în 1848, ea propune o reformă a Bisericii, una care ar restaura-o la spiritul evanghelic și „democratic" autentic al originilor sale. Necesitatea vindecării Bisericii de rănile care o afectează apare urgentă:

a. separarea clerului și a cultului de poporul creștin;
b. educația precară a clerului;

c. lipsa de unitate între episcopi;

d. controlul statului asupra numirii episcopilor;

e. administrarea bunurilor ecleziastice inspirate de scopuri temporale.

Rosmini, confirmând cu tărie primatul papal, cere ca poporul să fie pus în măsură să participe în mod conștient, în unire intimă cu clerul, la celebrarea riturilor și să fie recunoscut de Biserică ca parte activă a „corpului mistic ” al Bisericii; el speră la unirea bisericilor locale; mai presus de toate, propune ca alegerea episcopilor să fie returnată clerului fiecărei comunități diecezane , ajutat de colaborarea laicilor.

Acesta a fost un proiect de reformă inspirat de ideea emancipării Bisericii de orice robie lumească, începând cu cea față de „prinții pământului”, și restabilind-o la o dimensiune cu adevărat supranaturală. Apărarea fără căință de către Rosmini a puterii temporale a papilor – care îl distingea de Manzoni, care era mai lipsit de scrupule în această privință – poate părea cu siguranță dificil de conciliat cu evanghelismul unei astfel de eclesiologii.

Gioberti (isoi-issi): religie, filozofie și civilizație

4.1 ....

Anii tinereții neliniștite

,... **Incenzo Gioberti** este, alături de Rosmini, celălalt exponent major al spiritualismului catolic din epoca Risorgimento, și el dedicat luptei împotriva subiectivismului culturii și filosofiei moderne și formulării unui catolicism liberal, capabil să împace tradiția religioasă italiană cu valorile moderne de libertate și naționalitate, în vederea reînnoirii civile și politice a Italiei.

S-a născut la Torino în 1801, într-o familie modestă, din clasa mijlocie inferioară. Rămas orfan la o vârstă fragedă, mama sa l-a încredințat, încă din copilărie, Părinților Filipinezi, care l-au inițiat într-o carieră ecleziastică. A absolvit teologia în 1823, a fost hirotonit preot în 1825 și, în același an, a fost chemat ca doctor asociat la
Colegiul Teologic al Universității din Torino, iar în anul următor a fost numit capelan la curtea Savoiei. În timpul unor călătorii, l-a întâlnit pe Leopardi la Florența în 1828 și pe Manzoni la Milano. Dacă în scriitorul milanez El avea să recunoască întotdeauna cea mai înaltă expresie a culturii catolice italiene, cu care avea să întrețină o corespondență scurtă, dar semnificativă, în anii următori . Între timp, devenise din ce în ce mai interesat de evenimentele politice ale vremii și, mai ales în anii Revoluției din Iulie și ai renașterii conspirațiilor și revoltelor liberale și republicane în Italia, s-a inflamat de ardoare patriotică, atât de mult încât în 1833 a fost arestat la Torino sub acuzația de participare la un complot republican. Cu câteva zile mai devreme, trimisese un articol ziarului lui Mazzini, *La Giovine Italia* , care avea să apară acolo anonim în anul următor, sub titlul *„Despre Republică și creștinism”.* Forțat să se exileze, a petrecut câteva luni la Paris și s-a stabilit în cele din urmă la Bruxelles, unde a trăit în sărăcie până în 1845, predând filozofie la o școală privată.

Formazione culturale e impegno politico

Gândirea tinerească a lui Gioberti este străbătută de o neliniște constantă, care îl face să oscileze între orientări opuse: acceptarea unui tradiționalism fideist care, pe urmele lui de Maistre, de Bonald și ale primului Lamennais, îl conduce la umilirea puterilor rațiunii în numele transcendenței unei credințe impenetrabile inteligenței umane , alternează cu înclinații raționaliste care tind să reducă, conform metodelor deismului, creștinismul la o religie naturală și filosofică, la o revelație care se confundă cu progresul istoriei și al civilizației.

Dacă anii doctoratului și ai inițierii sacerdotale îl arată pe Gioberti sensibil la apelurile ortodoxiei catolice, în perioada care începe în 1827 și continuă până la începutul exilului său, tendințele sale deiste au început să se consolideze, determinându-l să profeseze deschis idei panteiste și să -polemizeze, în armonie cu radicalizarea orientărilor politice, cu religia ecleziastică în numele religios al unui creștinism „democratic”. În 1833 l-a citit pe Bruno, „victimă a urii fanatice și a tiraniei preoțești”, și a preamărit panteismul său „întemeiat pe adevăr, sănătos, moral, religios”, așa cum a scris într-o scrisoare către „Giovine Italia”, propunând un creștinism în sfârșit regenerat și reconciliat cu rațiunile libertății și dreptății.

„Compară-l pe Papă cu Hristos... și după ce ai făcut comparația și ai arătat cât de mare este decalajul dintre unul și celălalt , și de la sublimul mântuitor al poporului până la acel laș asupritor al poporului, care, nemulțumindu-se să tiranizeze și să măcelărească

Tra panteismo e radicalismo

„al său, îi binecuvântează pe toți despoții, îi arde cu anateme pe toți cei asupriți, adoră un prinț eretic stropit de sângele unui popor catolic și generos, proclamă o cruciadă împotriva oricărei civilizații, sfințește tirania ca drept, impune sclavia ca datorie și condamnă libertatea ca crimă; când, zic eu, ați încheiat această comparație, puneți mâna cu îndrăzneală pe creștinismul adevărat și viu, clarificați-l, răspândiți-l, proclamați-i doctrinele pentru a învinge tirania , fără teama că cineva îl va confunda cu acea religie a servitudinii și a barbariei care domnește astăzi."

În ciuda acestor experiențe intelectuale contradictorii , în gândirea tinerească a lui Gioberti apar câteva constante care aveau să-i marcheze pentru totdeauna filosofia:

a. respingerea senzualismului și a oricărei alte forme de subiectivism;

b. recunoașterea religiei ca fundament al vieții spirituale a omului;

c. aversiune față de iezuiți și tipul de catolicism pe care îl reprezentau.

Împotriva senzaționalismului, au fost reînnoite obiecțiile comune întregului tradiționalism catolic al vremii, conform cărora acesta ducea la scepticism în filosofie și la triumful senzualismului și libertinismului în morală. Însuși transcendentalismul kantian, a cărui poziție antisensică a fost recunoscută, a fost respins ca o formă, deși rafinată, de subiectivism pur subiectiv . Împotriva tuturor acestora, tânărul Gioberti și-a contracarat propria formare intelectuală, hrănită de studiul lui Platon și de textele Părinților Bisericii , în primul rând Augustin, astfel încât publicarea în 1829 a *Eseului despre originea ideilor de Rosmini* , datorită nevoii sale de a ancora ontologic cunoașterea, i-a adus un sprijin fervent.

Religia este sursa întregii meditații a lui Gioberti: fără ea, omul este un „paradox" și o „problemă insolubilă". Doar religia este civilizația posibilă, pe care Gioberti o descoperă a fi animată și pătrunsă de revelația divină, principiul progresului științei și literaturii și al societății civilizate a oamenilor. Dușmanii acestei religii, înțeleasă în termenii lui Vico ca o - forță divină, civilizatoare, sunt iezuiții, pe care Gioberti i-a recunoscut , încă de la o vârstă fragedă, la curtea din Torino, drept dușmani ai civilizației și progresului și pe care, mai târziu , i-a numit „recuzite ale tronului" și „ieniceri ai absolutismului".

4.2 ...

Împotriva psihologismului. „Intuiția originală"

Cea mai rodnică perioadă din viața lui Gioberti a fost deceniul bruxellez, în timpul căruia a publicat cele mai importante scrieri ale sale: în 1837 *Teoria supranaturalului,* în 1840 *Vln-traducere la studiul filosofiei,* în 1841-44 *A erorilor filosofice ale lui Antonio Rosmini* și, în final, în 1842 și 1844, cele două ediții ale lucrării *Primatul moral și civil al italienilor,* a doua dintre acestea fiind însoțită , ca prefață, de *Prolegomenele la Primat.*

După ce a repudiat tendința de a rezolva creștinismul într-o formă de raționalism deistic și s-a împăcat cu ortodoxia catolică, fără a se recunoaște însă în de Maistre și de Bonald, „exageratori ai religio- **panteismului "** , Gioberti, în lucrarea sa *Teoria supranaturalului* **tineresc** , se distanțează de panteismul tineresc, o „ eroare monstruoasă" constând în a gândi la relația intimă a finitului cu realitatea absolută a lui Dumnezeu, fără de care finitul nici măcar nu ar fi gândibil, ca și cum ar fi o relație de identitate, prin care un termen ajunge să se rezolve în celălalt.

Reafirmarea distincției clare dintre ființa divină și existența umană ne permite să recuperăm dimensiunea supranaturală a creștinismului, care nu se mai identifică cu civilizația, fără a renunța la căutarea validării sale în filosofie și a exprimării sale în lumea națiunilor, care pe ea se bazează.

Se bazează pe revelația originală de la care trebuie să pornească. Împotriva lui Lamennais care, după ce inițial a vrut să reabsoarbă întreaga civilizație în religie ,
panteism supranatural și istoric , care îneacă religia în dimensiunea pur umană a progresului, pe care Gioberti intenționează să îl reconcilieze, într-o unitate care nu șterge disproporțiile , religia și filosofia, Dumnezeu și istoria, supranatura și natura.

Introducerea din 1840 marchează nașterea sistemului filosofic al lui Gioberti, care, într-o continuitate substanțială , avea să găsească confirmare și dezvoltare ulterioară în scrierile neterminate din ultimii săi ani și publicate după moartea autorului. În această lucrare, Gioberti își desfășoară atacul împotriva lui Luther și Descartes, responsabili de introducerea în cultura și filosofia modernă - primul cu doctrina examinării libere, cel de-al doilea cu „cogito" ridicat la statutul de „primum certum" - a principiului otrăvitor al subiectivismului antropocentric sau, așa cum preferă Gioberti să-l numească, psihologismului, care separă omul de obiectivitatea Ființei reale.

„Ereziarhul a semănat sămânța fatală, care a fost explicată de filosoful francez. Primul a înlocuit metoda ontologică cu metoda psihologică în religie; al doilea a aplicat această inovație filosofiei în special și, prin intermediul ei, întregii filozofii."

cunoaștere. Unul a rupt firul tradiției religioase; celălalt chiar a înlăturat știința științifică."

Este vorba atunci de a redescoperi calea Ființei, de a redescoperi rădăcinile ontologice din care mintea umană își trage hrana și puterea, care îi permit să evadeze din închisoarea solipsismului și să se relocheze în Adevărul Ființei, în care noi, pentru a folosi cuvintele lui **Lastrada** c0 n» a p0St0l0 Paolo, «vivimus, movemur, atque sumus » . Rosmini nu reușește să realizeze acest lucru, iar Gioberti îl atacă acum dur, acuzându- l că cade în același subiectivism pe care intenționează să-l combată . Ideea de ființă, care în ochii nativului din Rovereto ar trebui să garanteze obiectivitatea și realitatea cunoașterii umane, este înțeleasă de el ca o idee de ființă posibilă, indeterminată, care nu poate fi văzută ca deschizând calea către ființa reală; este totuși întotdeauna o idee de ființă pe care o are subiectul și, contrar lui Rosmini , **este** ea însăși subiectivă . Faptul că Rosmini îl prezintă ca fiind obiectiv, distinct de spiritul care îl intuiește, nu îl face diferit de categoriile lui Kant, „psihologul prusac", cum ar fi acestea, în cele din urmă , o simplă formă mentală, un „primum" psihologic și nu totodată un „primum" ontologic.

Deviațiilor psihologice ale gândirii moderne, Gioberti le opune doctrina sa despre „intuiția originară", conform căreia există un act de învățare. Intuiția ideii este fundamentul vieții minții noastre și în care aceasta se află pur și simplu ca spectator, constituită prin aprehensiunea imediată a Ființei în obiectivitatea și exterioritatea sa necondiționată . Este intuiția ideii: nu o idee în sensul pe care subiectiviștii îl atribuie acestui termen - fie că este vorba de Descartes sau Condillac, Kant sau Rosmini - ca „un lucru închis în sufletul nostru și având cel mult o relație de corespondență și similaritate cu obiectul extrinsec", ci mai degrabă în sensul originar platonician de Realitate supremă și Adevăr suprem. Intuim inițial Ființa și nu această sau alta ființă așa cum se prezintă condiționată de determinările sensibilității, ci mai degrabă Ființa absolută, infinită, necesară, eternă, cea mai perfectă, pe scurt Dumnezeu. Dacă filosofii din trecut erau împărțiți, unii căutând „prima idee" și alții „primul lucru",

„Eu", scrie Gioberti, „numesc prima idee Primul psihologic, iar primul lucru Primul ontologic, dar, întrucât prima idee și primul lucru, în opinia mea, sunt identice unul cu celălalt și, prin urmare, cele două prime fac unul, dau acestui principiu absolut numele de Primul filosofic și îl consider principiul și singura bază a întregii realități și a întregii cunoașteri."

S-ar putea părea că admiterea unei intuiții în virtutea căreia spiritul uman își are originea într -o relație imediată cu Ființa și, ca să spunem așa, „insistă" asupra ei, duce la anularea distanței care separă finitul de infinit și, prin urmare, face ca cineva să cadă din nou în acea eroare a panteismului care a exercitat întotdeauna o influență atât de puternică asupra tânărului abate. Rosmini l-ar fi acuzat de acest lucru în răspunsul său la criticile sale, conținute în eseul din 1846 despre *Vincenzo Gioberti și panteism.*

Introducerea conține un concept , cel al creației, care pare să ne protejeze de pericolele panteismului. Ființa care se dezvăluie intuiției minții se dezvăluie acesteia ca creatoare de existențe, astfel încât acestea apar din Dumnezeu, nu ca emanații necesare ale sale - așa cum învață Spinoza, „cel mai teribil și neînfricat panteist care a existat vreodată" - ci mai degrabă ca creaturi ale activității sale cauzale libere. Este o eroare de neiertat să confunzi existentul cu Ființa, atribuind primei necesitatea care aparține doar celei de-a doua: numai Dumnezeu este și este în mod necesar; lucrurile solo existunt, adică ies la iveală, apar din puterea creatoare a lui Dumnezeu. Iar creația este

«o acțiune pozitivă și reală, dar liberă, prin care Ființa (adică Substanța și Cauza Primă) creează substanțele și cauzele secundare, le guvernează și le conține în sine, le conservă în timp cu imanența acțiunii cauzale, care, în raport cu lucrurile produse, este o creație continuă».

La creazione: garanzia contro il panteismo

Spiritul uman, în intuiție, „este în fiecare clipă a vieții sale intelectuale un spectator direct și imediat", așa cum Malebranche, la care se referă în mod explicit Gioberti, învățase deja cu doctrina sa despre viziunea lucrurilor în Dumnezeu, iar înaintea lui sugerase filosofia platonic-franciscană a lui Bonaventure, cu ideea iluminării divine.

«Ființa creează existentul»: aceasta este «formula ideală» în care se explică conținutul intuiției, o judecată adevărată prin care mintea «repetă » procesul ontologic la care este martoră, retrăgându -1 prin reflecție . Aceasta înseamnă că filosofia, ca o explicație a- 6818 "

Ființa, înainte de a fi o operă umană, este o operă divină , iar Dumnezeu este primul filosof:

«Opera filozofică nu începe în om, ci în Dumnezeu; ea nu urcă de la spirit la Ființă, ci coboară de la Ființă la spirit ... Filosofia, înainte de a fi o operă umană, este o creație divină...».

De fapt, ea este deja în întregime conținută în intuiție, iar reflecția omului nu face altceva decât să o expliciteze:

„...în intuiția imediată a Ființei este conținută o judecată , prin care se afirmă realitatea acelei Ființe, și... această judecată... este obiectivă și divină. Acum putem adăuga că Ființa considerată, nu numai ca Ființă, ci și ca Ființă cauzală, ne dă percepția unui fapt, care este în egală măsură obiectiv și divin, și anume, creația. Prin urmare, luăm cu prudență intuiția unei judecăți divine și a unui fapt divin. Pentru prima, Ființa spune: Eu exist. Pentru a doua, ea pronunță: Eu creez..."

p: Cuvintele „formulei”: Ființa este, Ființa creează cele existente, nu sunt, așadar, nimic altceva decât o „a doua revelație”, repetiție și reverberație, prin reflecție umană, a acelui Cuvânt divin originar.

Dacă în intuiție mintea umană se află într-o stare de receptivitate care o transformă într-un spectator pasiv al creativității divine, în reflecție avem momentul activ. « Mintea existentă care are puterea creatoare a lui Dumnezeu este asociată cu Eternul» ... . . « 1 1 ti
1 inițiativă umană, un cerc care dorește ca

existentul creat de Ființă să se întoarcă la ea în virtutea propriei activități. Astfel, se îndeplinește formula ideală: „Ființa creează existentul și existentul se întoarce la Ființă.” Gioberti scrie:

«... Ființa, după ce a transmis în afara sa o imagine a propriilor idei prin crearea substanțială a existentului, o recheamă la sine cu o îmbrățișare iubitoare printr-o transformare și o creare succesivă de acte morale, care înfrumusețează și completează opera primei creații».

4.3

„Protologia”

În scrierile sale postume, în special în *Protolo-,* Gioberti ar fi accentuat progresiv importanța reflecției în raport cu intuiția, transformând activitatea umană, inițial considerată o simplă replicare a intuiției, într-o adevărată activitate „co-creatoare”. În Zniro - l-ar fi orientat pe Gioberti, încă din anii publicării volumelor consistentă ale polemicii antirosminiene,

duzione del 1840 l’intùito era stato concepito come una conoscenza già in sé attuale della verità, della quale la riflessione non sarebbe stata che la ripetizione, priva di una propria capacità creativa. Ora, il .. fatto che di una conoscenza immediatamente in intuito e atfo jg] divino non vi sia alcuna testimonianza I6SSIOI16 nei dati più evidenti dell’esperienza umana,

Prin urmare, prin om natura este inteligibilă , în om natura este inteligentă. Omul... este aproape creierul lumii, în care gândește și este gândit. Logosul uman este finalitatea Cosmosului. Progresul științei umane este, așadar, creșterea succesivă a inteligibilității și inteligenței cosmice.

Și așa continuă logosul uman lucrarea Cuvântului divin.

să interpreteze intuiția originară ca o cunoaștere încă în potențial, o dispoziție virtuală, o stare încă confuză și nediferențiată - o numește „apeironul lumii inteligibile” -, pe care numai reflecția ar putea-o converti în cunoaștere efectivă și completă, dezvăluindu-se astfel ca fiind condiția indispensabilă pentru împlinirea revelației lui Dumnezeu. Ca și cum ar spune că cuvântul prin care Dumnezeu se afirmă pe sine și pe sine ca creator, rostit obscur în intuiție în fața unei minți care este un proces esențial moral, acum în *protocreștin este* îmbogățit cu sens, incluzând în sine dezvoltarea întregii civilizații umane, de la știință la artă și dezvoltarea tehnologiei.

vede, sì, Dio, ma senza saper di vederlo, ha bisogno di esplicarsi nella parola e nell’attività umana, che pertanto si configurano come prosecuzione della creazione divina. Il «ritorno dell’esistente all’Ente» si prospetta come il «settimo giorno della creazione», e l’uomo come un vero e proprio «Deus inchoatus».

Se nell’*Introduzione* il «ritorno» veniva inteso co-

Prin acestea, omul procedează la intelectualizarea și dominarea lucrurilor sensibile, implementându-le. potențialitățile, făcând natura să devină realitate în gândire, transformând-o, așa cum îi place să se exprime, «din Cosmos în Logos»:

Il «setiimo giorno delia creazione»

Recuperând vechi cuvinte platonice cu noi înțelesuri, Gioberti distinge, în procesul realității, între „mimesis” și „metexis”.

Primul reprezintă momentul, pe care psihologismul modern greșește să-l fixeze și să-l absolutizeze, în care sensibilul, finitul, omul însuși, sunt considerați în acea consistență relativă și, în același timp, în acea vanitate umbroasă care caracterizează ambele starea de creatură, ca și cum ar fi încă ținuți în limita (<Mimesis>) particularității lor contingente, ca niște creaturi încă neconștiente de originea căreia îi sunt imaginea . Plictiseala și durerea neconsolată la care Leopardi condamnă viața omului nu sunt nimic, în ochii lui Gioberti, altceva decât rezultatul închiderii imaginii în - propria sa aparență și al refuzului său de a fi transfigurată în idee.

Metessi este tocmai al doilea moment al ciclului, transcendența și adevărul sensibilului în inteligibil, devenirea cerului pământului: 6 „
met<

„Cerul este pământul viitor. Devenirea viitoare a pământului este o devenire cerească. Și devine ceresc prin creșterea mentalității, adică a inteligenței și a reinteligibilității. Patria sufletului este pământul ca methexis, deoarece methexistic, cerul și pământul

sunt identificate. Opoziția și distincția lor este doar mimetică. Pământul, ca mimesis, este doar patria trupului."

Palingeneza finală și supranaturală a creației este ultimul termen al procesului metexic, împlinirea celui de-al doilea ciclu, când „... totul se întoarce, dar mărit și amplificat", întrucât în final „... natura devine om; omul devine Dumnezeu".

Dacă în această filozofie neoplatonistă a istoriei sunt evidente urmele temelor de origine vichiană, de la cea a «verum et factum convertuntur» până la împletirea consecventă a istoriei ideale și a celei eterne și

De-a lungul istoriei, nu mai puțin insistentă este referința lui Gioberti la Hegel și la interpretarea sa dialectică a realității în - *Protologia* . Acum demodată, la fel ca cea a lui Rosmini, este interpretarea idealistă a lui Gioberti despre „italian" ca despre „Hegelul italian", care se ciocnește cu insistența cu care filosoful italian subliniază contingența radicală a lumii în raport cu Dumnezeu. Cu toate acestea, nu există nicio îndoială că Gioberti se inspiră pe larg în reconstrucția mișcării metatetice a existenței. Medierea dialectică hegeliană , convinsă, asemenea lui Hegel, că gândirea constituie substanțialitatea internă a lucrurilor. Aceasta nu contrazice convingerea lui Giobert că mișcarea dialectică a contrariilor trebuie ținută riguros în limitele finitului și că pretenția filosofului german de a o introduce, cu inevitabile consecințe panteiste, în unitatea gândirii divine eterne este „sofistică".

m
m
o
ç

4.4 ....:...................................
Natura politică a filosofiei lui Giobert

Sensul deplin al filosofiei lui Gioberti s-ar pierde dacă nu am evidenția natura sa politică intrinsecă. Volutele largi și solemne ale arhitecturii sale neoplatonice, care amintesc de tradiția lui Plotin și Scotus,

Eriugena, referințele concrete la realitatea timpului prezent nu sunt lipsite de legătură.

Polemica împotriva subiectivismului are deja o - semnificație politică clară: nu numai că distorsionează gândirea, ci și corupe și denaturează constituțiile popoarelor. În introducerea sa la studiul *filosofiei* antisubjugării a lui Gioberti , el condamnă în egală măsură despotismul conducătorilor (subiectivismul) și pe cel al plebei, ambele semne ale unui subiectivism nestăvilit, primul bazând puterea pe rațiunea arbitrară a unui individ, cel de-al doilea lăsând-o la liberul capricios al maselor. În ambele cazuri, forța prevalează asupra dreptului, iar ideea este alungată din istorie.

Ontologismul filosofic este intim legat de interpretarea care trebuie dată situației lumii și a Italiei, astfel încât există o legătură strânsă între *Introducerea* din 1840 și *Primatul* din 1842. Filosofia istoriei a lui Gioberti, centrată pe recunoașterea prezenței dominante a ideii divine în lumea oamenilor, duce în mod constant la repropunerea primatului catolicismului și nu al papalității, ca ghid al națiunilor umane pe calea civilizației și a progresului moral și civil . Pretențiilor de hegemonie ale națiunilor cărora le-au aparținut Descartes și Luther, proclamatori ai principiilor nelegiuite ale Iluminismului și panteismului, Gioberti opune primatul Italiei, „națiunea princiară a creștinismului", căreia Dumnezeu însuși i-a încredințat sarcina metafizică de a promova renașterea creștină a altor popoare.

Aceste afirmații, caracteristice neo-guelfismului unei părți a gândirii italiene moderate a vremii, nu ne-ar fi permis în sine să- l distingem cu ușurință pe Gioberti de pozițiile sincer reacționare ale lui de Maistre, dacă nu ar fi fost faptul că au fost folosite în *Primato* în funcție de mișcarea națională italiană și, prin urmare, într-o direcție inevitabil anti-austriacă, destinată, mai devreme sau mai târziu, să fie nuanțată cu intonații liberale.

În realitate, propunerea lui Giobert pentru o federație a statelor italiene, care se adresează principilor, clerului și nobilimii italiene, mult mai mult decât burgheziei, prevede instaurarea în Italia nu a unor monarhii constituționale reconciliate cu principiile liberale, ci mai degrabă, mai prudent, a unor monarhii „consultative", în care drepturile suverane rămân în întregime în mâinile regilor.

Abia mai târziu, în *Prolegomenele către Primat,* cu scopul de a clarifica inspirația „liberală" a catolicismului său și de a-l distinge de catolicismul reacționar, Gioberti începe lupta împotriva iezuiților și a iezuitismului , acuzați că sunt dușmanii culturii, libertății, progresului și iubirii patriotice, corupătorii adevăratei credințe creștine, pe care o reduceau la o superstiție ignobilă. Și, în același timp, se accentuează apelul la burghezia cultivată a țării, recunoscută acum ca clasa „dialectică" prin excelență, chemată să joace un rol de mediere între principat și mulțimi .

Dar abia după deziluziile și înfrângerile din 1848, gândirea politică a lui Gioberti a căpătat o orientare hotărât democratică. După ce se grăbise în Italia în mai de la Paris, unde își petrecuse ultimii ani de exil, Gioberti ...
A trăit un adevărat triumf popular și , după înfrângerea piemonteză de la Custoza, a participat la guvernele Savoiei din lunile următoare , devenind chiar prim-ministru. După ce a eșuat în încercările sale de a realiza o uniune federală între prinții italieni și nemulțumit de democrații piemontezi , a demisionat în februarie 1849 și câteva luni mai târziu s-a întors la Paris, destinat să moară acolo în 1852.

În acești ani ai celui de-al doilea exil, contextual evoluției filosofice documentate în scrierile postume menționate mai sus, Gioberti se supune

a revizuit ideile sale politice și le-a expus în lucrarea „ *Rinnovamento civile d'Italia”,* publicată în 1851.

03 Convins de iminența victoriei mișcării
O mișcare democratică în Franța și Europa, el are în vedere crearea unui stat unitar în Italia, sperând la evoluția acestuia într-o direcție democratică și socială. Aceasta este o democrație temperată de convingerea că „plebea” trebuie să recunoască conducerea clasei intelectuale, fără de care ar fi incapabilă să participe, pur și simplu în virtutea sufragiului universal, la exercitarea puterii. Gioberti este deosebit de sensibil la nevoile claselor muncitoare de emancipare socială și economică, atât de mult încât a permis să se vorbească , destul de nepotrivit, despre „socialismul” său. De fapt, el se limitează la a spera la o societate în care dreptul fiecăruia la muncă este recunoscut și accesul tuturor la proprietatea privată este realizabil.

Însă interesul său pentru religie și eficacitatea ei educativă, inclusiv în lumina reformelor politice și sociale, continuă să fie în centrul atenției abatelui din Torino. În unele fragmente postume, precum „ *Despre reforma catolică”* și *„Despre libertatea catolică”,* el revine pentru a reflecta asupra temelor care l-au interesat încă din tinerețe, cum ar fi reconcilierea catolicismului cu lumea modernă și reforma Bisericii, în vederea unei religii cultivate și „filosofice”, instrument de progres și civilizație. Cu accente care au condus la discuții despre precursori ai modernismului catolic (vezi CAPITOLUL 27, PAR. 1), Gioberti discută dogmele credinței catolice, făcând distincție între „dogme vii” și „dogme moarte” și argumentând că credința, fiind multifațetată precum un poligon infinit multifațetat, nu poate fi epuizată de nicio formulă care revendică absolutitate și exclusivitate și că, prin urmare, există loc pentru interpretări trăite și gândite individual și istoric. De aici și propunerea de a reînnoi radical studiile teologice rămase blocate în cultura scolastică, ideea unei reforme a preoției care să o facă compatibilă cu căsătoria și, pe un alt teren semnificativ de mare deschidere „liberală”, respingerea puterii temporale a papilor.

În cele din urmă, confirmând tendința, dezvoltată prin - familiarizarea cu gândirea lui Vico și cu siguranță caracteristică personalității sale, de a valoriza funcția civilă și socială a religiei, el s-a străduit să traducă dogmele Bisericii în valori seculare și pământești corespunzătoare, uneori improbabile. Astfel, dogma Întrupării semnifică demnitatea ființei umane; cea a Mariei, Fecioara Născătoare de Dumnezeu, demnitatea femeii și egalitatea lor cu bărbații; dogma păcatului originar semnifică prezența relelor sociale în lume; ritul botezului semnifică valoarea cetățeniei și așa mai departe.

Il Concilio Vaticano I

Gli orientamenti durante il corso dell’ottocento della chiesa cattolica e del papato in materia dottrinale e disciplinare andarono, nonostante la breve parentesi del cosiddetto «papato liberale» del primi anni del pontificato di Pio IX, sempre più distanziandosi dalle esigenze di riforma e di rinnovamento che venivano via via manifestandosi in seno al clero e al laicato cattolico, e delle quali uno dei segni più significativi era stato il *Delle cinque piaghe della chiesa* di Rosmini di cui parliamo nel testo. Alle richieste di una più attiva e responsabile partecipazione dei laici alla vita della chiesa, e di una maggiore autonomia delle chiese locali rispetto ai poteri della curia romana, si oppone la tendenza, fatta' valere in modo determinante dai gesuiti, ad una sempre maggiore centralizzazione della struttura della chiesa e all'accentuazione della separatezza del ceto ecclesiastico. Papa Pio IX è l’artefice di questa strategia della chiesa di Roma.
Già nel 1864 il *Sillabo,* con la sua puntigliosa quanto inflessibile condanna di tutte le proposizioni filosofiche, politiche, giuridiche che il pensiero moderno era venuto maturando lungo il proprio cammino, aveva drammaticamente approfondito il solco che divideva da esso il cattolicesimo. Ma doveva essere il Concilio ecumenico Vaticano I, convocato da Pio IX già nel 1865, e svoltosi tra il dicembre del 1869 e l’ottobre del 1870, a segnare il momento culminante di questa politica del papato. Fu in questa celebre adunanza del mondo cattolico che, infatti, venne innalzato a dogma di fede il principio dell’infallibilità del pontefice, che segnava l’assoluto trionfo della già


1

1 *Al doilea Sinod Ecumenic din 1369,*
2, 3 *episcopi germani și episcopi orientali, la Roma per il Concilio, durante una passeggiata, in una incisione del 1870.*


2


3

o mare autoritate papală în viața Bisericii. Constituția *Pastor aeternus,* aprobată aproape în unanimitate de Părinții Conciliului la 18 iulie 1870, după ce a afirmat datoria întregii ierarhii ecleziastice de a fi absolut ascultătoare de Pontif, „nu numai în chestiuni legate de credință și morală, ci și în cele care privesc disciplina



și guvernarea Bisericii răspândite în întreaga lume", proclama astfel: „Învățăm și definim ca fiind o dogmă divin revelată că Pontiful Roman, atunci când vorbește «ex cathedra», adică atunci când exercită funcția de Păstor și Învățător al tuturor creștinilor, definește conform autorității sale apostolice supreme o doctrină referitoare la credință sau morală care trebuie ținută de întreaga Biserică, grație asistenței divine promise lui în fericitul Petru, se bucură de acea infailibilitate cu care divinul Mântuitor a voit ca Biserica Sa să fie înzestrată în definirea doctrinei referitoare la credință și morală; și, prin urmare, astfel de definiții ale Pontifului Roman sunt ireformabile în sine și nu prin consimțământul Bisericii." Când, cu câteva luni înainte de reuniunea Conciliului, La *Civiltà Cattolica,* publicația iezuită, a anunțat intenția Curiei Romane de a propune aprobarea prin aclamații a acestui nou principiu dogmatic, opoziția față de acest proiect a fost larg răspândită, în special în țările catolice cele mai în contact cu lumea protestantă, precum Germania și Franța. Părinții înșiși, la intrarea în Conciliu, au fost împărțiți în două tabere opuse. Episcopii germani, reuniți la Fulda în ajunul Conciliului, au trimis o scrisoare Papei implorându-l să nu permită Conciliului să prezinte o propunere care amenința să divizeze iremediabil lumea catolică. Cea mai încăpățânată opoziție a venit de la München, unde universitatea locală a devenit una dintre cele mai importante bastioane ale mișcării „antiinfalibiliste". Decanul acestei universități, Ignaz von Döllinger, autorul unei cărți foarte citite, *Janus,* ar fi fost excomunicat în urma refuzului său de a accepta concluziile Conciliului. Acum în conflict cu Biserica, Döllinger, la câteva luni după încheierea Conciliului, a lansat o mișcare schismatică care avea să se răspândească nu doar în Bavaria, ci și în Renania și Prusia Orientală, deși nu a atins niciodată o amploare cu adevărat largă. Comunități de „vechi catolici" - așa cum le plăcea schismaticilor să se numească - au apărut în aceste regiuni. Aceștia au înființat o organizație episcopală complet separată de Roma, dar în câțiva ani s-au redus treptat la mici grupuri care se luptau să supraviețuiască. Fenomenul a afectat doar marginal întreaga ierarhie ecleziastică, care în cele din urmă s-a supus deciziilor Conciliului, cu excepția câtorva teologi și profesori de drept ecleziastic. Mai mult, în cadrul conciliului însuși, numeroșii părinți care veniseră la Roma cu intenția ferventă de a se opune principiului infailibilității papale se supuseseră treptat voinței curiei, atât de mult încât doar două „non placet" au fost pronunțate la încheierea discuției de către tot atâtea membri ai adunării. Trebuie adăugat că această discuție a fost marcată de frecvente certuri, care adesea acoperiu vocile adversarilor, care erau acuzați mai mult sau mai puțin deschis de erezie de o majoritate ce includea și reprezentanți ai clerului italian și spaniol.

5

Il pensiero laico e democratico nel risorgimento italiano

și, în moduri diferite, chiar și după aceea. Moderații și Democrații -

La cultura italiana dell'età del risorgimento è, come noto, percorsa da un'interna tensione tra due orientamenti opposti, dalla cui dialettica sono stati ampiamente determinati gli sviluppi e gli esiti della vicenda nazionale fino all'unità

... noi, chiar

înainte de a fi două curente diferite **Moderații și** între [concurenții lor , reprezintă două

mentalități, culturi și școli de gândire diferite și opuse, de origini diferite, referindu-se la valori diferite, străine ideologic unele de altele.

Moderații, printre care se numără filozofii Rosmini și - Gioberti, alături de Manzoni, Balbo, D'Azeglio, Mamiani, toscanii *din Antologie* și din *Cabinetul Științifico-Literar* al lui Vieusseux, sunt cu toții de școală catolică, spiritualiști în filosofie, adversari senzualismului și raționalismului iluminist, apărători **moderați** ai unei tradiții , adepți sau, cel puțin, influențați de cultura romantică , dușmani ai „iacobinilor", de la care se tem de ofensă adusă religiei și proprietății, susținători ai principatelor indigene, de la care, dacă e să zicem, așteaptă sau, atunci când sunt mai înflăcărați, cer reforme.

me e statuti.

Majoritatea democraților, de la Ferrari la Cattaneo, de la Guerrazzi la Niccolini, de la Montanelli la Pisacane, sunt de formație seculară și anticlericală, de origine iluministă, anti-empiriciști metafizici și adepți **ai metodelor științifice în** filosofie, anti **- romantici și fideli tradiției** revoluționare franceze.

dacă, uneori, în favoarea revoluției sociale sau, chiar, ca în cazul lui Pisacane, un socialist, întotdeauna intransigent republican.

Giuseppe Mazzini (1805-1872) reprezintă cu siguranță un caz de clasificare filosofică și culturală dificilă, ireductibilă chiar și la descrierea tocmai schițată a tendințelor predominante în Italia de la mijlocul secolului. Acest lucru nu se datorează, desigur, faptului că nu a fost un democrat fervent: el a fost, de fapt , conducătorul democrației republicane italiene.

Adevărul este că ne confruntăm cu un **Mazzini** atât catolic , cât și anticlerical, dar și profund religios și ferm într-o viziune spiritualistă, chiar mistică, asupra realității și istoriei ; un intelectual și om de acțiune, da, revoluționar și republican, dar în același timp precaut față de tradiția iacobină franceză și, într-adevăr, anti-iluminist și romantic; un revoluționar care, spre deosebire de Buonarroti mai întâi și Ferrara sau Pisacane mai târziu, este convins de autonomia și supremația obiectivelor etico-politice ale unității și independenței naționale, în raport cu conținutul social al revoluției italiene.

Dacă se ia în considerare faptul că mazzinianismul a reprezentat marea majoritate a mișcării democratice italiene a Risorgimento-ului, întrucât doar Mazzini a reușit, printre democrați, să promoveze un partid răspândit pe scară largă în peninsulă, atunci apare evident că mișcarea Risorgimento-ului italian, în ambele sale componente, a fost dominată, în ciuda dezacordului crescând cu papalitatea, de o - inspirație ideală de natură evident spiritualistă și religioasă , doar parțial atenuată, în deceniul care a urmat crizei din 1848, de „proza" reprezentată de realismul politico-diplomatic al contelui Cavour.

Dacă Mazzini a fost marele „pierdut" al Risorgimento-ului, la fel au fost și democrații italieni de inspirație seculară și de origine culturală iluministă, de două ori mai mult, și de la începutul anilor 1850 încoace – când nașterea celui de-al Doilea Imperiu a spulberat speranțele unei revoluții democratice europene – meniți să reprezinte o poziție puternic minoritară în cultura și societatea italiană a acelor ani.

Acesta nu este locul potrivit pentru a explora motivele istorice complexe ale acestor evenimente și rezultatul lor. Ne vom limita la a reaminti că clasele conducătoare ale vremii, de la aristocrație la burghezia de afaceri angajată în activități comerciale, din rândurile cărora au ieșit toți membrii clasei intelectuale , erau solid ancorate în proprietatea funciară și că în mediul rural influența Bisericii Catolice era profundă și necontestată. Masele țărănești, în plus, din cauza înapoierii istorice a relațiilor sociale și a modurilor de producție, erau incapabile să exprime ceva comparabil măcar de la distanță cu potențialul revoluționar al țărănimii franceze din 1789. Prin urmare, revoluției italiene i-au lipsit unele dintre condițiile fundamentale necesare evoluției sale democratice.

Totuși, printre intelectualii italieni care și-au lăsat amprenta asupra istoriei filosofiei, cei cu o orientare catolică moderată, precum Rosmini și Gioberti, par astăzi constructori ai unor „sisteme " care erau deja arhaice la vremea lor și, așa cum s-a spus (E. Garin), „adesea ciudat de solitare și izolate în panorama gândirii europene". Confruntați cu aceste „ sisteme ", unii cercetători cu o orientare secular-democratică , mult mai puțin influenți în istoria filosofiei italiene și mult mai modești în construirea marilor edificii filosofice, par uneori mai bogați în ferment și mai deschiși solicitărilor gândirii moderne .

Ser european.

Un exemplu în acest sens este grupul de tineri savanți care se adunaseră în jurul lui Romagnosi în ultimii ani ai vieții sale, printre care aveau să se evidențieze figuri precum **Giuseppe Ferrari** (1811-1876) și, mai ales, **Cario Cattaneo (1801-1869).**

O credință comună între cei doi, care i-a determinat pe mulți să-i considere fondatorii filosofiei pozitiviste din Italia, era că ar trebui să se lucreze pentru eliberarea minții umane de **metafizica** și misticismul fantastic al **religiei** . Pentru a **o restabili** la cunoașterea științifică experimentală și **comună** a faptelor, așa cum sunt oferite de experiența concretă a simțurilor. Ferrari i-a recunoscut pe Locke și pe adepții săi pentru că au revelat și explorat lumea în care trăim, pentru că au căutat „cunoașterea utilă" și pentru că au adus rațiunea „din cer pentru a mântui pământul". Ferrari povestește:

> „Nu voi uita niciodată acea dimineață norocoasă când, cu cartea lui David Hume în mână, la răsăritul soarelui am văzut îndoiala izvorând... și efecte separate de cauze, iar cerul desprins de Dumnezeu fără să-mi cadă pe cap.”

În 1851, au apărut două scrieri ale lui Ferrari, fiecare cu un scop diferit, dar strâns legate: *La Federazione repubblicana,* în care propunea democraților italieni un nou program politic care să se opună celui al lui Mazzini, și *La filosofia della rivoluzione,* menită să justifice acel program prin încadrarea lui într-o viziune istorică și filosofică generală.

Se aplică același raționament: odată cu Revoluția Franceză, „studiul” modern a început în istoria umanității, caracterizat prin afirmarea a două principii: domnia științei și cea a egalității. Primul cere combaterea metafizicii , teologiei și religiei, care îi înșală pe oameni supunându-i unei dominații spirituale care, cu speranța iluzorie a „cerului”, vrea ca aceștia să fie dominați **de** cei puternici ai pământului. Al doilea cere ca revoluția să nu se limiteze la realizarea formală **a acesteia** , **ci** să procedeze la abolirea inegalităților economice și sociale dintre oameni , radicalizându-se în „ revoluția săracilor”. Știința și egalitatea creează împreună revoluția filosofică și socială iminentă în Europa, sub conducerea Franței, care, odată cu insurecțiile din februarie și iunie 1848, a plasat socialismul pe agenda istorică. De aceea, linia politică a lui Mazzini, care propune o realizare pur formală a libertății și pune accentul pe suveranitatea și independența națională, trebuie opusă în Italia. Lui Mazzini trebuie să-i răspundem că

> „libertatea, suveranitatea, independența nu sunt altceva decât minciuni acolo unde bogații îi zdrobesc pe săraci... unde

Un om sărac nu-și poate hrăni familia decât dacă își epuizează puterile construind palate și muncind pentru un lux pe care nu și-l poate permite niciodată

.

FX

NOBILILOR nu mai este suficientă , avem nevoie de una împotriva burgheziei, legată de " apărarea proprietății și a religiei” .

Nu este de crezut, însă, că socialismul lui Ferrari a fost lipsit de incertitudini și confuzii. Polemica sa antiburgheză nu a mers de fapt până la a nega proprietatea privată (socialismul), pe care, dimpotrivă, o dorea „egalizată” între toți oamenii de către stat, în perspectiva, sugerată de Proudhon, a unei societăți de mici producători independenți.

Accentul puternic pus pe orizontul european al revoluției, împotriva sloganului „Italia se descurcă singură”, comun moderaților și lui Mazzini, și dependența incontestabilă a lui Ferrari de ideile franceze, nu înseamnă că a neglijat să caute în istoria culturală italiană premisele răscumpărării naționale. Mai întâi ..

.

că despre oricare altul, trebuie să ne referim la Ma -l ^ ion ®. ti!i Chiavelli, „revoluționarul Italiei”, care deja la începutul secolului al XVI-lea identifica papalitatea și imperiul, pe Hristos și Cezar, drept dușmani ai libertății și a cărui învățătură este încă prețioasă astăzi, întrucât papalitatea și religia sunt încă cei mai periculoși dușmani ai revoluției italiene.

Vico este celălalt autor îndrăgit de Ferrari, care între 1835-1837 editase scrierile lui Vico, prefațându-le cu un eseu despre *Mintea lui Vico,* iar în 1843 se referise la filosoful napolitan în *Eseul său despre principiile și limitele filosofiei istoriei.* El s-a inspirat din distincția lui Vico dintre istoria ideală și eternă a rasei umane și istoria în timp pentru a teoretiza, foarte schematic , distincția dezvoltării istorice în două planuri separate: cel al ideilor și cel al faptelor, conform lui Ferrari și Vico . Primul este dominat de principiile rațiunii și filosofiei, în timp ce al doilea, în care se desfășoară viețile oamenilor în carne și oase, este condiționat de „fatalitate ”, adică de acel set de forțe iraționale ale naturii care operează în istorie și sunt independente și ostile voinței umane. Ceea ce nu l-a împiedicat pe Ferrari să susțină, nu este clar cât de coerent, că în evenimentele brutale ale evenimentelor ar fi posibil nu doar să se intervină, ci chiar să se orienteze ideile, până la punctul de a vorbi despre socialism ca despre un „guvern de filozofi” căruia i s-ar putea încredința soarta societății.

Și, de fapt, aici, în relația dintre rațiune și fapte, rezidă dificultatea în jurul căreia se învârte filosofia lui Ferrari. Am vorbit deja despre nevoia sa de a recupera, împotriva abstracțiunilor metafizice, concretețea lucrurilor și imediatitatea experienței . De aici apare o profundă neîncredere în logica care ne duce pe căi greșite, distanțându-ne de...

CATTANEO

Realitatea: de fapt, bazată pe principiul identității , ne arată în contradicțiile lumii semnul naturii sale iluzorii și ne convinge să căutăm , în cerul metafizicii, o realitate mai adevărată. Trebuie să rezistăm tentațiilor logicii, convingându -ne că nu faptele sunt inadecvate exigențelor rațiunii, ci că rațiunea este incapabilă să le înțeleagă. Nu trebuie să urmăm capriciile logicii, renunțând la această lume și la această viață atât de evidente și de adevărate, ci la „revelațiile" naturii și ale vieții, în slujba cărora trebuie să se pună însăși rațiunea.

Dacă logica cere identitate statică, realitatea este în schimb mișcare și dezvoltare. Greșeala lui Hegel, pe care Ferrari o cunoaște din experiența francezilor, a fost să încerce să rezolve contradicțiile realității printr-o logică reînnoită; în schimb, este vorba despre supunerea rațiunii la cerințele vieții și, din moment ce trebuie să trăim, despre utilizarea pragmatică a rațiunii ca instrument util. să insereze omul în dinamica realității. Scepticismul logic este contracarat de un fel de vitalism irationalist, conform căruia impulsul vital este principiul dominant al existenței umane. El dă sens lucrurilor care în sine nu ar avea niciunul și dă scop acțiunii, chiar dacă nu există niciun scop în lume.

Inclinazioni vitalistiche

«... vom acționa «ca și cum» universul ar răspunde așteptărilor noastre, «ca și cum» stelele care strălucesc pe firmament nu ar avea altă misiune decât să ne trimită o rază de lumină în timpul nopții... Vânturile pot scufunda nava, stâncile o pot sfărâma... Dar cel mai bine este să mergem înainte ... Trebuie să acționăm «ca și cum» vânturile ar fi destinate să ne poarte... «Viața vrea să trăim»».

Același impuls vital este cel care îi îndrumă pe oameni spre acel regat al libertății și egalității care, așa cum spuneam, a început să se realizeze odată cu revoluția din 1789 și își așteaptă împlinirea deplină în viitor.

În ciuda originii lor romagnane comune și a inspirației iluministe și antimetafizice similare , Cattaneo pare a fi un savant foarte diferit de Ferrari. În primul rând , în timp ce acesta din urmă este mai înclinat să trateze lumea oamenilor din perspectiva unor probleme mai generale, iar studiile sale vizează direct o intervenție " serioasă " , Cattaneo , deși nu se eliberează niciodată de un interes viu pentru evenimentele timpului său - intervenind chiar ca protagonist, ca în cazul insurecției milaneze din 1848 -, trăiește complet absorbit de studiile sale, hrănit de un interes foarte concret și serios pentru științele pozitive, naturale, istorice și sociale, străin de orice tendință spre generalizări pripite. Confruntat cu experiența sa vastă și solidă în studii geografice, economice, lingvistice și istorice, de care filosofia sa nu este niciodată separată, eseuri precum *Filosofia revoluției,* care totuși fac apel la lumea concretă a faptelor, pot apărea cu ușurință, nefiind cu adevărat hrănite de fapte studiate cu o precizie științifică riguroasă, ca fiind contaminate de generalități sau aproximări „metafizice".

În scrierea *„O invitație către înalții iubitori de filosofie"* din 1857 - unul dintre cele mai interesante eseuri filosofice ale sale, împreună cu *„Despre noua știință a lui Vico"* (1839), *„Considerații asupra principiului filosofiei"* (1844) și *Psihologia minților asociate* (1859- f(lella 63) -, Cattaneo, după ce a analizat rezultatele la care au ajuns diferitele științe particulare, indică cu o convingere ferventă care ar trebui să fie sarcina filosofiei la mijlocul secolului al XIX-lea:

„Acceptați, așadar... ceea ce celelalte științe au descoperit și descoperă în fiecare zi despre om și univers . Și coordonați cu atenție toate aceste idei noi în tratatele voastre, astfel încât «locul omului» în spațiu, timp și ordine să apară clar."

Și în altă parte el definește filosofia ca fiind

„firul comun al tuturor științelor... lentila care, adunând razele împrăștiate, luminează omul și universul în același timp ".

Bronte

După cum se știe bine din studiile istorice, sosirea oamenilor lui Garibaldi în Sicilia trezise mari speranțe în rândul țăranilor de eliberare, nu doar și nu atât de sub dominația borbonică, ci și de exploatarea economică și socială a marilor proprietăți funciare. În realitate, Garibaldi, în calitatea sa de dictator al insulei „în numele lui Victor Emanuel al II-lea", nu mersese mai departe decât să emită decrete care reduceau povara fiscală asupra țăranilor și atribuiau pământuri comunale și de stat luptătorilor, lăsând intact patrimoniul marilor proprietari de pământ. Când aceștia au început să se simtă amenințați de răscoalele țărănești care au început să apară la începutul verii anului 1860,



1

de filosofie ca „metodologie a științelor”, care ar fi fost drag epocii pozitivismului, nu ar fi putut fi exprimat mai bine .

Prin urmare, filosofia trebuie să abandoneze neconcluditatea metafizicii, pentru a nu tulbura „cu bolboroselile ei despre absolut, despre ființă și prima senzație, **pacea** sublimă a științelor experimentale”, cu **faptul** că acestea „ adesea aduc metafizica și soluția la vechile întrebări ale filosofiei, atunci când cu propriile metode încearcă în zadar”, „ **meditațiile monastice ”. Și** astfel, trebuie să se debaraseze și de pretenția de a cunoaște natura omului bazându-se pe „ meditații monastice” care caută fără rost în adâncurile conștiinței individuale și subiective. Niciodată gânditorul solitar, „în lumina conștiinței sale blânde și morale”, nu ar putea descoperi „multele secrete ale naturii umane” care, în schimb, sunt scrise

„în erori, în superstiții, în imposturi, în crime, în violența tiranilor, inchizitorilor și sălbaticilor ... Un fapt oribil este canibalismul, care durează de mii de ani... Dacă trei secole de relatări ale martorilor oculari... nu ar atesta „faptul” vieții canine, cine dintre noi, privind în adâncul propriei conștiințe, „cu claritatea acestei lumini”, l-ar fi putut descoperi acolo?...”.

Rădăcinile romagnane și vichiniene ale gândirii lui Cattaneo sunt evidente aici : de la renașterea „filosofiei civile” a lui Romagnosi, pe care a apărat-o cu înverșunare în 1837 de atacurile malițioase ale lui Rosmini, până la dezvoltarea și interpretarea - legăturii intime afirmate de Vico între filosofie și filologie, filosofie și istorie.

Dintre discipolii lui Romagnosi, Cattaneo a fost cel mai iubit al maestrului, rămânându-i aproape până la moartea sa, survenită în 1835, și de la care a moștenit legăturile cu tradiția reformatorilor iluminiști italieni și europeni. Născut la Milano în 1801 într-o familie burgheză modestă, Cattaneo, mereu confruntându-se cu serioase dificultăți economice, a absolvit facultatea de drept la Pavia în 1824, iar din 1825 până în 1835 a predat la liceul Santa Marta din Milano. Din 1839 până în 1844, a publicat *Il Politecnico,* una dintre cele mai animate reviste ale vremii, dedicată diseminării și progresului culturii științifice și tehnologice, pe care o considera un instrument fundamental al „prosperității sociale”. Este semnificativ faptul că a recunoscut printre cei mai importanți factori ai bogăției națiunilor - inteligența care inventează mașini și instrumente, fără de care „nimic nu se întâmplă în sfera bogăției”.

1 *Un'immagine dal film* Bronte.
2 *Un cappellano militare delle truppe garibaldine...*



alcuni distretti della Sicilia orientale, non solo la Guardia Nazionale, controllata da nobi e borghesi, ma anche le trupp garibaldine comandate da Nir Bixio, luogotenente di Garibaldi, , furono protagonist di una feroce repressione anticontadina. Le agitazioni contadine furono spente nel sangue, anche quando si limitavano a rivendicare l'applicazione degli stessi decreti di Garibaldi sulla divisione del demanio. Tra gli episodi più cruenti, quello di Bronte, un paese alle pendici dell'Etna, ove il 4 agosto 1860 Bixio ordinò fucilazioni e arresti in massa di tutti coloro che avevano partecipato al movimento contadino.
A lungo questa pagina sarebbe rimasta ignorata dalla storia ufficiale del risorgimento nazionale, e



2

solo da alcuni decenni se ne trova notizia nei manuali scolastici. Nel 1972, il regista cinematografico Florestano Vancini, prendendo spunto da una novella del Verga, *La libertà,* produceva sull'episodio di Bronte un bel film, robustamente costruito, cui dava polemicamente il titolo di *Bronte: cronaca di un massacro che i libri di storia non hanno raccontato.*

CAI ' 1

Este timpul să spunem, de fapt, că Cattaneo este intelectualul care reprezintă cel mai bine burghezia lombardă iluminată și progresistă a vremii, extrem de evoluată economic și social, cel puțin în raport cu clasele burgheze din alte regiuni italiene. El este singurul, dintre toți exponenții democrației italiene din timpul Risorgimento -ului, care nu a făcut loc în reflecția sa politică revendicărilor sociale și cu atât mai puțin liberalismului socialist ; în acest sens, a fost mult mai puțin conștient economic decât însuși Romagnosi, care, deși accepta sistemul competitiv și mercantil al economiei manufacturiere moderne, avertizase asupra mizeriilor și contradicțiilor sociale care puteau decurge din acesta. Cattaneo, pe de altă parte, deși susținător al democrației politice republicane, a fost ferm în aderența sa la principiile liberalismului economic și în respingerea oricărui tip de constrângere asupra libertății pieței, în acest sens foarte asemănător cu gânditorii liberali englezi precum, de exemplu, Bentham.

Cel puțin până în 1848, Cattaneo se simțea lombard înainte de italian, atât de mult încât a luat în considerare, ca o perspectivă de emancipare, participarea Lombardiei la o federație de popoare supuse Austriei. În 1848, a fost unul dintre liderii insurecției milaneze, cu poziții ferm anti-piemonteze și anti - mazziniene, fiind un susținător al federalismului democratic . republican care ar trebui organizat se- republican cu j Q v j coi federativ , respectuos față de autonomiile locale și regionale. Convins că progresul trebuia să respecte tradițiile poporului, că instituțiile nu aveau substanță în afara realităților geografice, economice și sociale și că acestea erau foarte diferite de la o regiune italiană la alta, el a văzut în unitarismul lui Mazzini un model de stat incompatibil cu istoria italiană, sau mai degrabă cu „istoriile italiene”, dominate de ideea de oraș.

După eșecul revoluției din 1848, s-a refugiat la Paris și mai târziu în Cantonul Ticino, care avea să devină a doua sa casă. A locuit acolo, cu excepția unor scurte reapariții în Italia, până la moartea sa în 1869. Profesor de filosofie la liceul clasic din Lugano — prelegerile sale au fost adunate postum în *Corso di filosofia* — a reluat publicarea revistei *Politecnico în 1860,* după ce a suspendat definitiv publicarea în 1863 din cauza dezacordului cu ideile conservatoare ale editorului. După unificare, a fost ales de mai multe ori în Camera Deputaților Italiei, dar nu a candidat niciodată la funcții publice, nevrând să jure credință monarhiei. Ca un adevărat radical burghez, nutrăsese întotdeauna un profund dispreț pentru nobili, prinți și conducători.

Revenind acum la gândirea sa filosofică, vom încheia cu o referință la una dintre cele mai interesante și stimulatoare doctrine ale sale, care dă titlul eseului despre *Psihologia Minților Asociate.* Este o teorie a cunoașterii propusă, inspirată de considerații sociologice. Filosofii au crezut în mod tradițional că ar trebui să caute originea ideilor în subiectul individual. În realitate, individul La ... este inseparabil de contextele sociale în care se desfășoară istoria sa, iar a le ignora înseamnă a nu mai putea *explica* formarea ideilor sale. Într-adevăr, aceste idei nu au ca laborator psihicul individual, ipotezat în statuia lui Condillac sau în meditațiile solitare carteziene, ci mai degrabă întâlnirea neîncetată a minților asociate ale oamenilor:

„Încă din zorii cei mai nesiguri ai experienței, mintea noastră oscilează între impulsurile reciproce ale «minților asociate». Ideile altora sunt împletite cu ale noastre încă de la început; le trezesc, le ghidează, le preced, le impun. Este un geniu rar care se poate lăuda cu o singură idee care să nu-i fi venit de la alții.”

Chiar primele senzații confuze ale nou-născutului presupun - interacțiunea sa cu mama și, mai târziu, cu ceilalți membri ai familiei și, prin urmare, cu instituțiile societății.

„Senzația ființei umane nu este, așadar, o ciocnire pură a subiectului cu obiectele; nu este un fapt «pur»; de la bun început este un fapt «social»”.

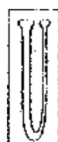
Și pe măsură ce știința și tehnologia, ele însele rodul unei asocieri impresionante a nenumăratelor inteligențe, se dezvoltă, combinații tot mai vaste de idei „unesc milioane de oameni într-o - puternică ordine de gânduri și voințe”. Este vorba despre acea „ordine a națiunilor” și acea „civilizație” despre care vorbeau Vico și Romagnosi și care, după cum am văzut, constituie obiectul principal al filosofiei celei mai umane și mai seculare a lui Cattaneo .



Carlo Cattaneo, într-o gravură din secolul al XIX-lea.

6 Bìì

Leopardi (1798-1837): uno spirito «malpensante»



Giacomo Leopardi, cel mai mare poet al nostru din secolul al XIX-lea, ocupă o poziție complet izolată în panorama culturii italiene din Risorgimento timpuriu. Meditația sa filosofică, atât de intim contopită cu producția sa,

În ceea ce privește poetica lui Leopardi, considerăm esențial să atingem aspectele sale esențiale, nu doar datorită contribuției sale la completarea culturii filosofice a vremii, ci și datorită calității și semnificației sale intrinseci, care, în opinia noastră, îi asigură încă o importanță semnificativă. Ne vom limita însă la examinarea doar a câtorva momente importante din biografia și opera intelectuală a lui Leopardi, presupunând că cititorul este deja mai familiarizat cu principalele sale căi și rezultate dintr-un studiu al literaturii italiene din secolul al XIX-lea.

Evident, aceasta nu este o filozofie în sensul tehnic, critic și științific al cuvântului, pentru care lui Leopardi îi lipsește acel angajament pur teoretic care constituie o condiție indispensabilă ; aceasta nu înseamnă, însă, că gândirea sa, adunată mai ales în *Zibaldone* și *Operette morali,* duce lipsă de o sistematicitate care să ne permită să-i apreciem coerența internă. Este filosofia lui Leopardi, un mare moralist, care maturizează dramatic, printr-o experiență interioară dureroasă și aderența la principiile senzualiste și materialiste ale Franței secolului al XVIII-lea, propria sa viziune asupra lumii, pe cât de lucidă pe atât de disperată, ceea ce îl conduce · mai ales de la începutul anilor treizeci, la ciocnirea violentă cu orientările spiritualiste și neocatolice, marcate de mitul optimist al „destinelor magnifice și progresiste" ale umanității și care predomină în mare parte din cultura inspirată de Risorgimento a acelor ani.

Respingerea radicală a unei viziuni religioase asupra lumii și a omului, demitizarea concepțiilor teleologice și antropocentrice, comune atât mișcărilor istorice romantice seculare, cât și celor catolice, convingerea rădăcinilor sensibil-materiale ale naturii umane, disprețul deschis față de „secolul mândru și nechibzuit" care, pentru a primi „poveștile" speranțelor cerești, a întors spatele adevărului unei filozofii „numai prin care se crește în civilizație", fac din Leopardi un spirit „malpensante", așa cum se definește el însuși în contrast cu oamenii cu dreptate ai vremii.

După anii adolescenței timpurii, caracterizați de influența culturii reacționare obtuz a tatălui său și de aderarea sa la catolicism, din ce în ce mai deschis sugestiilor moderne și îndrăznelii Iluminismului, presupozițiile acelui „sistem al naturii și al iluziilor" care ar fi...

fi reprezentat, până în 1823, primul său pesimism, așa-numitul „pesimism istoric".

Conștiința propriei sale „vieți oribile și nefericite" în „închisoarea" de la Recanati și în „somnul universal" al unei provincii îndepărtate a Statului Papal, prietenia sa cu Pietro Giordani și influența pe care senzaționalismul o exercită asupra lui prin intermediul lor , „dezamăgirea istorică" care marchează dezvoltarea leneșă și inertă a primilor ani ai Restaurației, percepția stării de pustiire în care a căzut Italia, sunt câteva dintre condițiile care îl conving pe tânărul Leopardi să tematizeze, de evidentă derivare rousseauiană, dar și hobbesiană, contrastul dintre „natură" și „rațiune".

Încă din 1817, el scria în *Zibaldone:* „Ratiunea este dușmanul oricărei măreții: rațiunea este dușmanul naturii: natura este mare, rațiunea este mică ". Corupția timpurilor moderne ar proveni din faptul că vigoarea, spontaneitatea și vitalitatea naturii - singura capabilă să-i împingă pe oameni la acțiuni mărețe, în virtutea „ - iluziilor" mărinimoase și salutare pe care este capabilă să le inspire - ar fi reprimate și anihilate de rațiunea calculată și egoistă . care stinge în oameni sentimentul naturii interistorice a vieții lor și al împărtășirii unei condiții sociale unite și armonioase. Leopardi urmărește declinul idealului virtuții republicane a anticilor către dominația corupătoare a acestei rațiuni mizerabile, reaprinsă pentru o clipă odată cu Revoluția Franceză și acum eclipsată din nou în anii torpidi ai Restaurației, în care națiunile erau

> «a înlăturat... fiecare voce, fiecare putere, fiecare simț al sinelui și, în consecință, a concentrat toată puterea în întregime în monarh și a pus toți supușii... la deplina dispoziție a prințului».

Nu există nicio tentație iraționalistă în această critică leopardiană a rațiunii, întrucât nu intenționăm să vorbim aici despre rațiunea în sine, ca facultate naturală, ci mai degrabă despre o rațiune circumstanțială istorică, care este ceea ce distinge omul contemporan , care a făcut din ispită „ iubire de sine", mai degrabă decât, ca în vremurile iraționaliste ale lumii antice greco-latine, impulsul generos de a-și îmbunătăți propria viață și pe cea a altora, principiul trivial și fundamental nepoetic al câștigului personal și al interesului particular arid . Antiteza natură-rațiune ia, așadar, forma unei antiteze antic-moderne, poezie-antipoezie, imaginație creatoare liberă-rațiune abstractă și sterilă, fericire-nefericire.

Această temă, atât ca hrană secretă, cât și ca impediment în calea oricăror debușeuri transcendente și religioase, este însoțită de aderența din ce în ce mai convinsă a lui Leopardi la teoriile senzualiste despre om și poezie. Ne vom limita aici la a reaminti interpretarea sa a relației omului cu infinitul , un loc tradițional al operațiunilor metafizico-religioase , urmărită, atât în idila *L'infinito* din 1819, cât și în notele contemporane ale *Zibaldonei,* până la un senzualism în focul imaginației stimulat de însăși dorința materială de plăcere, comună oamenilor , animalelor și oricărei alte ființe vii. Întrucât această dorință nu poate fi satisfăcută cu nicio plăcere specifică, ea cere imaginației, un dar oferit oamenilor de natura binefăcătoare, să o compenseze prin „spații nesfârșite" și „tăceri supraomenești" și „ liniște profundă", o adevărată sursă de plăcere infinită : „... și naufragiul în această mare este «dulce» pentru mine". Leopardi scrie în *Zibaldone:*

> „...uneori sufletul...dorește o vedere restrânsă și limitată în anumite feluri... Motivul este același, adică dorința de infinit, pentru că atunci, în locul văzului, imaginația preia controlul, iar fantasticul înlocuiește realul. Sufletul își imaginează ceea ce nu poate vedea, ceea ce îi ascunde acel copac, acel gard viu, acel turn și rătăcește într-un spațiu imaginar și își imaginează lucruri pe care nu le-ar putea vedea dacă vederea sa s-ar extinde peste tot, pentru că realul ar exclude imaginarul."

Elaborarea acestui „sistem al naturii și al iluziilor", care caracterizează faza poeziei idilelor din 1819 și ciclul de cântece din 1821-1822 , pregătește maturizarea separării definitive de creștinism. În acești ani, *Zibaldone* înmulțește acuzațiile violente la adresa creștinismului - care par să le anticipeze pe cele ale lui Nietzsche - de a fi o religie care, distrăgându-i pe oameni de la dragostea pentru VIAȚA pământească , considerată un creștinism egoist , îi dispune să disprețuiască „frumosul, mărețul".

> varietatea vie a acestei lumi», la inactivitate, la acceptarea tiraniei, întrucât peste oameni care nu au nicio grijă «în afară de o patrie situată în lumea cealaltă» și sunt reduși «la a face doar lucruri îndreptate spre propria lor sfințire», peste acești oameni «este imposibil să nu se ridice imediat un stăpân». Creștinismul este invidios pe oameni pentru tot ceea ce
>
> «în mod natural este, a fost și va fi întotdeauna bine... iar opusul său întotdeauna rău; precum frumusețea, tinerețea, bogăția... și chiar fericirea și prosperitatea însăși, după care toate ființele vii tânjesc și vor tânji veșnic și în mod necesar».
>
> Creștinismul ne învață ura față de trup: prin macerarea cărnii, acesta slăbește pasiunile și entuziasmul, contribuind parțial la
>
> «să stingă viața lumii, pe de altă parte să netezească calea despotismului, pentru că poate nu există oameni atât de potriviți să fie tiranizați ca cei slabi la trup... În trupul slab nu există curaj, nici fervoare, nici mărețe a sentimentelor, nici tărie a iluziilor... În trupul care este rob, și sufletul este rob».

Pe scurt, creștinismul este împotriva naturii, dușmanul plăcerii și al vieții, iar hedonismul care stă la baza „sistemului naturii" l-a determinat în mod natural pe Leopardi să-l respingă, în direcția acelui materialism , care, de altfel, l-ar conduce la un pesimism mult mai radical decât pesimismul istoric, la ceea ce se numește de obicei „pesimism cosmic ". În el, natura, distribuitoare prevăzătoare de iluzii benefice, s-ar revela ca o mamă vitregă nemiloasă .

Pasul, de altfel, nu era menit să fie lung sau dificil. Era, de fapt, imposibil, decât pentru scurt timp, ca natura să nu pară responsabilă pentru acea nefericită condiție umană, al cărei adevăr teribil, prin iluzii, pare să-l ajute pe oameni să se ascundă de ei înșiși. Cine le-a dat oamenilor, odată cu iluziile și speranțele deșarte ale tinereții, puterea rațiunii care îi dizolvă cu cruzime ? Cine, dacă nu natura, a sortit omenirea bolii , „timpului amar și trist" al bătrâneții, „umbrei morții înghețate"? Oamenii nu sunt vinovați de nefericirea lor din cauza unei presupuse nelegiuiri străvechi, așa cum ne învață creștinismul; ei sunt în schimb nevinovați, iar presupusa lor răutate derivă din faptul că sunt destinați de natură la nefericire. Mai mult, filosofii greci înșiși, așa cum descoperă acum Leopardi în 1823, contrazicând ceea ce crezuse anterior despre fericirea anticilor hrănită de fabule frumoase și iluzii grandioase, cunoșteau deja vanitatea și nefericirea intrinsecă a vieții , o mărturie a cât de vechi este adevărul pesimismului.

Însă, dincolo de argumentele pur teoretice care susțin cu siguranță creșterea pesimismului cosmic, însăși condiția lui Leopardi de om bolnav și deformat fizic joacă un rol în această direcție. Unul dintre cei mai importanți savanți ai lui Leopardi, Sebastiano Timpanaro , merită meritul de a fi îndepărtat din mâinile celor care au dezvoltat pesimismul teza crudă și reductivă - susținută nu întâmplător de scriitorii cu orientare spirituală - conform căreia Leopardi era pesimist pentru că era cocoșat, pentru a recupera adevărul pe care aceasta are vina de a-l distorsiona vulgar. Timpanaro scrie:

> „... adevărata modalitate de a o respinge nu constă în a nega ... orice influență a bolii și a deformității fizice în geneza «Weltanschauung-ului» lui Leopardi și, prin urmare, în a face din pesimismul lui Leopardi un fapt pur «spiritual»... Trebuie să recunoaștem, în schimb, că boala i-a dat lui Leopardi o conștientizare deosebit de precoce și acută a condiționării grele pe care natura o exercită asupra omului, a nefericirii omului ca ființă fizică... experiența

deformităţii şi a bolii nu a rămas la Leopardi un motiv de lamentare individuală, un fapt privat şi doar biografic, nici măcar o temă pură de poezie intima , ci a devenit un instrument formidabil de cunoaştere".

Pivotul care permite inversarea conflictului natură-raţiune, caracteristic pesimismului istoric, în antiteza natură-om se găseşte în distincţia , la care ajunge Leopardi pe o pagină din *Zibaldone din - 1923* , dintre existenţă şi viaţă, aceasta din urmă înţeleasă în sensul de vitalitate: nu este adevărat că natura îi consolează pe oameni, oferindu-le viaţă şi pasaje energetice · Ea , indiferentă şi/sau ostilă destinului uman , acordă oamenilor, ca oricărei alte fiinţe vii, doar existenţa cu golul şi repetitivitatea sa înfricoşătoare : „ Natura nu este viaţă, ci existenţă şi tinde spre aceasta, nu spre aceea". În Dialogul *dintre Natură şi un Islandez,* omului care întreabă dacă nu cumva este sarcina naturii, din moment ce ea i-a dat, fără ca el să o ceară, existenţa, cel puţin o viaţă care nu era tulburată şi chinuită, Natura răspunde:

„Demonstraţi că nu aţi luat în considerare faptul că viaţa acestui - univers este un ciclu perpetuu de producţie şi distrugere, ambele interconectate în aşa fel încât fiecare serveşte continuu celeilalte şi conservării lumii; care, ori de câte ori una sau alta dintre ele ar înceta, ar intra şi ea în dizolvare. Prin urmare, ar fi în detrimentul său dacă ar exista ceva în el liber de suferinţă."

Tocmai în *Operette morali* şi în unele pagini „metafizice" ale *Zibaldone-ului* din 1825-1826 Leopardi îşi dezvoltă „sistemul" materialist, implacabil ateu şi pesimist , şi lupta sa împotriva oricărei ideologii mistificatoare, de la providenţialismul teologic la absurdităţile ANTROPOCENTRISMULUI , fie în versiunea sa creştină, fie în cea a prometeismului umanist.

Răsturnând principiile fundamentale ale ontologiei şi teodiceei creştine, aducând logica voltairiană a *Poemului „ fiinţă şi dar"* la cele mai extreme consecinţe *asupra dezastrului de la Lisabona,* Leopardi afirmă că

„... tot ce există este rău; faptul că fiecare lucru există este rău... rezistenţa este rea şi ordonată spre rău; scopul universului este răul... Nu există alt bine decât non-existenţa ..."

Şi din nou:

„Nu numai oamenii, ci rasa umană a fost şi va fi întotdeauna nefericită din necesitate. Nu numai rasa umană, ci toate animalele. Nu doar animalele, ci toate celelalte fiinţe în felul lor. Nu indivizii, ci speciile, genurile, regnurile, globurile, sistemele, lumile."

Şi imediat după, transformând o imagine, menită de obicei să ilustreze măreţia şi bunătatea infinită a creatorului divin al lumii, într-un sens şocant de moarte şi distrugere fără scop, el continuă: nu căuta nicăieri să nu găseşti suferinţă ... Acolo acel trandafir este ofensat de soarele, care i-a dat viaţă; se zbârceşte, lâncezeşte, se ofileşte. Acolo acel crin este supt cu cruzime de o albină, în părţile sale cele mai sensibile, cele mai vitale . Mierea dulce nu este produsă de albine harnice, răbdătoare, bune, virtuoase fără chinuri de nedescris ale acelor fibre cele mai delicate... Acel copac este infestat de un muşuroi, acela de omizi, muşte, melci, ţânţari; acesta este rănit în scoarţă şi chinuit de aerul sau soarele care pătrunde în rană; acela este ofensat în trunchi sau în rădăcini; acela are multe frunze uscate; acesta este ros, muşcat în flori; acela străpuns, înţepat în fructe. Acea plantă este prea caldă, aceasta prea rece; prea multă lumină, prea multă umbră; „Prea umed, prea uscat... În toată grădina nu

«Entrate in un giardino di piante, d'erbe, di fiori. Sia nella più mite stagione dell'anno. Voi non potete volger lo


Ritratto di Giacomo Leopardi eseguito da Luigi Lodi Leopardi


Una delle stanze di palazzo

găsești nicio plantă într-o stare de sănătate perfectă. Aici, o crenguță este ruptă fie de vânt, fie de propria greutate; acolo, o briză sfâșie o floare, zburând cu un fragment, un filament, o frunză, o parte vie a acestei sau acelei plante , desprinsă și smulsă. Între timp, tu sfâșii ierburile cu pașii tăi: le zdrobești, le învinețești, le storci sângele, le rupi, le omori. Acea fetiță sensibilă și blândă merge cu blândețe dezrădăcinând și rupând tulpini. Grădinarul merge cu înțelepciune tăind, secționând ramuri sensibile, cu cuie, cu fier.”

Viziunea terifiantă asupra lumii a lui Leopardi culminează, în cele din urmă, cu ideea că într-o zi, mai mult sau mai puțin, îndepărtată, distrugerea va deveni realitate, nu numai al universului ^ ee opere ale civilizației umane, ci ale tuturor lucruri și întregul univers. *Cântatul cocoșului sălbatic este* cel care, în mod teribil, anunță acest lucru:

„Va veni vremea când universul însuși și natura însăși se vor stinge. Și așa cum din cele mai mari regate și imperii umane și din mișcările lor minunate, care au fost cele mai faimoase în alte epoci, nu mai rămâne astăzi niciun semn sau faimă, la fel și din întreaga lume și din vicisitudinile și calamitățile infinite ale lucrurilor create, nici măcar un vestigiu nu va rămâne; ci o tăcere goală și o liniște supremă vor umple spațiul imens . Astfel, acest mister minunat și terifiant al existenței universale, înainte de a fi declarat sau înțeles, va dispărea și se va pierde.”

În anii în care Leopardi și-a elaborat metafizica, între 1823 și 1829, interesul său politic pentru evenimentele vremii, anterior atât de vii și de complicate, a început să se estompeze, ca și cum privirea de aproape a neantului care învăluie toate lucrurile ar fi golit de sens orice formă de angajament. În starea de spirit, , . a cuiva care, vorbind despre sine, exclamă: «Sunt ... un „Stoic dacă P°l cro ambulante, che portare dentro di un uomo morto”, aderența , declarată în preambulul traducerii din 1825 a *Manualului lui Epictet* , la morala stoică a ataraxiei și renunțarea resemnată la intervenția activă pentru a domina realitatea poate părea congenială. În realitate, este o aderență cu care Leopardi nu se identifică pe deplin, convins că o astfel de morală, la care spune că s-a adaptat „aproape niciodată «la gradul său», este potrivită „spiritelor slabe prin fire sau slăbite prin folosirea relelor”, așa cum simte că a devenit el însuși în ultimii ani.

În realitate, stoicismul său nu era destinat să se consolideze dincolo de această fază de ascetism dezolant al gândirii. Aspirația sa eroică de a interveni în realitate, spiritul său combativ și contestatar, aveau să-l conducă, după marele sezon al cântecelor pisano-canadiene, la moralitatea combativă și neînfricată a *Ginestrei.*

Există o distanță mare – și aici poate fi măsurată – care îi separă, în ciuda pesimismului lor comun, pe omul și filosoful Leopardi de omul și filosoful Schopenhauer. Schopenhauer, în primul rând, ține practica și teoria separate , până la punctul de a trăi conform principiilor unui „ domn burghez satisfăcut”, legat de plăceri pe care, ca filosof, le consideră vane și iluzorii. Leopardi, pe de altă parte, mărturisește direct, convingându-l pe Schopenhauer de propriile sale convingeri filosofice, ridicând propria sa experiență personală dureroasă la o semnificație universală . În ceea ce privește conținutul filosofiilor lor respective, diversitatea inspirației nu putea fi mai profundă: filosoful german, care îndeamnă la o renunțare ascetică la viață, propunând un mesaj iraționalist, de evidentă sorginte romantică, înclinat, în ciuda profesiunii sale de ateism și a anumitor accente materialiste de origine kabbanisiană, spre concluzii mistice și religioase, este contrastat de poetul-filosof italian, ferm în fidelitatea sa față de o rațiune iluministă , hrănită de lectura lui Holbach și Voltaire, străin de orice tip de misticism, hotărât în respingerea oricărei consolări religioase și a evaziunii transcendente, nedorind , în ciuda parantezei stoicizante, orice formă de „quietism”, mai mult sau mai puțin oriental.

Chiar și atunci când temele par aceleași și soluțiile individuale foarte asemănătoare – gândiți-vă doar la teoriile durerii și plăcerii, la tema nefericirii sau a plictiselii, la critica teismelor și teodiceilor – extraneitatea reciprocă a limbajelor apare rapid. Dovada acestui fapt este conceptul de neant, central și dominant la ambii autori: la Leopardi, neantul este cu adevărat neant, nonexistență, vid absolut; la Schopenhauer, Neantul prefigurează pe chipul sfântului, în culmea detașării sale de viață, o realitate misterioasă, de nepătruns. La sfârșitul călătoriei lui Leopardi, nu există nimic din toate acestea. Nimic de descifrat, așa cum se întrezărește „in speculo et in aenigmate”, niciun „quietivo” care să fie un preludiu la revelații imposibile, extreme.

Într-adevăr, ultimul cuvânt al ultimei poezii a lui Leopardi reprezintă reluarea și radicalizarea, chiar și în invocarea morții, a unei atitudini agonistice, a unei sfidări extreme a naturii, a protestului în fața destinului crud. Reapar accentele politice, cu siguranță nu „inspirate de speranțele reînnoite ale Risorgimento-ului, sau mai degrabă protejate ” niciodată dizolvate pentru totdeauna după dezamăgirile revoltelor din 1820-21, ci mai degrabă menite să contracareze progresismul optimist al cercurilor catolice moderate din Florența și Napoli. Pentru ei, pentru mistificările lor istoriciste și pseudo-progresiste, co-

Dar, mai mult decât atât, pozițiilor susținătorilor reacționari ai restaurației, Leopardi își opune propria filozofie ca singura capabilă să constituie fundamentul unei civilizații umane autentice, conștientă lucid de propriile limite și posibilități . În centrul discursului, un adevărat testament moral și intelectual, se află apelul *Măturării* către toți oamenii, astfel încât, lăsând deoparte conflictele fratricide, să se unească între ei într-un „război comun ” împotriva unicului, marelui dușman, natura rea „care a muritorilor este mamă în naștere și mamă vitregă în voință”. Este... Un apel la construirea, prin solidaritate, a unei civilizații dificile, deziluzionate și, cu siguranță, precare, dar energic hotărâte, înarmate doar cu rigoarea adevărului, libere de „fabule mândre” și de orice iluzie . Este un apel de profundă inspirație democratică, întrucât adevărul, nemaifiind privilegiul câtorva savanți, trebuie să devină moștenirea tuturor, în construirea unei noi societăți, în care „oamenii de rând ” sunt eliberați de stăpânirea superstiției, iar învățații de blestemul propriei izolări aristocratice.

Filosofia italiană între epoca napoleonică și Risorgimento

Așa cum se menționează în text, orientările lui Rosmini – și ale lui Gioberti – pentru reforma Bisericii au anticipat adesea dezbaterile privind organizarea și viața internă a Bisericii, în special în raport cu realitatea lumii moderne. Aceste discuții s-au aflat în centrul vastei dezbateri care a precedat și a însoțit Conciliul Ecumenic Vatican II și, uneori, s-au reflectat în deliberările Conciliului. Oricine este interesat să efectueze cercetări în acest sens ar putea folosi cu folos citirea, pe lângă cele mai importante documente oficiale aprobate de Conciliu – printre care *Gaudium et Spes* , un document cheie – *a Cele cinci răni ale Bisericii,* republicată în timpul Conciliului Ecumenic de Morcelliana din Brescia, și a eseului de G. Di Napoli și R. Bessero Beiti, „ *Probleme Teologice ed Ecclesiologi in Rosmini",* Marzorati, Milano, 1972.

Pentru o înțelegere mai generală a filosofiei catolice italiene din timpul Restaurației și al Risorgimento-ului timpuriu în contextul istoriei mișcării catolice în societatea italiană, este întotdeauna util să citim lucrările lui G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia (Mișcarea Catolică din Italia),* Editori Riuniti, Roma 1982, și ale lui G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia,* vol. 1: *Dalla restauro all'età giolittiana (* Laterza, Bari 1966), realizate dintr-o perspectivă istoriografică marxistă, respectiv catolică.

S. Timpanaro, filolog clasic, dar și cercetător al lui Leopardi și filosof materialist, s-a dedicat încercării singulare de a altoi materialismul hedonist și pesimist al lui Leopardi pe tradiția materialismului istoric marxist, dând contur unei viziuni asupra lumii pe care el însuși o numește „marxism-leopardism" și ale cărei caracteristici le ilustrează astfel:

> „...deși acceptă analiza marxistă a societății și obiectivele politice, sociale și culturale ale luptei care sunt legate de aceasta, în ceea ce privește relația dintre om și natură, el se referă mai ales la adevăratul materialism (adialectic, «vulgar», dacă vrem să-l numim așa) al secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, la hedonismul care este organic legat de acesta și la consecințele pesimiste pe care, cu mai multă coerență și luciditate decât oricine altcineva, Leopardi le-a extras din acesta".

Timpanaro consideră că o limitare serioasă în gândirea lui Marx este tendința de a rezolva relația dintre om și natură în cadrul dimensiunii pur economice și sociale a muncii, ca și cum natura ar constitui o condiționare pentru om doar ca obiect care trebuie dominat și transformat prin muncă. Din această abordare rezultă în mod natural tendința de a crede că gradul de nefericire umană, pe măsură ce civilizația i-a eliberat din ce în ce mai mult pe oameni de constrângerile puternice pe care natura le-a exercitat în zorii istoriei, depinde exclusiv sau cel puțin predominant de factori economici și sociali. Eliberarea muncii realizată odată cu sfârșitul dominației și exploatării capitaliste și instaurarea societății comuniste ar trebui, prin urmare, să conducă la depășirea progresivă a nefericirii umane.

Împotriva acestor tendințe, responsabile de conducerea marxismului către poziții umanist-istoriciste și antropocentrice, Timpanaro reafirmă primatul și ireductibilitatea constrângerilor biologice și de mediu cu care natura planează asupra vieții umane și pe care nicio reformă socială nu le poate elimina, chiar dacă le poate contracara și limita. De aici și importanța recuperării materialismului „vulgar" și a implicațiilor sale pesimiste — pe care Leopardi a putut să le evidențieze — pentru însăși validarea marxismului.

Oricine dorește să aprofundeze acest subiect, fără îndoială interesant, poate consulta lucrarea lui Timpanaro, *Clasicism and Iluminism in Nineteenth-Century Italy,* Nistri Lischi, Pisa 1969, pp. 133-228 și pp. 379-407, precum și Prefața și Introducerea la a doua ediție; și *Anti-Leopardians and Neomoderates in the Italian Left,* ETS, Pisa 1982, în special pp. 145-197; și despre problemele materialismului și marxismului, *Sul materialismo,* Pisa 1975, a doua ediție extinsă.

Mai mult, studiile fundamentale despre Leopardi sunt cele ale lui C. Luporini, *Leopardi progressivo,* ed. a II- a . Editori Riuniti, Roma 1993, și de W. Binni, *La protesta*

di Leopardi, Sansoni, Florența 1988. Investigația lui Timpanaro face referire esențială la acestea.

SECȚIUNEA A DOUA

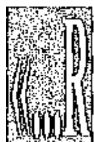
ÎMPOTRIVA ȘI DINCOLO DE HEGEL

Capitolul **11**

Reacția antiidealistă din Germania: Herbart

i ....

Opoziția față de idealism



„Riscăm să nu mai avem publicuri filozofice în zece ani. Fichte, Schelling și Hegel lucrează de mult timp la acest obiectiv , la a ucide publicul științei noastre; iar succesul lor este evident, oriunde vin și mă uit."

Așa i-a scris Herbart unuia dintre adepții săi în 1830, recunoscând supremația atinsă de filosofia idealistă în Germania în primele decenii ale secolului al XIX-lea.

Totuși, au existat încercări semnificative de opoziție pentru a împiedica identificarea filosofiei germane cu idealismul : trebuie doar să ne gândim la munca desfășurată de-a lungul multor ani de Jacobi sau la interpretările anti-idealiste ale gândirii kantiene propuse de cercetători precum Jacob Friedrich Fries (1773-1844) sau Friedrich Eduard Beneke (1798-1854). Însăși filosofia herbartiană a dat naștere, încă din primii ani ai secolului, unei orientări realiste a gândirii, în conflict aprins cu filosofia lui Fichte și Schelling.

că vede în filosofia lor dezvoltarea logică a vocației idealiste a gândirii kantiene, Herbart considera că, deși unele dintre preconcepțiile idealismului erau prezente la Kant , orientarea fundamentală împotriva idealismului din *Critica rațiunii pure* era departe de rezultatele la care Fichte condusese kantismul.

În 1819, lucrarea lui Schopenhauer *, „Lumea ca voință și reprezentare", a fost publicată la Dresda* . Deși a fost scrisă într-o direcție străină de gândirea herbartiană și, într-adevăr, profund în contradicție cu aceasta, ea pleda pentru o „întoarcere la Kant", la inspirația cea mai profundă a *Criticii* sale , pe care idealismul o va denatura în cele din urmă. Este adevărat că capodopera filosofului din Danzig nu exercitase încă nicio influență, dar cu siguranță reprezenta cea mai radicală negare a idealismului hegelian și, câteva decenii mai târziu, se va bucura de un succes enorm.

Mai mult, prima criză internă a filosofiei idealiste a fost declanșată de Schelling, a cărui gândire, începând cu publicarea lucrării „ *Cercetări filosofice asupra esenței libertății umane" în 1809,* se distanțase din ce în ce mai mult de idealism, impulsionată de interese teosofice influențate de tradiția mistică germană. Mulți ani mai târziu, când a predat la Universitatea din Berlin între 1841 și 1843, la prelegerile sale a participat Kierkegaard, marele scriitor și filosof danez, care în decurs de câțiva ani avea să ocupe un loc proeminent, chiar dacă opera sa a fost „descoperită" abia în secolul nostru, în acel proces de „dizolvare a hegelianismului", care a avut momentele sale decisive în opera foarte diferită și imediat și radical influentă a lui Feuerbach, Stirner și Marx.



Poarta Brandenburg din Berlin.

Herbart (1776-1841): motivele realismului

2.1

Antrenamentul tinerilor



Ohann Friedrich Herbart s-a născut în Oldenburg, în nord-vestul Germaniei, în 1776, într-o familie originară din Turingia, care abia recent a ajuns la un statut social de prestigiu. De la tatăl său, un funcționar guvernamental
al Marelui Ducat, un om sever, devotat în întregime îndatoririlor sale oficiale, dar și destul de arid și pedant , atât de mult încât a avut o conviețuire dificilă cu soția sa , un spirit sensibil și neliniștit și deschis unor interese culturale vii; de la tatăl său, așadar, Herbart a moștenit simțul disciplinei și un caracter metodic și asertiv, în timp ce de la mama sa, care s-a ocupat în primul rând de educația și instruirea sa, i-a datorat pasiunea pentru muzică, pe care o va practica cu oarecare talent de-a lungul vieții.

După ce și-a terminat studiile liceale în 1793, perioadă în care a dezvoltat un interes deosebit pentru matematică, logică și filosofia wolffiană, dar și pentru cultura și poezia grecească antică, în care, la unison cu tendințele vremii, a recunoscut o patrie ideală autentică, s-a înscris la Universitatea din Jena în 1794 și acolo a participat la cursurile lui Fichte . Fichte începuse să predea Doctrina *științei* în 1791. Chiar înainte de a părăsi Oldenburg, Herbart citise „ *Fundamentele metafizicii moralei* ” de Kant și fusese profund impresionat de aceasta; acum învățătura lui Fichte i-a răsturnat convingerile, aruncându-l într-o mare de îndoieli: „... sub mine... fiecare temelie, fiecare teren solid a cedat și am rămas ca uluit”.

După ce stăpânise secretele Doctrinei *Științei și* fusese cucerit de acestea, până în punctul de a le părea colegilor săi studenți „primul elev al lui Fichte” - de fapt, a fost unul dintre puținii studenți cărora maestrul le-a permis să participe la conversațiile ținute în fiecare miercuri la el acasă -, ... a început pentru Herbart o perioadă de nemulțumire crescândă · în special din cauza presupunerii de către Fichte a eului ca unic principiu al realității, ceea ce l-a determinat, încă din 1796, să caute în altă parte răspunsul la întrebările și îndoielile care îl chinuiau. Filosofii greci, în special Parmenide și Platon, și, printre contemporanii săi , Jacobi și Kant însuși în *Critica rațiunii pure,* au devenit cele mai importante puncte de referință ale sale.

Citirea fragmentelor lui Parmenide i-a lăsat o impresie profundă · Eleații și Platon... Platon i-a propus o concepție realistă despre lume, învățându-l să caute adevărul într-o ființă imuabilă și obiectivă, și nu în natura iluzorie a schimbării .

Scrierile filozofice „extrem de interesante” ale lui Jacobi confirmă această nouă orientare obiectivistă, prin critica lor adusă „nihilismului” idealist, chiar dacă respinge apelul lui Jacobi la credință și intuiție ca modalitate de accesare a realității . Educația sa iluminist-wolfiană este respingătoare față de o astfel de devalorizare a rațiunii , pe care o combate acum și în doctrina intuiției intelectuale, expusă în primele scrieri „fichteene” ale lui Schelling. Aversiunea sa invincibilă față de orice fel de „Schwärmerei” (exaltare) romantică este deja evidentă, la fel ca și convingerea sa că filosofia nu își dorește imediatismul intuiției... care, așa cum avea să scrie mai târziu într-un eseu despre nihilism în 1814, generează „acea esență goală, fluturătoare, asemănătoare unei coase și acea esență dădacă, guralivă, cu un aspect lasciv de romantism strălucitor , pe care o numesc filozofie la modă”, ci procesul lent, analitic al rațiunii în elaborarea logică a conceptelor.

„eu gândesc”, care acționează ca un preludiu la Fichte, - contribuțiile „Criticii” lui Kant sunt cele pe care Herbart intenționează să le recupereze : în special distincția dintre gândibilitate și existență, recunoașterea faptului că ființa este un predicat pur logic și nu real și, prin urmare, distincția kantiană dintre fenomen și lucru-în-sine constituie, în ochii tânărului Herbart, principalul merit al kantismului.

Pe măsură ce vocația realistă a gândirii sale prindea contur , nu a renunțat la participarea la toate oportunitățile de rafinament cultural oferite de mediul universitar. S-a alăturat „Societății Oamenilor Liberi”, fondată de un grup de discipoli ai lui Fichte, care îmbrățișau cu fervoare principiile iacobine și manifestau interes pentru filosofia kantiană și noua poezie germană a lui Goethe și Schiller. Herbart participa exclusiv la activitățile strict culturale ale grupului, în timp ce privea cu suspiciune angajamentul politic al membrilor acestuia, parțial din ostilitate față de iacobinismul lor fichtean și parțial datorită iubirii sale exclusive pentru știință și literatură , care l-ar fi ținut departe de orice fel de activitate militantă pentru întreaga viață. Trăsătura dominantă a personalității sale și stilul de viață cel mai potrivit i se conturau deja în acea perioadă; s-ar fi simțit din ce în ce mai chemat la detașarea și solitudinea meditației, interesat doar de sistemele abstracte ale metafizicii și de studiul riguros.

teoretician al diverselor aspecte ale experienței umane, de la - estetică la morală, de la pedagogie la psihologia științifică.

HtRBAR

Dacă Herbart se simțea înclinat spre vreo activitate practică, chiar și sub influența unui profesor precum Fichte, aceasta era, fără îndoială, cea de educator; și acest lucru trebuie să-l fi influențat atunci când a fost rugat să se mute la Berna, în casa unui nobil din acel oraș, pentru a îndeplini îndatoririle de tutore pentru copiii săi. Astfel, întrerupându-și studiile universitare, s -a mutat în Elveția în 1797, unde avea să aibă o experiență pedagogică intensă de trei ani. I se încredințaseră trei copii de vârste diferite, între paisprezece și opt ani, diferiți și ca temperament și aptitudini, un teren prețios pentru observarea și testarea acelor convingeri pedagogice pe care câțiva ani mai târziu le avea să le încredințeze scrierilor sale despre educație, dar care deja reieșeau din rapoartele pe care le prezenta în mod regulat părinților elevilor săi.

În timpul șederii sale la Berna l-a întâlnit pe Heinrich Pestalozzi (1746-1827), marele pedagog zurichez angajat în experimente educaționale semnificative. Herbart avea să fie „primul vestitor literar din Germania” al principiilor lui Pestalozzi, prin scrierile sale care le ilustrează. Din acești ani, au apărut anumite convingeri pedagogice pe care Herbart le va expune ulterior în scrierile și predarea sa, cum ar fi cea rezumată în ideea că instruirea în sine are un efect educațional. El era deja convins, de exemplu, de locul central pe care îl ocupă matematica în procesul educațional, pentru formarea ei în gândirea riguroasă, care în sine are și un efect moral direct asupra formării caracterului. Cât despre educația mai specific umanistă a băiatului, tutorele Herbart obișnuia să plaseze în centrul operei sale lectura unor mari texte literare precum Odiseea, pe care de-a lungul vieții a considerat-o cel mai bun instrument pentru educația morală și estetică a tinerilor .

După experiența sa elvețiană, s-a mutat, după o scurtă ședere la Bremen, la Göttingen, unde și-a finalizat studiile universitare și a obținut titlul de „doctor philosophiae” în 1802 și, imediat după aceea, calificarea pentru a preda la universitate. Cu această ocazie, a prezentat spre discuție o serie de douăzeci și două de propuneri, care documentează dezvoltarea matură a gândirii sale filosofice, acum clar evidențiată.

raerit anti-idealistă orientat într-un sens antiidealist. Fundamentale în acest sens sunt propozițiile în care intuiția intelectuală dragă lui Fichte și Scheliing este respinsă și principiul filosofic al sinelui ca activitate fondatoare a realității este infirmat. Critica se extinde acum la Kant, a cărui doctrină a spațiului și timpului ca forme a priori ale intuiției este identificată ca sursa erorilor idealismului. Spre deosebire de monismul idealist, Herbart insistă asupra ireductibilității diversității experienței la un singur principiu unificator, în direcția unui realism pluralist.

Din acest moment începe povestea „ profesorului” Herbart, care va rămâne așa până la moartea sa. După ce a predat pedagogie la Göttingen ca „privat-dozent” până în 1805, în același an a obținut catedra de profesor extraordinar la aceeași universitate și , cu această ocazie, ()e n a fi | 0S0fia ține o prelegere inaugurală despre evoluția gândirii grecești de la Heraclit la Platon, trecând prin Parmenide . În aceasta, calea filosofilor antici este luată ca paradigmă a sarcinii cu care se confruntă filosofia astăzi: așa cum în filosofia antică Parmenide a avut dreptate să răscumpere ființa de schimbarea clitiană și să o restaureze la imuabilitatea sa, pe care Platon o va interpreta mai târziu, pe bună dreptate, ca o multiplicitate ireductibilă de esențe raționale, tot așa - sugerează Herbart - este necesar astăzi, în opoziție cu idealismul postkantian, să regăsim, dincolo de falsa dialectică a contrariilor curgătoare, identitatea și imobilitatea - substanțelor care constituie ființa lumii.

Anii petrecuți la Göttingen, unde Herbart a rămas până în 1808, coincid cu faza primei elaborări a sistemului filosofic herbartian: în 1806 a apărut *Pedagogia generală* de la Göttingen *dedusă din scopul educației* și, în 1808, *Punctele principale ale metafizicii* și *Punctele principale ale logicii,* în timp ce Filosofia *practică generală fusese publicată cu un an înainte.*

În 1808 a început să predea la Universitatea din Königsberg, pe catedra pe care o deținuse Kant și pe care Herbart o va ocupa mulți ani, până în 1833. În îndepărtata și retrasa capitală a Prusiei Orientale, filosoful nostru l-a întâlnit pe Humboldt, care, însă, nu i-a arătat prea multă simpatie, poate nepotrivit pentru a înțelege interesul exclusiv și oarecum închis al lui Herbart pentru speculația pură și oarecum abstractă. La Königsberg a ajuns la. A finalizat opera de dezvoltare a sistemului filosofic **Königsberg** prin publicarea principalelor sale scrieri: în 1813, *Manualul introductiv de filosofie;* în 1816, *Manualul de psihologie;* urmat în 1824-25 de *Psihologia ca știință, din nou bazată pe experiență, metafizică și matematică ;* și din nou, în 1828-29, *Metafizica generală, împreună cu Principiile generale ale naturii.* În cele din urmă, în 1831, cu scopul de a contracara succesul public și răspândirea idealismului și de a asigura triumful „adevăratei filosofii ”, Herbart a publicat o strălucită - expunere „populară” a propriei sale gândiri, *Scurta Enciclopedie a Filosofiei din Puncte de Vedere Practice.*

Să revenim acum la o expunere esențială a sistemului herbartian, că judecata sa asupra lui Hegel, a cărui presupunere idealistă o combate

2.2 . La costruzione del sistema: la metafisica



începând cu metafizica . Sarcina acesteia este de a face experiența inteligibilă - Herbart o definește astfel: „știința inteligibilității experienței”.

pe de altă parte, că nu poate decât să depășească experiența . Experiența însăși cere să fie depășită, întrucât conceptele care sunt date în ea, atât cele ale

sperienza». Questo significa, da una parte, che la metafisica ha il suo punto di partenza nell'esperienza,

conștiinței comune, cât și cele rezultate din elaborarea conținutului

Metafisica ed esperienza Diversele științe particulare, care fac parte din știința comună, se dovedesc a fi în conflict cu principiul logic fundamental al rațiunii, și anume principiul contradicției , și, prin urmare, nu sunt în întregime gândibile . Sarcina filosofiei este, tocmai, să le elaboreze, astfel încât să le elibereze de contradicțiile care se află în interiorul lor.

, începutul **activității** filosofice nu poate să nu constea în scepticism, **adică** într - o **atitudine** de îndoială față de „ conștiință ” . **Herbart scrie :**

> „Cine n-a fost niciodată sceptic în viața sa nu a simțit niciodată acea profundă zdruncinare a tuturor reprezentărilor și opiniilor cu care fusese obișnuit din primii ani; o zdruncinare care singură are puterea de a separa accidentalul de necesar și de dat ceea ce gândirea și-a adăugat în sine. Deasupra acestor sceptici apasă amenințarea unui dogmatism prostesc și arogant.”

Prin urmare, trebuie să adoptăm o procedură critică care se împarte în două grade de îndoială radicale : „scepticismul inferior”, cu care ne limităm la a ne îndoi dacă lucrurile sunt într-adevăr așa cum ni se par - de exemplu, în ceea ce privește calitățile lor - și mult mai drasticul „scepticismul superior”, cu care punem sub semnul întrebării formele și conexiunile prin care suntem obișnuiți să percepem lucrurile, cum ar fi, de exemplu, relațiile spatio-temporale, principiul cauzalității, unificarea diferitelor caracteristici ale unui lucru în conștiință și așa mai departe.

Este la fel de esențial să începem cu scepticismul, pe cât ar fi dezastruos să ne oprim aici, căzând victimă scepticismului. Herbart este convins, da, că „fiecare novice în filosofie, dacă este bun, este un sceptic ” și că „ fiecare sceptic , ca atare, este un nou-venit **în scepticism”**. Empiriștii, pe care îi recunoaște, de asemenea, ca fiind cei care au justificat baza filosofiei în experiență și au lichidat vechea metafizică dogmatică, au greșit oprindu-se în acest moment distructiv, fără a trece la o nouă raționalizare a lumii.

de experiență. Prin urmare, în acord cu Kant, Herbart consideră că este necesară o unitate superioară între empirism și raționalism:

> Raționalismul este gol fără empirism și nu numai gol, ci și inconsistent dacă urmărește să fie altceva decât dezvoltarea problemelor pe care le ridică. Empirismul rămâne de neînțeles fără raționalismul care îl completează și nu numai de neînțeles, ci variat de contradictoriu și în conflict cu sine însuși. Acest lucru trebuie înțeles pentru a se ridica la filosofie și a nu se pierde în himere.

Trebuie acum să vedem prin ce procedură trebuie să procedeze rațiunea pentru a elabora experiența. Herbart este de acord cu Hegel în a recunoaște că realitatea este plină de contradicții și că acestea trebuie rezolvate, și rezolvate conform unui proces rațional. Faptul

evident fără rezerve , nu este la fel de dură ca judecata sa asupra lui Schelling și Fichte înșuși , depinde probabil de vocația raționalistă a lui Hegel și de respingerea oricărei forme de intuiționism romantic, în care, după cum știm, Herbart vedea negația fundamentală a filosofiei.

Aceasta nu înseamnă că dialectica hegeliană nu este respinsă fără rezerve. Conform lui Hegel, natura contradictorie a conceptului este rezolvată prin mișcarea dialectică din interiorul conceptului însuși, prin care acesta se desfășoară ca o sinteză a contrariilor. Dimpotrivă, Herbart înțelege dialectica ca metoda prin care rațiunea intervine asupra conceptului, purificându-l de contradicții, astfel încât rezolvarea lor nu constă în încorporarea lor într-o unitate care le transcende, ci le și conservă, ci mai degrabă în anihilarea lor propriu-zisă. Un Hegel „heraclitean” este , prin urmare, pus în contrast cu un Herbart „eleat”.

Principalele concepte constitutive ale experienței noastre, pe care analiza filosofică are sarcina de a le purifica de **contradicțiile** care se cuibăresc în ea, **sunt** cele de „lucru”, de „schimbare”, de „cauză ” și de „eu”.

Prima ascunde contradicția dintre unitate și multiplicitate. Nu putem să nu ne gândim la lucru ca fiind unul, dar în același timp îl percepem ca fiind constituit din calități multiple, astfel încât această multiplicitate este lucrul și în același timp nu este. Cât despre conceptul de schimbare, contradicția constă în faptul că nu știm exact ce proprietăți ar trebui să atribuim esenței lucrului care se schimbă, fie cele care îi erau proprii înainte de schimbare, fie cele pe care le-a dobândit odată cu schimbarea. Dificultatea este agravată dacă luăm în considerare faptul că conceptul de schimbare necesită cel de cauză, care nu este...

dell'esperienza

... di «cangiamento» e di «causa»

HERBÂRT

mai puțin contradictoriu. Fie că este concepută cauza schimbării ca fiind exterioară schimbării în sine, ca în concepțiile mecaniste ale devenirii, fie că este concepută ca fiind internă, ca o mișcare de autodeterminare, ca în teoria idealistă a sinelui ca libertate transcendentală, în ambele cazuri, de fapt, nu se poate scăpa de un proces infinit, în care fiecare cauză, chiar și cea prin care „lucrul” se determină pe sine, presupune o cauză precedentă, fără a ajunge vreodată la un prim început al efectului. Mai mult, în ipoteza cauzalității interne, necesitatea de a distinge, în cadrul mișcării de autodeterminare a lucrului, determinantul ca cauză de determinabilul ca efect, agravează și mai mult dificultățile, deoarece lucrul, care necesită a fi gândit ca un întreg, ar ajunge să fie împărțit într-o parte activă și o parte pasivă.

Contradicțiile sunt în cele din urmă exacerbate în conceptul de „eu”, care, să nu uităm, este principiul fundamental al idealismului. Între timp, dificultățile conceptului de lucru se adaugă celor ale conceptului de schimbare; de fapt, acesta implică prezența unei multiplicități de reprezentări în unitatea unui singur **concept de** subiect și permanența acestuia din urmă ca fiind identic cu sine însuși, în ciuda variațiilor primului. Mai mult, eul, în măsura în care este și o reprezentare a sa însuși - idealismul își identifică esența în conștiința de sine - dezvăluie că nu poate fi acel principiu autonom și originar despre care visează idealismul, decât dacă se rezolvă într-o formă goală care se întoarce în zadar asupra sa însuși: de fapt, a spune că eul este o reprezentare a sa însuși înseamnă a spune că acest sine este din nou o reprezentare a sa însuși și așa mai departe la infinit.

Trebuie să vedem acum cum este posibilă această elaborare a conceptelor, despre care am spus că constituie funcția filosofiei, fără de care am rămâne victime ale acestor contradicții și, prin urmare, ale scepticismului .

Aici se desfășoară tranziția de la experiență la metafizică. Este o metafizică nu fondată fragil și în zadar pe „himerele” rațiunii abstracte. Către **crearea** unei structuri ferm înrădăcinate în „datele” **metafizice ale experienței și al cărei** fundament „este la fel de vast ca experiența”. Trebuie și se poate, pornind de la experiență și apoi revenind la ea, să se înalțe către o realitate metaempirică care, prin caracteristicile sale, este capabilă să explice „fenomene” precum lucrul, atât unul, cât și multiplu, schimbarea, cauzalitatea, sinele, reducând în același timp contradicțiile acestora.

Parmenide a fost cel care a recunoscut „primul principiu al metafizicii. Calitatea ființei este absolută - **și nu** poate fi determinată în niciun fel prin opoziții interne”. Limita eleaților era , dacă e să spunem ceva , să se oprească la această propoziție, înțelegând Ființa ca Una și nemultiplicabilă, ceea ce ne împiedică să dăm seama de lumea multiplă și schimbătoare a experienței, care este astfel abandonată inexplicabilității absolut iraționalului. Herbart înlocuiește unitatea lui Parmenide cu o multiplicitate de substanțe, pe care le numește „reale”, simple, imuabile, calitativ diferite una de cealaltă, care, în raport cu fenomenele experienței, pot fi numite, în termeni kantieni, lucruri-în-sine.

Lumea fenomenelor nu apare din activitatea productivă a eului, așa cum ar spune Fichte, și nici nu este condiționată de activitatea ordonatoare, fondată pe conceptele imuabile și a priori ale „eu gândesc”, așa cum ar spune Kant. Dimpotrivă, ea apare, ca „aparență ”, din ființă, sau mai degrabă din relațiile care se stabilesc între „real”, care, incompatibil cu

Frații Grimm

Jakob (1785-1859) și Wilhelm (1786-1859) Grimm, eminenți filologi și fondatori ai studiilor germane, au adus o contribuție imensă la studiul vieții culturale germane antice, de la basmele populare la legendele eroice, de la mitologie la istoria dreptului antic. Jakob, în special, este autorul unei gramatici germane, în



realtà un esame comparato di tutte le lingue germaniche nelle loro prime fasi. In collaborazione col fratello, egli dette inizio nel 1852 alla pubblicazione di un grande *Dizionario tedesco,* coll’ambizione di raccogliere l’intero patrimonio linguistico tedesco, da Lutero a Goethe. Questa impresa, proseguita da diverse generazioni di filologi, è



1

Simplitatea și imutabilitatea acestora din urmă trebuie gândite ca fiind „exterioare” esenței lor și, prin urmare, contingente și accidentale. Fiecare dintre reale, nelegat în sine, reacționează la „perturbări” – posibile, niciodată reale – provenite de la altele cu „acte de autoconservare ” care, menținându-și simplitatea și imutabilitatea , dau naștere manifestărilor fenomenale multiple și schimbătoare ale experienței. Prin urmare, experiența este configurată ca „totalitatea” acestor acte de autoconservare.

În virtutea acestei interpretări metafizice, bazată pe pluralismul substanțelor, toate întrebările își găsesc o soluție prin adoptarea unui procedeu pe care Herbart îl numește „metoda relațiilor”.

contradicțiile pe care le întâlnisem în conștiința pre-filosofică a realității. Începând cu cea inerentă conceptului de lucru: multiplicitatea calităților, care părea incompatibilă cu unitatea lucrului, este acum explicată nu mai prin referirea la lucrul în sine, ci mai degrabă la diferitele relații pe care le are cu altele. Dacă formula A = a + b + eerea ' c + d etc. exprimă contradicția încă nerezolvată, soluția acesteia, prin teoria „ realelor”, ar putea fi formulată astfel: A este A, dar în măsura în care este legat de B, este inerent proprietății a, de exemplu, duritatea; în măsura în care este legat de C, este inerent proprietății b, adică albul și așa mai departe. Aceasta este, tocmai, metoda relațiilor menționată mai sus.

1 Jacob Grimm ținând o prelegere, *de LE Grimm.*
2 *Desen de A. Munzer pentru* Basme pentru copii și familii.


2

și astăzi cea mai importantă sursă de cunoaștere a limbii germane.
Adepți ai „școlii istorice” a lui Savigny (vezi cap. 7, par. 12) și ai așa-numitului romantism de la Heidelberg, frații Grimm vedeau în procesele istoriei desfășurarea organică a unor forțe inaccesibile rațiunii și care transcend intențiile individuale. Ei credeau în originea divină a limbajului, poeziei și legii, plasau poezia populară înaintea poeziei artistice și considerau tot ce este primitiv și original superior prin spontaneitate și creativitate.
Cea mai faimoasă lucrare a lor a fost colecția de basme populare germane antice, pe care au publicat-o între 1815 și 1822 sub titlul *Basme pentru copii și familii* - încă cea mai citită carte din Germania, după Biblie. Achim von Arnim publicase deja o colecție de cântece populare germane - „Cornul magic al copilului” - în 1805, în colaborare cu Clemens Brentano, căreia frații Grimm intenționau ca această colecție să fie omologul în proză. Principala preocupare a celor doi filologi germani era să adere cât mai fidel spiritului lumii basmului antic, purificându-i expresia literală de acele inflexiuni dialectale și de tonurile adesea crude, grosolan realiste, tipice vocii poporului surprinse în imediata sa prezență. Erau convinși că, paradoxal, o fidelitate inertă față de textul original ar împiedica înțelegerea adevăratei sale valori. De aici și efortul, în special al lui Wilhelm, care era mai sensibil din punct de vedere poetic decât fratele său, de a rafina textul original, făcându-l mai în ton cu spiritul copiilor și mai potrivit pentru educația lor. Intenția familiei Grimm era, de fapt, să ofere familiilor germane un veritabil instrument educațional, după cum confirmă inserarea frecventă a unor reflecții moraliste în basm și ilustrațiile care însoțeau textul - realizate de Ludwig Richter - cu efortul lor de a reconcilia descrierea realistă cu tipificarea idealizată.

Din aplicarea căreia rezultă că multiplicitatea proprietăților este față de unitatea lucrului așa cum fenomenul este față de lucrul în sine. Firește, aceasta implică faptul că unitatea în care constă esența fiecărui „real” este în sine necognoscibilă, deoarece cunoașterea este limitată la relațiile accidentale și contingente care constituie structura fenomenală a lumii.

Schimbarea se explică într-un mod similar: lucrurile „reale” se mișcă unele față de altele și, în consecință , deși rămân neschimbate, relațiile lor se schimbă, iar odată cu relațiile, proprietățile lor.

Cât despre eul, și acesta, ca orice alt aspect al experienței, este un fenomen schimbător care presupune , ca fundament, un „real”. Sufletul este cel care, de asemenea, reacționează la perturbările altor entități cu acte de autoconservare, care - constau în reprezentări, care, în ansamblu supuse schimbării, constituie eul. Așa cum lucrurile „reale” care dau naștere lucrurilor materiale reacționează manifestându -se în proprietăți fizice, cum ar fi căldura, lumina, duritatea și așa mai departe, în mod similar sufletul reacționează, dând naștere la acte psihice care sunt , tocmai, reprezentări. În acest fel, se rezolvă și contradicția specifică pe care o găsisem imbricată în conceptul de sine. Aceasta nu se mai reduce, așa cum se întâmplă în filozofiile idealiste, la o formă goală de orice conținut. După cum vom vedea mai bine când vom trata psihologia, sinele se poate diferenția, printr-o distribuție diferită a reprezentărilor - care îl compun, în subiectul sinelui și obiectul sinelui și, prin urmare, este capabil să se reprezinte pe sine, fără ca acest lucru să ducă la o căutare zadarnică a infinitului.

Astfel, a apărut o metafizică ce prezintă analogii notabile cu monadologia lui Leibniz . La fel ca monadele, „realele” sunt substanțe simple, indivizibile și, prin urmare, neextinse și imateriale. Este adevărat că Herbart, susținând că aceste „entități pure” sunt „exterioare” una față de cealaltă, recunoaște că, împreună, constituie un „spațiu”, dar acesta este un spațiu pur „inteligibil”, o metaforă care nu are nicio legătură cu spațiul geometriei și al percepției fenomenale, care implică extensie și materialitate.

Împărtășirea pluralismului metafizic și a unei interpretări imaterialiste a lumii nu trebuie, totuși, să ascundă discrepanțele semnificative care îl separă pe Herbart de Leibniz, discrepanțe care, în mod semnificativ , constau în respingerea tuturor caracterizărilor monadei ce preludă dezvoltările romantice și idealiste. Astfel, este respinsă înclinația spiritualistă, pampsihică a monadologiei: „realul” nu sunt centre de forță, „suflete ” intrinseci activității productive a diversității - experienței; realitatea nu este aranjată conform unei ordini finaliste care implică semnificații providențiale , ci este modelată după modele mecaniste . Nu este lipsit de semnificație faptul că Herbart, pentru a transmite o idee despre perturbările care apar între „real ” și actele corespunzătoare de autoconservare, recurge la metafore preluate din știința mecanică, cum ar fi cele de „presiune” și „contrapresiune”.

2.3

Construirea sistemului: psihologie

Cele mai importante inovații pe care Herbart le introduce în studiile de psihologie sunt reprezentate, în primul rând, de respingerea teoriei tradiționale a facultăților sufletului și de ideea de a fi început o concepție a psihologiei ca o știință riguros ancorată în experiență, chiar dacă nu empirică; ca o știință strict limitată... la studiul fenomenelor psihice, chiar dacă este necesar.

Psihologia gnostică , deși se bazează încă pe conceptul metafizic , **este o știință ...**

fizicalitatea sufletului. În al doilea rând, Herbart propune un tip de interpretare cantitativă a proceselor psihice, care autorizează introducerea, pentru a-i consolida rigoarea științifică, a calculului matematic și a utilizării modelelor mecanistice în știința psihologică.

Cât despre așa-numitele facultăți ale sufletului, Herbart consideră că acestea nu sunt confirmate de nicio experiență, care, dacă e să spunem ceva, ne arată că viața psihică este alcătuită exclusiv din acte și evenimente concrete:

> „Nu avem sensibilitate în fața impresiilor sensibile, nici memorie în fața sursei pe care o conservă, nici intelect în fața conceptelor, nici - facultatea de a simți și dori în fața sentimentelor și dorințelor reale.”

Pe de altă parte, impresiile, amintirile, conceptele, dorințele și orice alt element sau eveniment psihic sunt toate atribuite de Herbart unor reprezentări , care, așa cum am menționat deja, rezultă din actele de autoconservare ale sufletului în raport cu - alte entități reale. Din aceasta decurg două caracteristici esențiale ale psihologiei: pe de o parte, relația sa singulară „ga” cu metafizica, prin care nu se poate constitui ca știință fără a se referi la conceptul metafizic al sufletului, dar, în același timp, excluzând capacitatea de cognoscibilitate a acestuia din urmă, fără a se limita la o știință a fenomenelor reprezentative pure și simple;

Una psicologia intellettua

pe de altă parte, așa-numitul său caracter intelectualist, prin faptul că până și dimensiunea emoțional-afectivă a vieții psihice se dezvăluie a fi compusă din reprezentări, adică din elemente intelectuale.

Într-adevăr, o problemă pe care o psihologie de acest fel trebuie să o rezolve este motivul pentru care anumite reprezentări se prezintă cu un grad mai mare de forță și claritate, în timp ce altele sunt estompate și slăbite . Herbart schițează un adevărat mecanism psihologic, conform căruia multiplele reprezentări produse de actele de autoconservare ale sufletului intră în relații de echilibru și/sau contrast unele cu altele, ceea ce le produce obscurarea și/sau claritatea. Folosind o expresie care avea să capete amploare odată cu ascensiunea ulterioară a psihologiei științifice a lui Wundt (vezi CAPITOLUL 21, SECȚIUNEA 3), Herbart spune că reprezentările, corespunzătoare forței lor mai mari sau mai mici, sunt plasate deasupra (cele mai puternice) sau sunt împinse sub (cele mai slabe) „pragului conștiinței", dând naștere distincției dintre viața psihică, destinată unei mari dezvoltări odată cu psihanaliza lui Freud, într-o - dimensiune conștientă și una subconștientă. Reprezentările care, împiedicate în forța lor reprezentativă, cad sub pragul conștiinței, își asumă, pentru a avea tendința de a reapărea, forma impulsului , a sentimentului și a dorinței.

...e meccanicistic

Reducerea tuturor actelor psihice la reprezentări , uniformizând structural viața sufletului , favorizează în cele din urmă aplicarea calculului matematic în psihologie care, deși nu conduce ...

HERBART

În realitate, Herbart a obținut unele rezultate semnificative, Psi ® ol °9 |a ® avea să aibă și dezvoltări fructuoase în cercetarea psihologiei științifice la mijlocul secolului.

Un ultim aspect important al psihologiei herbartiene este doctrina spațiului și timpului. După cum știm deja, el respinge punctul de vedere kantian: spațiul și timpul nu pot fi forme a priori ale intuiției, anterioare experienței, „inerente nouă înșine și adăugate involuntar de noi la dat". În acest fel, Kant, inversând lucrurile, plasează spațiul și timpul înaintea „spațialului" și „temporalului", care „sunt produse psihologic odată cu percepțiile însele (cu materia datului)", și face din acestea, care nu sunt altceva decât concepte abstracte, derivate tocmai din experiența spațiului și timpului, „forme goale", pretinzând că le prezintă drept condiții ale experienței. În realitate, ordonarea experiențelor noastre conform seriilor spațiale și temporale este scrisă în mecanismul reprezentărilor noastre și, ca atare, aparține, da, „aparenței" - „realul" este în afara spațiului și timpului -, și totuși posedă acea obiectivitate care se referă la sistemul de relații dintre „real".

2.4 Construirea sistemului: etica



Una dintre cele mai dăunătoare erori pentru filosofie - comise de idealism, Fichte fiind principalul vinovat, este, în ochii lui Herbart, aceea de a fi pretins că anulează distincția dintre filosofia teoretică și filosofia practică, făcând din normă principiul unificator al întregii filosofii.

ma ı experiența umană. Herbart intenționează, dimpotrivă, să restaureze tradiția filosofică, făcând distincția între judecățile despre ființă, care aparțin teoriei filo-teoretice , împărțită în metafizică și psihologie, filosofie practică , și judecățile de valoare, aparținând filosofiei practice, care constau nu în a judeca ceea ce este, ci ceea ce ar trebui să fie și, prin urmare, implică o apreciere a realității. Aceasta este judecata morală, dar și judecata de frumos, într-atât încât Herbart, probabil sub influența moraliștilor englezi din secolul al XVIII-lea, precum Shaftesbury (vezi VOL. 2, CAP. 20, PAR. 4), reunește etica și estetica sub conceptul general de „estetică", ca știință a judecăților de valoare.

Aceste judecăți, la fel ca cele ale filosofiei teoretice, nu pretind a se baza pe principii a priori, ci sunt extrase din experiența concretă. Totuși, similar metafizicii și psihologiei, este și sarcina esteticii de a elabora conceptele aproximative și contradictorii prin care oamenii se conduc concret în viața morală și apreciază frumosul. Aceasta confirmă faptul că filosofia este întotdeauna și în orice caz „elaborarea conceptelor date în experiență".

Aici ne vom limita la examinarea eticii herbartiene , având în vedere și influența largă pe care a exercitat-o de-a lungul secolului al XIX-lea, în timp ce ne vom abține de la a trata, chiar și pe scurt, estetica propriu-zisă .

Herbart recunoaște cu siguranță meritele lui Kant în domeniul reformei etice, iar profesia sa de kantian - „kantianum ipse me professus sum atque etiam nunc profiteor" - privește cu siguranță, mai presus de toate, gândirea morală. Afirmarea autonomiei eticii, atât în sensul distincției sale față de activitatea teoretică , cât și în independența voinței față de orice condiționare externă ; respingerea consecventă a hedonismului și a oricărei alte doctrine a bunurilor externe; recunoașterea interiorității și a caracterului formal al binelui moral: acestea...

punctele pe care Kant a putut să le oprească eficient.

Eroată, pe de altă parte, este pretenția lui Kant de a întemeia conduita morală pe imperativul categoric, care este, da, un principiu formal, dar, datorită indeterminației și subiectivității sale, stabilește o dimensiune complet detașată de lumea în care trăiesc oamenii lui Kant - și nu întâmplător Kant afirmă existența sa.

transcendență noumenală - și periculos de arbitrară. În schimb, este vorba de identificarea unor principii care, deși independente de conținutul particular al acțiunilor umane și, în acest sens, formale, permit judecăți absolut și riguros obiective, în ciuda naturii lor ateoretice.

Herbart recunoaște aceste principii în idei model, prezente, poate confuz, în experiența morală umană, sub a căror determinare obiectivă , independentă de voința noastră, aprobăm sau dezaprobăm comportamentul nostru practic. Aceste idei model nu se referă la conținutul acțiunilor noastre - în acest caz, s-ar deschide calea către o etică bazată pe conținut și heteronomă - ci mai degrabă sancționează relațiile ideale pe care voința noastră trebuie să le aibă cu ea însăși și cu cea a altor oameni. Acestea sunt: ideea de libertate

interioară, ideea de perfecțiune, ideea de bunăvoință, ideea de lege, ideea de echitate. Niciuna dintre acestea nu este capabilă, prin ea însăși, să fundamenteze judecata morală, care este posibilă doar prin integrarea lor reciprocă.

Prima prescrie o relație de coerență între voință și judecata de valoare, corectă sau greșită, care Libertatea S ' a " S ' este de fapt doar o coerență formală -, internă * n ^ ase a ' ^ ua ^ e ' av o]o n tă acte. Ca și cum ar spune că moralitatea trebuie căutată în acordul intim al personalității cu ea însăși.

Ideea de perfecțiune cere, în schimb, ca actele individuale de voință să fie îndeplinite cu gradul maxim de exprimare a energiei și, prin urmare, de intensitate, persistență, concentrare și consecințialitate a voinței.

Odată cu ideea de bunăvoință, care impune armonia - voinței cuiva cu cea a altuia, „ începe să apară dimensiunea intersubiectivității".

viață, dar nu încă într-un mod concret, întrucât voința altora nu este încă cu adevărat prezentă, ci doar reprezentată.

Este ideea de drept care reglementează relația dintre testamentele care sunt prezente în realitate și se confruntă. Funcția sa este de a preveni conflictele privind posesia unui obiect, pe care diferitele testamente le-au...

Ar putea dori să se asigure exclusiv prin utilizarea forței. Legea, întruchipată într-un pact în care voințe diferite își dau acordul reciproc , face posibilă ordinea societății și a proprietății însăși, care nu ar putea fi niciodată întemeiată în mod legitim pe așa-numitul „drept al primului ocupant ". Plasând ideea de lege printre ideile etice, Herbart își declară dezacordul față de linia de gândire care descinde de la Kant și, prin Fichte, ajunge la Hegel și care, după cum știm, distinge între lege și morală. El este convins că legea naturală singură nu ar putea niciodată garanta legea pozitivă de iraționalitatea forței; aceasta trebuie recunoscută ca principiu moral, pentru ca ea să fie atât lege naturală, cât și lege pozitivă.

În cele din urmă, ideea de echitate; aceasta nu este altceva decât completarea legii cu ideea de constrângere și forță, impusă de cerința ca cel care a cauzat bine sau rău altora să primească o cantitate de bine sau rău corespunzătoare cantității pe care a cauzat-o. Aceasta este, în special, cerința de a stabili un echilibru just între vinovăție și pedeapsă.

Dacă integrarea reciprocă a acestor cinci principii de comportament dă naștere virtuții în viața individului, ea reprezintă și modelul pe care societatea în ansamblu trebuie să îl abordeze. Este un drum gradual, dar lung, care, în ochii lui Herbart, străin de viziunile istoriciste ale idealismului și convins că „puțin lucruri noi nu se întâmplă sub soare", nu este garantat de niciun plan providențial grandios al istoriei. Încă în contrast cu Hegel, Herbart neagă - subordonarea societății față de stat. Funcția acestuia din urmă se limitează la a garanta, în imposibilitatea ca societatea să o asigure în mod direct, realizarea legii prin ideea de echitate și, prin urmare, constă în pedepsirea, prin exercitarea puterii, a încălcărilor voințelor individuale.

Ideile politice ale lui Herbart sunt cele ale unui conservator luminat, care consideră ideile democratice și revoluționare aberante - ar fi salutat restaurația din Germania cu ușurare, după șocurile și noutățile revoluției și dominației napoleoniene - și crede că regele ar trebui să exercite puterea cu bunăvoință paternă și grijă pentru binele public, fără a fi însă nevoit să evoce , așa cum ar susține legitimiștii, principii străvechi, acum depășite, ale legitimității transcendente a puterii.

În ceea ce privește religia, atitudinea lui Herbart este marcată de refuzul de a căuta un fundament rațional pentru aceasta, convins fiind că aceasta nu are nicio legătură cu metafizica și că o teologie naturală nici măcar nu poate fi concepută. Fundamentul religiei este numai credința și, dacă e ceva, moralitatea, și cu siguranță nu filosofia teoretică, ne poate permite să o urmărim până la Dumnezeu, ca o idee în care valorile etice își pot găsi unitatea superioară. Cât despre biserici, necesare pentru organizarea vieții religioase , acestea trebuie să rămână în sfera acestei funcții și să renunțe la intervenția lor în dimensiunea publică a vieții sociale și politice.

2.5

Șederea în Königsberg. „Catastrofa de la Göttingen.” Moartea

THE Studiile pedagogice ale lui Herbart, pe care nu le putem trata aici, reprezintă un moment foarte important în activitatea sa științifică și au avut o mare influență asupra pedagogiei moderne și asupra evoluției, în special în Germania, a organizației școlare în sine . Strânsa ge la pedagogia all'etica, alla psicologia e alla metafisica, ha fatto dire che egli sia stato «filosofo tra i pedagogisti e pedagogista tra i filosofi».

Durante gli anni di Königsberg, tra il 1809 e il 1833, egli organizza presso la propria abitazione un «seminario pedagogico», specie di laboratorio sperimentale delle sue idee sull'istruzione ed educazione dei
relație care, potrivit lui Herbart,
copii, despre care consideră că ar trebui să se bazeze, în ceea ce privește educația științifică , pe studiul matematicii și, în ceea ce privește estetica, pe lectura Opus Dei , *pe care îl consideră, sub influența clasicismului de la Weimar și, după cum am văzut, încă din timpul experienței sale ca* meditator la Berna, un fel de biblie pentru educarea gustului moral și estetic al copiilor. Pentru a realiza această experiență, Herbart se bucură de colaborarea soției sale, Marie Joanna Drake, englezoaică de origine, despre care a spus odată că a avut o colaboratoare prețioasă, cu excepția „«in philosophicis», care îi sunt complet străine, așa cum și ar trebui să fie”.

După douăzeci și cinci de ani petrecuți la Königsberg, Herbart s-a întors la Göttingen în 1833, unde i-a succedat lui Schulze ca profesor de filosofie la universitate. În acești ani, ultimii din viața sa - a murit subit în 1841 - a avut loc un episod care avea să-l lase profund amărât, dar cu siguranță nu spre meritul său. În 1837, noul rege al Hanovrei, Ernst August, abrogase constituția existentă și impusese un nou jurământ de loialitate funcționarilor statului. Herbart nu numai că s-a supus prompt, dar, în calitatea sa de decan al facultății , a raportat autorităților șapte colegi, inclusiv Jakob și Wilhelm Grimm, care refuzaseră să depună jurământul din loialitate față de vechea constituție și, prin urmare, au fost demiși. Însuși Herbart, într-o lucrare publicată postumă, „ *Amintiri despre catastrofa de la Göttingen din anul 1837”,* a încercat să se justifice susținând că activitatea științifică era irelevantă pentru problemele vieții politice și prezentându-se ca un om nefericit care „a venit de departe pentru a ocupa o funcție, fără cea mai mică idee că această funcție ar putea fi legată de pretenția de a se alătura rândurilor gărzilor constituționale ”. Și astfel a ajuns să se alăture rândurilor gărzilor regelui.

Reacția antiidealistă din Germania: Herbart

Opera lui Herbart a avut o influență majoră, în special asupra istoriei pedagogiei moderne, care rămâne în afara domeniului de aplicare al manualului nostru . Gândirea sa filosofică poate prezenta un anumit interes datorită influenței sale asupra dezvoltării timpurii a gânditorilor italieni precum Labriola (vezi capitolul 22, secțiunea 8) și Croce (vezi capitolul 9). Din această perspectivă, unii s-ar putea simți obligați să o abordeze.

Sugerăm următoarele lecturi: A. Saloni, *Herbart,* La Nuova Italia, Florența 1937; S. Poggi, */ sistemi dell'esperienza»,* Il Muliono, Bologna 1977; R. Pettoello, *Introduzione a Herbart,* Laterza Bari 1988. De Pettoello însuși, este interesant de văzut *Idealism and Realism. The Philosophical Formation of J.F. Herbart,* La Nuova Italia, Frenze 1986, care încearcă pe bună dreptate să arate cum filosofia postkantiană nu coincide deloc cu dezvoltările sale idealiste.

Pentru influența lui Herbart asupra Labriola, vezi: L. Actis Perinetti, *Antonio Labriola: la formazione critica,* în *Rivista di filosofia,* Torino 1957, 1, pp. 74-89. Cât despre Croce, filozoful napolitan însuși își recunoaște datoria față de Herbart: vezi B. Croce, *Discorsi di varia filosofia,* Laterza, Bari 1945, vol. I, p. 97-106.

Capitolul **12**

Schopenhauer H788-i860>: deconectarea de lume

1............... .

Viața și situația istorică

Nu este obișnuit să găsești un scriitor a cărui soartă și experiență istorică să fi fost atât de strâns legate, precum cele ale lui Schopenhauer , de soarta și averea unei cărți.

A hauer, al destino
ÄM Quando nel dici

& M Când, în decembrie 1818, a publicat la Dresda capodopera sa, *Lumea ca voință și ca reprezentare,* în care prezenta o viziune neconsolată asupra lumii și istoriei, intrinsecă iraționalității și suferinței inevitabile , aventura editorială a fost un eșec complet. Exemplarele cărții au fost tipărite, iar recenziile au fost puține și în general negative. Într-adevăr,

Un libro al macero

situația istorică și culturală care se desfășurase în Germania în acei ani nu era de așa natură încât să permită o primire favorabilă pentru o carte atât de impermeabilă la orice idee de progres, libertate și emancipare umană. Aceștia nu mai erau anii dezamăgirilor istorice care urmaseră în Germania, ca în alte țări europene, speranțelor aprinse de Revoluția Franceză: un spirit liberal și național reînnoit se răspândea în rândul claselor burgheze, în special al intelectualilor, iar tinerii studenți se adunau la universitățile germane, reuniți în „Burschenschaften", care se recunoșteau în programele unității „patriei germane" și ale statului constituțional modern. În 1818, Hegel începuse să predea la Universitatea din Berlin și instaura extraordinara hegemonie culturală care avea să dăinuie mult timp după moartea sa, făcând din gândirea sa filosofia oficială a statului prusac.

Una filosofia inattuale...

O filozofie precum cea a lui Schopenhauer, atât de violent anti-istoricistă și, prin urmare, anti-hegeliană , nu putea decât să se dovedească, în climatul acelor ani și al unei întregi faze istorice din Europa, o filozofie depășită, fără public și fără adepți . Ar fi fost nevoie de eșecurile revoluționare din anii 1840 și de apariția unor noi orientări și stări de spirit, răspândite în rândul burgheziei și în rândul intelectualilor germani și europeni din anii 1950 și 1960, marcate de o retragere în idei conservatoare și de un sentiment de înfrângere și neputință, pentru a crea condițiile pentru ca un mesaj atât de amar precum cel exprimat de înțelepciunea pesimistă a lui Schopenhauer să găsească un public tot mai mare, destinat să aducă rapid notorietate filosofului german deja îmbătrânit. În cele din urmă, după ce o a doua ediție a *Lumii* , îmbogățită cu suplimente , trecuse din nou neobservată în 1844, publicarea în 1851 a unei lucrări de „filosofie populară" precum *Parerga și Paralipomena* i-a asigurat autorului o notorietate inițială care, sporită în anii următori prin apariția în Germania, Anglia, Franța și Italia a unor studii dedicate filosofiei sale, i -a permis să publice în 1859, cu un an înainte de moartea sa, a treia ediție a *Lumii,* neschimbată față de cea din 1844, ceea ce avea să-i asigure un succes extraordinar. Influența lui Schoenhauer avea să fie excepțională și semnificativ extinsă, chiar și dincolo de domeniul specific filosofic - de la literatură la științele umane - pe tot parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea și din nou în secolul al XX-lea, cel puțin până în perioada dintre cele două războaie mondiale. În ultimii ani, parțial ca urmare a extraordinarei renașteri a interesului pentru opera lui Nietzsche, figura sa a devenit din nou în centrul unei atenții crescânde. Dar cine era acest om cu un destin atât de singular și controversat?

Arthur Schopenhauer s-a născut la Danzig în 1788 într-o familie bogată de negustori hanseatici. Tatăl său, un negustor întreprinzător și iscusit , deschisese o firmă comercială înfloritoare.

unde intenționa să-și angajeze fiul, care a fost trimis, prin urmare, să studieze studii tehnice și comerciale. Copilăria și adolescența lui Arthur au fost foarte diferite de cele ale majorității intelectualilor germani ai vremii: provenind din familii de clasă mijlocie inferioară , adesea fii ai unor funcționari de stat sau pastori, aceștia din urmă au trebuit să se confrunte cu dificultățile materiale ale vieții de la o vârstă fragedă, supunându-se cerințelor dure ale muncii, dând lecții particulare sau lucrând ca tutori particulari pentru familii bogate și aristocratice; destinați să găsească în cele din urmă, în cariera de profesor-funcționar la universitățile de stat, terenul pentru creativitatea intelectuală și, în același timp... Schopenhauer, un om din clasa mijlocie superioară , a experimentat fiorul călătoriilor și al șederilor în străinătate la vârsta de zece ani (a petrecut doi ani în Franța, oaspetele unui prieten comerciant al tatălui său), iar la cincisprezece ani, a călătorit timp de doi ani cu familia sa , vizitând Olanda, Anglia, din nou Franța, Elveția, Austria și Germania de Vest . Aceste experiențe, deși au contribuit cu siguranță la dezvoltarea în el a unei aptitudini pentru observarea atentă a oamenilor și a diferitelor obiceiuri, a unei mentalități cosmopolite detașate de orice formă de provincialism (o dragoste pentru cultura franceză și engleză și, dimpotrivă, un dispreț și o amărăciune pentru filistinismul culturii germane a vremii și o insensibilitate față de orice formă de patriotism), nu au favorizat o relație ușoară și fericită cu lumea. De o natură neplăcută și răutăcioasă, incapabil să împărtășească bucuriile celorlalți, Schopenhauer, ca adolescent, dezvoltă un simț al trecătorii zadarnice a vieții, al inevitabilității morții și o conștientizare panicată a forței vitale a naturii, a cărei atracție și amenințare o simte simultan. Și sub această sensibilitate nou descoperită se află o conștientizare crescândă a unei nesiguranțe fundamentale , ca și a propriei incapacități de a adera la impulsul vital: premisa acelei mizantropii care va marca pentru totdeauna comportamentul omului matur.

1807 a fost un an de cotitură: după ce practicase activitatea comercială timp de doi ani în memoria recunoscătoare a tatălui său decedat, și cu siguranță nu pentru că avea calitățile solide și eficiența unui om de afaceri, Schopenhauer a obținut de la mama sa consimțământul de a-și părăsi slujba și de a întreprinde studii clasice, pe care le-a condus cu entuziasm timp de doi ani la Gotha și ulterior la Weimar. Din această perioadă datează cunoștințele sale de literatură intelectuală latină și greacă, dragostea sa pentru lumea clasică, nostalgia sa pentru Elada armoniei și frumuseții, conform metodelor umanismului german care datează de la Winckelmann și Lessing: aceste motive aveau să contribuie la formarea acelui ideal estetic de viață care avea să fie atât de central în filosofia lui Schopenhauer. La Weimar, a frecventat salonul literar al mamei sale . Aceasta acorda puțină atenție familiei sale, se bucura de o viață socială elegantă și scria romane sentimentale frivole, în concordanță cu figurile literare de frunte ale vremii, de la Goethe la Wieland și la frații Schlegel. Deși relația lui Schoenhauer cu mama sa a fost întotdeauna dificilă și dezamăgitoare și, în cele din urmă, sortită rupturii — ceea ce nu era lipsit de dezacordurile privind gestionarea bogatei moșteniri a tatălui său — salonul de la Weimar a fost cu siguranță o oportunitate pentru întâlniri și conexiuni importante pentru dezvoltarea sa intelectuală.

În 1808, tânărul s-a înscris la Facultatea de Medicină din Göttingen și a început studiile de biologie, fiziologie și chimie, la care avea să se refere constant chiar și după ce s-a convertit la studii filosofice. În acest context al unor interese științifice vii, s-au dezvoltat simpatiile sale pentru filosofii și filozofii materialiști ai Franței secolului al XVIII-lea, de la helmaterialistul Vétius la d'Holbach, și pentru ideologi precum Cabanis , în care credea că recunoaște instrumente puternice pentru demitizarea acelor filosofii care ascund fața crudă și mizerabilă a lucrurilor sub imaginea mincinoasă a „bunului Dumnezeu”. De la studiile științifice la alegerea Facultății de Filosofie a fost un pas scurt: învățătura lui Schulze l-a condus la descoperirea celor doi maeștri pe care avea să-i recunoască pentru totdeauna ca fiind decisivi în destinul său filosofic .
co: Platon și Kant. După ce a maturizat convingerea că era necesară reluarea învățăturii critice kantiene pentru a o duce la bun sfârșit împotriva distorsiunilor - idealismului dialectic și istoricist, Schopenhauer



Arthur Schopenhauer, într-un portret de Oskar Schulz.

reca nel 1811 a Berlino per seguire le lezioni di Fichte, dalle quali rimane violentemente irritato e che lo confermano nei suoi orientamenti. Poco tempo più tardi, nel 1813, presenta all'università di Jena la sua dissertazione di laurea, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente.* Tornato per breve tempo a Weimar, dove entra in confidenza con Goethe, e dove, soprattutto, conosce l'orientalista F. Meyer che lo avvia alla conoscenza delle religioni e filosofie indiane, si ritira infine, dopo la definitiva rottura con la madre, a Dresda, dove dal 1814 al 1818 attende alla composizione del suo capolavoro.

2 . .. . : ...: . .. . Il mondo come rappresentazione

Trecuseră ani cruciali în istoria Europei : din momentul în care Schopenhauer, încă neîmplinit douăzeci de ani, pornise pe drumul spre propria autonomie spirituală: anii cruzi ai marilor războaie napoleoniene, anii exaltanți ai revoltei naționale germane împotriva francezilor, anii descurajării în fața iminentei restaurații, ostilă oricărei dorințe de libertate. Iar istoria vestea acum ani de noi speranțe revoluționare . Schopenhauer a trecut prin aceste evenimente indiferent față de toate și de toți, batjocorind orice speranță de îmbunătățire istorică, disprețuitor de orice participare la pasiunile colective, retras aristocratic în sine, un „spirit liber" care se pregătea acum să devină vestitorul unui adevăr care transcende toate timpurile și stă dincolo de agitația deșartă a istoriei.

Capodopera lui Schopenhauer anunță încă din titlu adevărul simplu, dar profund, pe care intenționează să- l transmită, „singurul gând" care circulă prin ea: distincția dintre aparență și realitate, dintre ceea ce devine și, ca atare, nu este și imuabil; între ceea ce – ca să folosim cuvintele lui Kant – este fenomen, lucru în sine și un lucru în sine. El intenționează să promoveze acest adevăr prețios, conștient de cât de dificil este acest lucru într-o Germanie dominată de o filosofie precum idealismul – și în special cea a lui Hegel, care a trădat acea moștenire kantiană. În universitățile germane trăiește o - generație care nu-l mai cunoaște pe Kant și și-a pierdut adevărul fundamental. Prin urmare, trebuie reiterat chiar din titlu. „Lumea este reprezentarea mea": aceasta este aparența, fenomenul. „Lumea este voința mea": aceasta este realitatea, lucrul în sine.

Schopenhauer începe prin a se plasa din punctul de vedere al lumii ca reprezentare. A se ridica la meditația filosofică înseamnă a realiza că „lumea este reprezentarea mea", adică „în ceea ce există pentru cunoaștere... este doar o «reprezentare » în raport cu subiectul". Distincția dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut este reală doar în cadrul reprezentării și, prin urmare, un obiect care nu este un «reprezentat» este la fel de de neconceput ca un subiect care nu este o activitate reprezentativă. Subiectul și obiectul sunt, prin urmare, termeni corelativi, inseparabili unul de celălalt.

Cum reprezintă subiectul obiectul? Conform unor forme pe care Schopenhauer le consideră a priori în conștiința noastră, chiar dacă nu pot fi raportate decât la obiect: spațiu, timp și cauzalitate. Aceste trei forme „pot fi găsite și pe deplin cunoscute chiar și fără cunoașterea obiectului în sine", sunt a priori tocmai pentru că sunt, cum ar spune Kant , condițiile fără de care nu ne-am putea reprezenta obiectul , cărora singure li se aplică, prin urmare. Subiectul este „ochiul pur al lumii": este în afara timpului, spațiului și independent de principiul cauzalității; lumea, pe de altă parte, nu este altceva decât o serie inepuizabilă de fenomene plasate într-o relație de situație (spațiu), succesiune (timp), dependență (cauzalitate).

Două erori au alternat întotdeauna în istoria filosofiei occidentale, unite prin extinderea noțiunii de cauzalitate, valabilă doar în relația dintre obiect și obiect, la relația dintre subiect și obiect : pe de o parte, realismul concepea obiectul drept cauză a subiectului și, prin urmare, pretindea că absolutizează obiectul presupunându-l ca un „în sine" independent de subiect și, chiar, productiv al acestuia; pe de altă parte, idealismul - și Schopenhauer intenționează să se refere în special la Fichte - pretindea că face din obiect un efect al subiectului, erorile delirând despre un subiect «în sine», absolut, creator al obiectului, anterior și independent de reprezentarea obiectivă. Mai mult, atunci când idealismul este eliberat de această iluzie a unui sine „absolut", se dezvăluie a fi purtătorul acelui adevăr, de care niciun altul nu este mai sigur, care fusese deja exprimat în „esse est percipi" al lui Berkeley și pe care Kant l-a recuperat, arătând că obiectul pe care îl cunoaștem nu este lucrul în sine, ci mai degrabă fenomenul în spatele căruia se ascunde.

Trebuie să examinăm acum mai îndeaproape cum este constituită lumea ca reprezentare și în ce constă funcția acelor forme pe care le-am numit condiții ale lumii fenomenale. Această examinare ne va permite să înțelegem câteva diferențe nu nesemnificative între Schopenhauer și

SCHOPENHAUER

Kant. El susține că activitatea prin care intelectul face posibil obiectul nu este, ca pentru Kant, o judecată și, prin urmare, „o operațiune discursivă care se desfășoară în abstract prin intermediul conceptelor..., ci mai degrabă intuitivă și complet imediată”. Fără această activitate intelectuală, nu ar exista o lume obiectivă a corpurilor, ci doar senzații brute ale organismului corporal, date conștiinței noastre doar sub forma simțului intern, adică, în timp, incapabil ca atare să se refere la ceva ce se află „dincolo de piele” și, prin urmare, în afara noastră.

«Numai atunci când intelectul devine activ... numai atunci are loc o schimbare profundă, întrucât intuiția obiectivă provine din senzația subiectivă.»

Cauzalitate și prin legea cauzalității intelectul lumii realizează această transformare:

"extern"

„Intelectul, de fapt, concepe senzația corporală dată ca pe un efect... care, ca atare, trebuie să aibă în mod necesar o cauză. În același timp, el apelează la ajutorul formei simțului extern, spațiul, care este, de asemenea, predispus în intelect, adică în creier, pentru a transfera acea cauză *în afara* organismului. Căci numai în acest fel apare pentru el exteriorul, a cărui posibilitate este tocmai spațiul.”

Este, așadar, un „exterior” care se rezolvă în reprezentare, adică în intuiția empirică cu care intelectul îl derivă din materialul senzorial. Faptul că obiectul cunoașterii este o proiecție pură a intelectului este, de altfel, evident pentru Schopenhauer prin faptul că întreaga realitate a obiectului, fiind cunoscută în virtutea aplicării legii cauzalității la senzație, nu este pentru noi nimic în afara acțiunii cauzale pe care o exercită asupra altor obiecte. Materia, constitutivă a lumii obiective, este așadar identificată cu cauzalitatea și este rezolvată în rețeaua relațiilor cauzale necesare care există între obiectele experienței.

În această reconstrucție a cunoașterii așa-numitei lumi exterioare, există în mod evident diferențe semnificative față de doctrina fenomenelor a lui Kant, pe care Schopenhauer le permite să apară chiar în momentul în care își declară intenția de a se referi la această doctrină. În primul rând, identificând intelectul cu o activitate intuitivă și imediată, el respinge esența logicii transcendentale, conform căreia nu poate exista cunoaștere obiectivă decât în virtutea unei activități logice - judecata - complet distinctă de intuiția sensibilă, capabilă să refere - reprezentarea sensibilă la un obiect care, în ciuda fenomenalității sale, este un obiect real. Pentru Schopenhauer, pe de altă parte, a vorbi despre un obiect al reprezentării este un nonsens, odată ce este clar că obiectul nu este altceva decât reprezentarea; și, prin urmare, modul său de a înțelege fenomenalitatea obiectului se referă, mai degrabă decât la Kant, la esse est percepti al lui Berkeley , la care face referire încă din primele pagini ale lucrării „Lumea ” de Kant , reproșându-i lui Kant că s-a distanțat de aceasta. Același principiu al cauzalității pe care Kant îl ridicase la obiectivitatea dimensiunii logico-transcendentale a lui „eu gândesc”, este redus de Schopenhauer la un sens pur psihologic-empiric și, deși este menținut ca o formă a priori care fundamentează necesitatea relațiilor dintre fenomene, este configurat, la același nivel cu spațiul și timpul, ca un principiu al constituției psihice a subiectului. Chiar și Schopenhauer, sub influența studiilor sale de tinerețe despre fiziologie și a filozofilor materialiști din secolul al XVIII-lea și a lui Cabanis, subliniază puternic bazele fiziologice ale intelectului, mergând până la a-l identifica fără alte formalități cu o funcție a creierului. Distanța față de Kant nu putea fi măsurată mai bine decât prin această reducere materialistă a unității sintetice originale a apercepției.

În realitate, inspirația căreia îi ascultă Kant este profund străină intereselor lui Schoenhauer . Kant plasase în centrul atenției sale - problema fundamentării științei naturale newtoniene și, prin urmare, intenționase să recunoască lumea fenomenelor ca având o consistență reală proprie. Schopenhauer, pe de altă parte, pornind, după cum vom vedea mai bine, de la o nevoie metafizică și nu de una epistemologică critică , insistă asupra caracterului ireal al lumii ca reprezentare și, prin urmare, își propune să evidențieze nu sfera obiectivă a cunoașterii noastre , ci mai degrabă neputința sa iluzorie.

3 ....

De la Reprezentare la Testament. Corporalitate

o 1 n effetti il mondo come rappresentazione più

că referirea la fenomenul lui Kant aduce în minte iluziile viselor, umbrele peșterii lui Platon; iar Kant-ul lui Schopenhauer apare mediat de o lectură realizată în cheie platonică . El însuși îi ține într-o relație de profundă identitate pe cei care i se par a fi cei doi mari filozofi ai Occidentului:

„... sensul intim al celor două doctrine este identic...” amândoi iau lumea sensibilă drept o aparență care în sine nu este nimic și dobândește sens și realitate doar prin reflecție asupra a ceea ce este exprimat în ea (pentru Kant lucrul în sine, pentru Platon ideea).

Și dincolo de însăși filosofia platonică, același adevăr este anunțat de înțelepciunea indiană antică, atunci când în cărțile sacre ale Vedelor și Puranelor vorbește despre

lumea sensibilă ca despre un văl iluzoriu, vălul Mayei:

> „Este Maya, vălul înșelător, care învăluie ochii muritorilor și îi face să vadă o lume despre care nu se poate spune nici că există, nici că nu există; căci seamănă cu un vis , seamănă cu reflexia soarelui pe nisip, pe care pelerinul de departe o confundă cu apa."

A rupe vălul Mayei, a ieși din peșteră, a transcende fenomenul: aceasta este, așadar, funcția metafizică a filosofiei. În virtutea posesiunii exclusive a Mayei , omul **este** singura formă de existență capabilă să se minuneze de spectacolul lumii, să fie uimită de fluxul lucrurilor și să pretindă că dezvăluie misterul ascuns în adâncurile întunecate ale existenței.

Dar există o modalitate de a accesa lucrul în sine? Poate omul, și cum, să se elibereze de umbre? Există, și ce este, firul Ariadnei care îi permite să scape din labirintul lumii fenomenale? Poate, din moment ce cunoașterea fenomenală se bazează pe intuiție concretă, o putem transcende bazându-ne pe concepte abstracte și pe procesele deductive ale rațiunii, așa cum a susținut întotdeauna raționalismul metafizic? Este rațiunea, din care se naște întrebarea metafizică , cu adevărat acea facultate suprasensibilă capabilă să ne ofere „cunoașterea Domnului Dumnezeu și să construiască a priori, în detaliu, modul în care el a creat lumea"? Schopenhauer procedează la o demitizare vie a acestei „ideologii" a rațiunii, redându-i acesteia funcția sa reală și mult mai modestă. Rațiunea este, într-adevăr, privilegiul omului și condiția superiorității sale extraordinare față de animale, dar nu oferă nicio cunoaștere reală dincolo de cea oferită de intelectul intuitiv. Rațiunea este o facultate cognitivă distinctă de intelect și, la fel ca intelectul, are funcția de a ne oferi reprezentările intuitive și imediate care constituie fenomenele experienței și conține concepte din ce în ce mai abstracte, cum ar fi relația , virtutea, începutul, ființa, esența, devenirea etc.

Dacă rațiunea nu este facultatea metafizică și „oraculară" despre care adesea fanteziem, utilitatea sa excepțională pentru om trebuie subliniată: capacitatea de a reflecta îi permite omului să evadeze din prezentul imediat și să trăiască în viitor și chiar în trecutul mai îndepărtat, să-și planifice acțiunile conform unor maxime predeterminate, să construiască limbajul fără de care nu ar exista civilizație, legi , stat; și, în final, îi permite omului să construiască științele. Dar nici măcar acestea nu ne permit să mergem dincolo de Maya. Științele, de fapt, nu ne permit să cunoaștem „ce-ul" lumii, ci doar „unde-ul", „când-ul", „de ce-ul " fenomenelor, iar funcția lor este de a...

Impotenza della ragione

> „să arătăm ordinea regulată în care stările materiei se prezintă în spațiu și timp și, în toate cazurile, să ne învățăm ce fenomen trebuie să se producă în mod necesar la un moment dat, într-un loc dat... Totuși, nu primim prin aceasta nici cea mai mică lumină asupra esenței intime a vreunuia dintre aceste fenomene".

Cunoașterea științifică rămâne iremediabil la suprafața lucrurilor, pe care le poate înfățișa doar din exterior „ca cineva care rătăcește în jurul unui castel, căutând în zadar intrarea și, între timp, schițează fațadele acestuia". Chiar și după toate explicațiile științei, fenomenele „continuă să stea în fața noastră, complet necunoscute, ca niște reprezentări pure al căror sens nu-l înțelegem ", ca și cum ar fi „hieroglife de neînțeles".

Devine clar, în acest punct, că dacă un fir al Ariadnei poate fi urmărit, acesta va trebui să ne scoată din lume ca reprezentare și să ne ofere o cunoaștere

za, così la ragione ha la funzione di fornire, attraverso la riflessione, le rappresentazioni astratte, i concetti. Questi, per quanto diversi dalle rappresentazioni intuitive, tuttavia non esisterebbero senza queste, dato che ne sono ricavati per generalizzazione e astrazione, la quale riproduce mentalmente, appunto nella materia concettuale, l'originario mondo intuitivo. I concetti sono vere e proprie rappresentazioni di rappresentazioni che possono allontanarsi, in virtù della attività discorsiva della ragione, sempre più dall'intuizione reale, facendosi via via più astratte e universali, al punto di divenire specie di «cartocci vuoti»; ma il loro significato di verità continua ad essere la loro riferibilità, sia pur debole ed indiretta, al concreto dell'intuizione fenomenica. Le costruzioni concettuali della riflessione sono raffigurabili come un edificio il cui pianoterreno è costituito dai concetti più vicini al mondo intuito, come per esempio i concetti di uomo, pietra, cavallo ecc., e i cui piani superiori

1. Ne Li *quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* Schopenhauer aveva ricondotto a questo principio, enunciabile nella formula: «Niente può essere senza una ragione perché sia», tutte le conoscenze umane; tutte le nostre rappresentazioni, infatti, sono associate tra loro secondo rapporti necessari che si esprimono nel principio di ragione. Siccome, per altro, le rappresentazioni si distinguono in varie classi, anche il principio di ragione e il conseguente concetto di necessità si distinguono in forme corrispondenti. La prima classe di rappresentazioni, quelle intuitive ed empiriche, è regolata dal principio di ragion sufficiente del «divenire» 0 principio di causalità, che stabilisce la necessità fisica (l'effetto segue necessariamente la causa). La seconda classe, quella delle rappresentazioni astratte o concetti, è regolata dal principio di ragion sufficiente del «conoscere» che stabilisce la necessità logica (date le premesse ne discende necessariamente la conclusione). La terza classe è quella degli enti aritmetici e geometrici ed è regolata dal principio di ragion sufficiente dell'«essere» che stabilisce la necessità matematica (le parti dello spazio e del tempo considerati a priori si determinano reciprocamente in modo necessario). Infine la quarta classe, quella delle azioni, è regolata dal principio di ragion sufficiente dell'«agire» che stabilisce la necessità morale (ogni azione deve avere un motivo).

complet liberă de principiul rațiunii suficiente1 care

acea lume domnește.

Desigur, dacă am fi doar „ochiul pur al lumii", un subiect pur cunoscător, reprezentările ar fi transcendente, iar Kant ar avea dreptate să considere lucrul în sine de necunoscut. Dar nu este așa: nu suntem „capul înaripat al unui înger fără corp", suntem adânc înrădăcinați în lume, indivizi vii, corpuri vii . Dacă este adevărat că îmi cunosc corpul ca orice alt corp, un obiect printre alte obiecte, situat în spațiu și timp, ordonat conform unor relații cauzale ca toate celelalte fenomene obiective , este, de asemenea, adevărat că îmi aprehendez și corpul... **conform** unei alte modalități, fără de care nu există **„cântecul Ariadnei": acel** lucru pe care l- am avut în așa fel încât să-mi pot numi corpul „al meu", **așa** cum nu pot numi niciun alt obiect al experienței al meu. Este sentimentul vital prin care mă „simt" ca efort muscular, nevoie, tensiune continuă, un sentiment de foame, sete, impuls sexual , un sentiment de suferință, bucurie - într-un cuvânt, „Voință ". Este adevărat, da, că acest corp „voitor" pe care îl descopăr că sunt este încă un fenomen, situat în timp și supus legii cauzale, dar, simțindu- mă ca atare, nu mă mai aflu în afara castelului; am intrat în el printr-un „pasaj secret" – corpul meu, mai exact – care îmi permite pentru prima dată să descifrez cel puțin una dintre acele „hieroglife" de neînțeles care constituie lumea exterioară. Pentru prima dată, o reprezentare intuitivă a mea – obiectul științei anatomice și fiziologice – îmi dezvăluie „internalitatea", acel sens care înainte îmi scăpa și care acum, în schimb, se dezvăluie a nu fi altceva decât Voință. Corpul meu obiectiv nu este altceva decât apariția în spațiu a dorințelor mele interne: sistemul digestiv este dorința de hrană, sistemul genital este dorința de dorință sexuală.

Acesta este un pas decisiv pe calea către lucrul în sine. Privind în interior, îmi dau seama că Voința mea este, la rădăcina sa, independentă de curgerea timpului și anterioară tuturor motivelor care determină actele individuale ale voinței mele. Însăși experiența vieții mă învață acest lucru: timpul nu are nicio influență asupra dorinței inepuizabile care mă conduce; acea dorință reapare întotdeauna, neschimbată, în fiecare **clipă**. Pentru că în niciun moment al timpului Voinței nu își găsește împlinirea care să nu **fie** efemeră. Și astfel, scopurile pentru care acționez din când în când, pe baza motivelor care îmi determină Voința, se dovedesc a fi înșelătoare și dezamăgitoare, atât de mult încât Voința, chiar în momentul în care le atinge, le depășește și ea, confirmând astfel că nu are niciuna. Dar dacă este așa, atunci înseamnă că rădăcina voinței mele individuale se află într-o Voință care este în afara spațiului, în afara timpului și este independentă de principiul cauzalității-motivației și, prin urmare, nu este un fenomen, ci mai degrabă un lucru în sine, al cărui fenomen este, mai degrabă, voința mea.

Pe baza acestei descoperiri și în virtutea principiului - analogiei, Schopenhauer face pasul final al călătoriei sale metafizice: acea Voință care s-a revelat a fi principiul ființei mele este și ...

principiul ascuns al tuturor lucrurilor care constituie metafizica , lumea ca reprezentare. Nu se poate – și oricine ar crede asta ar trebui închis într-un spital de boli mintale – ca toate corpurile să fie doar reprezentări, fantome onirice inconsistente, în timp ce doar corpul meu este atât reprezentare, cât și Voință.

„Dublă cunoaștere... pe care o avem despre esența și activitatea corpului nostru ne va servi de acum înainte drept cheie pentru a debloca esența fiecărui fenomen din natură."

Înainte de a continua expunerea acestei metafizici a voinței, dorim să subliniem originalitatea itinerariului tocmai trasat. Împotriva tradiției gândirii occidentale care, pătrunsă de platonism, a indicat întotdeauna corpul ca un obstacol în calea către adevăr și ființă, Schopenhauer afirmă că tocmai condiția corporală a omului îi permite să depășească aparența fenomenală și să înțeleagă arcanul în sine al lumii. Chiar în momentul în care își recunoaște datoria față de Platon pentru că l-a învățat - inconsecvența ontologică a lumii sensibile, Schopenhauer



Pagină autentică din Die Welt als Will und Vorstellung *de Arthur Schopenhauer.*

realizează cea mai antiplatonică operațiune imaginabilă: să scoată la iveală cunoașterea filosofică prin excelență din sentimentul de sine ca o corporalitate vie . Dacă se consideră că aceasta este o cunoaștere care depășește principiul rațiunii și pătrunde în adâncurile
aspectul întunecat și nediferențiat al existenței (suntem, de fapt, dincolo de reprezentare și de forma ei cea mai generală care rezidă în distincția dintre subiect și obiect), se poate spune, așa cum s-a mai spus, că se conturează aici un adevărat „misticism al corpului”.

4 . ...

Il mondo come Volontà

Hutto intero, il mondo come rappresentazione *J* risulta, dunque, al di là dell'essere un «rappresi V sentato» che sta in rapporto con una attività f « rappresentativa, la manifestazione di una medesima Volontà che, per essere fuori dello spa
zio e del tempo, è unica e indivisibile (spazio e tempo sono il «principium individuationis»: da essi dipendono la divisione e moltiplicazione delle cose); per esser fuori dal tempo, è immutabile; per essere estra- v . nea al principio di ragione, è cieca, irrazionale e dappertutto senza SC0P°> libero impulso primordiale che ignora se stesso e tende instancabilmente all'affermazione di sé. Il mondo nel suo dispiegarsi molteplice, nel suo incessante fluire, nella necessità delle connessioni causali, non è altro che il vano apparire, l'«obbiettità» inadeguata di quella Volontà. Chi abbia saputo innalzarsi a questa persuasione

«non soltanto in quei fenomeni che sono affatto simili al suo proprio - negli uomini e negli animali -... dovrà riconoscere, come più intima essenza, quella medesima volontà; ma la riflessione prolungata lo condurrà a conoscere anche la forza che ferve e vegeta nella pianta, e quella per cui si forma il cristallo, e quella che volge la bussola al polo, e quella che scocca nel contatto di due metalli eterogenei, e quella che si rivela nelle affinità elettive della materia, come ripulsione e attrazione, separazione e combinazione; e da ultimo perfino la gravità che in ogni materia sì potentemente agisce e attrae la pietra alla terra, come la terra verso il sole - tutte queste forze, in apparenza diverse, conoscerà nell'intima essenza come un'unica forza, come quella forza a lui più profondamente e meglio nota di ogni altra cosa, che là dove più chiaramente si produce, prende nome di volontà... Cosa in sé è solamente la volontà: ella, come tale, non è punto rappresentazione, bensi qualcosa toto genere differente da questa... Ella è l'intimo essere, il nocciolo di ogni singolo, ed egualmente del Tutto».

L'Uno-Tutto dell'antica sapienza pre-socratica, dei Bruno, degli Spinoza, ritorna qui depurato di ogni intonazione panteistica e spoglio di ogni carattere razionale e di ogni valore. E dinanzi a questa visione, non rimane a noi che il desolato lamento dell'Ecclesiaste:

«Vanità delle vanità, tutto è vanità... Una generazio- v .. ne va, una generazione viene ma la terra rimane sem-
1 a *'e. pre la stessa.... Tutte le cose sono in travaglio e nessu- stona no potrebbe spiegarne il motivo ... ciò che è stato sarà e ciò che si è fatto si rifarà; non c'è niente di nuovo sotto il sole».

Facendo eco all'antico figlio di David, Schopenhauer vuole dissipare la più vana delle illusioni:

«che il tempo possa generare qualcosa di veramente nuovo e significante, che per esso 0 in esso qualcosa di effettivamente reale pervenga ad esistere; 0 che il tempo medesimo abbia, come un tutto, principio e fine, norma e sviluppo».

L'avversario è, dunque, lo storicismo in tutte le sue forme, la concezione della storia come progresso e arricchimento continuo, alla cui demistificazione Schopenhauer dedica pagine colme di feroce sarcasmo, che dovevano consegnarlo per lunghi anni, in un ambiente culturale «saturo di storia», all'incomprensione e alla solitudine.

Il fatto che sotto il velario dei fenomeni si nasconda una Volontà oscura, una cieca pulsionalità potrebbe far credere che il mondo fenomenico venga abbandonato al disordine e all'inintelligibilità. Non è così. Schopenhauer è pur sempre uomo del suo tempo, troppo radicato in una cultura nutrita della lettura della *Critica del giudizio,* troppo vicino per molti versi ai temi della «Naturphilosophie» romantica e idealistica (si pensi, per esempio, a Schelling, pur così «odiato») per . poter rinunciare a vedere nel mondo un ordine, egrC^ngUSIone una gerarchia di forme, una finalità che a lui, esperto di scienze biologiche, non poteva non apparire con solare evidenza. Come se la Volontà, obbiettivandosi nelle molteplici forme della natura, tendesse oscuramente alla coscienza, e quindi alla rappresentazione di sé nello spazio-tempo causalità per potersi, lì, più intensamente affermare. Certo, la Volontà è in sé una e indivisibile, «né, per avventura, è una minor parte di lei nella pietra, una maggiore nell'uomo», ma è pur vero che il più e il meno, le gradazioni appartengono al fenomeno, all'obbiettivazione: «quest'ultima è in più alto grado nella pianta che nella pietra, nell'animale che nella pianta».

A spiegare quest'ordine e questa gerarchia della natura, Schopenhauer introduce la teoria più direttamente platonica che si trovi nel suo pensiero, consistente nel distinguere due momenti nell'obbiettivazio- . .
ne della Volontà. Il primo attraverso il quale la deeein IVI Ul volontà si oggettiva in una molteplicità di essenze, di specie, estranee, come le idee di Platone, allo spazio e al

timpul, structuri constante și imuabile ale realității. Aceste „specii" sunt cele care punctează multitudinea infinită de indivizi într-o ierarhie de forme din ce în ce mai complexe, de care depinde ordinea realității: de la forțele elementare ale materiei (impenetrabilitate, soliditate, fluiditate, electricitate, magnetism, proprietăți chimice etc.) la speciile vegetale și animale și, în final, la cel mai înalt grad de obiectivitate al Voinței, specia umană. Al doilea moment de obiectivare a Voinței, acesta, da, inadecvat și aparent, apare din refractarea ideilor, prin prisma iluzorie a spațiului și timpului, în multitudinea de indivizi , fiecare dintre aceștia fiind, așa cum învăța Platon, apariția, în inconsecvența „aici și acum", a propriului său model ideal etern.

Această dublă obiectivare a Voinței în idei și indivizi, prin care Voința se ridică treptat la conștiință de sine, nu trebuie, desigur , înțeleasă, ca în filozofiile idealiste, ca o ridicare progresivă a spiritului de la inconștiența naturii la conștiința de sine [a] rațiunii infinite. Într-adevăr, scopul lui Schopenhauer este tocmai de a demasca aceste falsificări ale realității pentru care sunt responsabile filozofiile progresiste și optimiste, prin expunerea „crumizii" iraționale omniprezente în lumea Voinței . Oricui ar fi pregătit să cânte aleluia în fața unei lumi pretinse a fi cea mai bună dintre toate lumile posibile, Schopenhauer răspunde arătând cum peste tot în natură există conflict și violență oarbă:

> „fiecare etapă în obiectivarea Voinței concurează cu cealaltă pentru materie, spațiu, timp... Fenomenele mecanice, fizice, chimice și organice, luptând cu nerăbdare pentru lumină, își smulg materia unele de la altele - căci fiecare caută să-și manifeste propria idee... Această luptă universală își atinge cea mai clară dovadă în lumea animală, care se bazează pe lumea vegetală pentru hrană; și în care fiecare animal devine prada altuia, adică trebuie să cedeze materie... fiecare animal își poate menține propria existență doar suprimându-l constant pe altul. În acest fel, voința de a trăi se devorează perpetuu pe sine."

5 . ...

Destinul omului în lume

În această lume unde domnește moartea și violența

Versetul următor: destinul omului nu pare a fi diferit de cel al tuturor celorlalte creaturi ale Voinței. După cum știm deja, toate obiectele reale , inclusiv omul, sunt supuse aceluiași principiu al cauzalității care determină toate stările și relațiile lor în funcție de necesitate. Acest determinism cauzal, însă, ia forme diferite în funcție de diferitele grade de realitate. Dacă pentru corpurile anorganice și pentru toate modificările lor mecanice, fizice și chimice trebuie să vorbim despre cauze în sensul strict al cuvântului - cel newtonian - și dacă deja la plante cauza se prezintă sub forma mai complexă a unui stimul, în viața animală cauzalitatea se prezintă ca motivație, care nu este altceva decât „cauzalitatea care trece prin cunoaștere ". De fapt, animalele acționează deja sub impulsul reprezentărilor prezente în conștiința lor, în măsura în care toate posedă intelect, adică cunoașterea nexusului cauzal, deși în grade diferite de rafinament și claritate. Afirmația de deschidere a lui Schoenhauer în capodopera sa („lumea este reprezentarea mea") se aplică nu numai oamenilor, ci oricărui subiect cunoscător și, prin urmare, întregii vieți animale. Voința, care anterior se desfășura în întuneric , se prezintă acum în viața animală ca un instrument de autoafirmare, torța din care „lumea sare brusc ca reprezentare cu toată puterea ei".
formele sale, obiectul și subiectul, timpul, spațiul și cauzalitatea"
.

O eroare fundamentală, de origine iudeo-creștină, care, în ochii lui Schopenhauer, caracterizează civilizația occidentală este aceea de a fi separat ființa umană de lumea animalelor, căreia îi aparține în esență, acordând valoare exclusiv omului și considerând chiar animalele drept „lucruri".

Toate acestea nu ar trebui să ascundă prăpastia profundă - care există între om și orice alt animal: pe lângă intelect intuitiv, omul este înzestrat cu rațiune și, prin urmare, cu capacitatea de a extrage motive de acțiune din reprezentări abstracte. De aici provine principala diferență dintre conduita animalelor și cea a oamenilor. În timp ce animalele trăiesc și acționează în prezentul imediat, determinat doar de reprezentări concrete, omul, pe de altă parte, în virtutea rațiunii, trăiește mai ales în gândul lucrurilor absente, iar voința sa este determinată de motive care se referă din ce în ce mai mult la trecut și chiar la cel mai îndepărtat viitor . Aceasta face din om o creatură care suferă mult mai mult decât animalele, expusă la chinuri grave și la o mare nefericire. Anxietatea și frica de viitor, multiplicarea nevoilor nesatisfăcute, acumularea durerilor prin previziune și memorie, pasiunile tumultoase produse de imaginația care amplifică realitatea și,

în final, anticiparea propriei morți - acestea sunt sursele care - otrăvesc viața omului și fac ca seninătatea animalelor să-i pară de invidiat, atunci când nu sunt presate de o nevoie imediată.

Oricine ar obiecta că omul are puterea de a amplifica chiar și bucuriile și de a spori senzațiile de plăcere ar uita adevărul fundamental: nu plăcerea este intrinsecă Voinței de a trăi, ci durerea. Voința, de fapt, înseamnă dorință și, prin urmare , indigență, lipsa a ceva ce cineva ar dori să aibă , iar aceasta în sine este durere. Dacă luăm în considerare faptul că Voința este în sine imuabilă și aistorică, înțelegem că nicio satisfacție reală a acesteia nu este posibilă și că toate produsele sale, toate creaturile lumii, au ca destin comun o tensiune dureroasă de neevitat, fără rezultat și fără scop. Plăcerea nu este altceva decât neființa durerii, scăderea ei momentană, incapabilă, prin urmare, să dea substanță vieții, atât de mult încât, atunci când dorința întârzie să-și recapete puterea, **plictiseala** preia controlul . c j ie £ este orice altceva decât un rău minor. Și astfel viața umană „se balansează ca un pendul, înainte și înapoi, între durere și plictiseală, care sunt în realitate adevăratele sale elemente constitutive".

Pentru a sublinia aparența iluzorie a vieții și repetitivitatea jocului de reprezentări în care aceasta constă, Schopenhauer recurge frecvent la imaginile teatrului și ale măștii:

«Se întâmplă în lume ca în dramele lui Gozzi, în care aceleași personaje acționează întotdeauna, cu aceeași intenție și același destin... Pantalone nu devine mai îndemânatic și mai generos, Tartaglia mai cinstit, Brighella mai îndrăzneață și Colombina mai manierată». Și din nou: «Prin urmare, deși personajele și dramele se schimbă pe scena lumii, actorii sunt în realitate întotdeauna aceiași. Stăm aici împreună și vorbim și ne încurajăm unii pe alții, iar ochii ne strălucesc și vocile noastre rezonează: în același fel au stat și alții aici, acum mii și mii de ani: era același lucru și erau la fel, și așa va fi din nou peste mii și mii de ani».

Este repetiția aceluiași lucru, iar același lucru este un nonsens . Aceasta este povestea vieții:

«Timpul ne împinge neobosit, nu ne lasă să ne tragem respirația și ne urmărește pe fiecare dintre noi ca un chinuitor cu biciul».

Și înaintea noastră aterizarea finală, moartea:

«Suntem ca niște miei care se zbenguie pe pajiște, în timp ce măcelarul deja îl alege pe unul sau pe altul dintre ei cu ochiul.»

Însă omul nu este doar animalul cel mai suferind, ci este și cel mai rău și egoist. În om, de fapt, se exprimă la cel mai înalt grad violența care caracterizează întreaga viață a naturii; relațiile **malefice** dintre oameni , dacă nu ar fi supuse constrângerii legilor, s-ar manifesta în toate dovezile teribile ale unui „bellum omnium contra omnes", deoarece natura omului, așa cum învăța Hobbes, este cea a unui lup care, pentru a-și hrăni propria existență, este întotdeauna gata să atace și să ucidă. În acest egoism feroce al **L'uomo,** omului culminează egoismul constitutiv al naturii - **l'animale più** fiecărei ființe vii și care își are originea în faptul că

„în timp ce fiecare individ este dat sieși în mod direct ca întreaga sa voință și întreaga sa capacitate de reprezentare, ceilalți indivizi îi sunt dați doar ca reprezentări ale sale".

De aceea, pentru fiecare individ voitor și cunoscător, lumea ca reprezentare apare ca fiind în slujba exclusivă a propriului său instinct vital și este natural ca fiecare om să se considere doar pe sine ca real și toate celelalte ființe ca niște pure fantome.

În această neobosită „dezvăluire" a adevărului amar al lumii, nici măcar unul dintre miturile cele mai dragi sentimentalismului romantic nu este cruțat: iubirea. Să nu ne înșele versurile poeților și candoarea „sufletelor frumoase" : în spatele farmecului lui Eros se află Geniul batjocoritor al speciei, care, batjocorindu-și îndrăgostiții, nu dorește decât perpetuarea vieții; iar adevărul iubirii nu este decât o nevoie biologică brutală.

Oricine ar crede că această „pictură" nemiloasă a lumii și umanității, realizată pe linia unui ateism declarat și lucid, este lipsită de orice dimensiune religioasă s-ar înșela. Dimpotrivă, gândirea lui Schopenhauer este caracterizată de o nevoie de mântuire și de o inspirație mistică care fac din ateismul său însuși un ateism religios, în niciun fel atribuibil unei matrice exclusiv iluministe. Primul semn al acestei orientări în *lume* este apariția temei „păcatului originar", pe care Schopenhauer o dezvoltă prin combinarea tradiției creștine - al cărei interpret Augustin i se pare cel mai autorizat - cu cea a doctrinelor religioase indiene - de exemplu, vedismul, care recunoaște păcatul ca fiind intrinsec nașterii lumii. În dogma creștină, care ne face pe toți părtași la păcatul lui Adam, identificat cu dorința sexuală , și interpretează suferința și moartea ca „malum poenae", Schopenhauer recunoaște reprezentarea mitică a unui adevăr profund: Voința de a trăi, care își găsește expresia emblematică în dorința sexuală și actul procreației, este ea însăși păcat și, în același timp, destinul suferinței și al morții. Tocmai pentru că existența cosmică **Un ateismo religioso** „nu ar fi trebuit " să existe, suferința cosmică pare a fi pedeapsa justă, iar Schopenhauer poate recunoaște, iminentă - lumii, o „dreptate eternă" care face din lumea însăși „judecata de apoi":

„Dacă ai putea pune toată durerea din lume pe o balanță și toată vinovăția din lume pe cealaltă, balanța s-ar înclina cu siguranță."

6

La possibilità della liberazione



În acest moment, se pune o întrebare fundamentală: este posibil ca omul să fie eliberat de suferința și iadul vieții? Schopenhauer începe prin a exclude ipoteza sinuciderii ca fiind inutilă:

> „Departe de a fi o negare a voinței, este mai degrabă un act de afirmare puternică a voinței însăși."

Dacă un om se sinucide, se întâmplă pentru că, copleșită de suferința condițiilor de viață la care a fost supus, Voința de a trăi se găsește împiedicată în propria tendință și atunci se afirmă aici, înarmând mâna sinucigașului, de care nu are nevoie pentru a putea garanta viața de care se îngrijesc milioane și milioane de alți indivizi din aceeași specie . Dacă sinuciderea poate părea o negare a Voinței, aceasta se datorează faptului că este încă condiționată de „principium individuationis". Cei care, însă, eliberându-se de aceasta, au înțeles că Voința este în sine unică și atemporală, știu și că nu există nicio diferență între omul care își declară război sieși ucigându-se și indivizii, reprezentând aceeași idee, care se distrug reciproc: în ambele cazuri este vorba despre acele contraste violente și despre acea luptă permanentă în interiorul naturii, prin care Voința nu se stinge, ci, victorioasă, se perpetuează.

> „Sinuciderea este o acțiune complet zadarnică și prostească: căci, suprimând fenomenul, lucrul în sine rămâne intact, așa cum persistă un curcubeu, oricât de repede s-ar succeda picăturile care îl susțin."

Calea spre eliberare este, așadar, diferită. Nu poate fi decât cea a adevăratei negări a Voinței înseși. Dar este această cale viabilă pentru om? Răspunsul lui Schopenhauer este afirmativ. În om, la cel mai înalt grad al obiectivității sale, Voința atinge o conștiință de sine transparentă și, prin urmare, stabilește condițiile pentru exercitarea propriei libertăți. Aceasta înseamnă că devine posibilă o autonegație a Voinței în fenomenul său cel mai perfect. Cunoașterea, pe scurt, a faptului că Voința dobândește certitudine de sine în om îi deschide Voinței însăși perspectiva unui sau/sau radical: fie să continue să voiască, în culmea reflecției, ceea ce își dorea deja orbește, fie, dimpotrivă, să se nege și să se suprime pe sine. Libertatea, care, fiind proprie doar lucrului în sine, nu poate fi niciodată revelată în fenomen, în acest caz absolut extraordinar, este, de asemenea, revelată în fenomen: omul, care este acest fenomen, se deschide, așadar, libertății, distingându-se de toate celelalte ființe din lume.

Una salvezza possibile: la

7

.... ;.. .

Etapele eliberării. Nimicul.

se articulează această experiență a negării voinței . Prima etapă este constituită de cunoașterea filosofică. Știm deja că faptul că omul posedă rațiune produce în el o putere mai mare a vieții și, prin urmare, o durere mai mare: rațiunea, de fapt, punându-se în slujba voinței, îi oferă acesteia un orizont foarte larg de motivații pentru viață. Științele însele au, prin sarcina lor foarte specifică de a explica legăturile cauzale ale fenomenelor, o funcție pragmatică de control al realității pentru a o face din ce în ce mai susceptibilă Voinței. Dar rațiunea se poate emancipa de această subordonare față de Voință și, vorbind deja despre nașterea filosofiei ca o nevoie metafizică, am văzut că ea este cea care exprimă nevoia de a se elibera de fenomene și de a pătrunde dincolo de Maya. Și acum însăși rațiunea, exprimată în cunoașterea filosofică a lumii, care ne învață că totul este Unul în rău și suferință, deschide posibilitatea depășirii Voinței însăși, perspectiva răscumpărării, funcționând deja implicit ca un tranchilizant al Voinței.

Dacă filosofia indică posibilitatea negării Voinței, arta este cea care oferă o primă realizare a acestei posibilități. Spre deosebire de Kant, care considera reprezentarea frumosului „ateoretică ", Schopenhauer - în acest acord cu filosofii idealiști, în special cu tânărul Schelling - atribuie artei prerogativa unei intuiții cognitive superioare și excepționale, capabilă să pătrundă adevărata esență a lumii. Cunoașterea artistică depășește - cunoașterea comună și științifică, deoarece, în timp ce în aceasta din urmă, subiectul cunoscător este individul voint căruia i se prezintă lucrurile în dimensiunea spațio-temporală, rezolvându-se în întregime în relații cauzale reciproce și, în cele din urmă, în relația pe care o au cu însuși subiectul voint, arta, în schimb, are ca obiect nu lucrurile în empirismul lor fenomenal, ci mai degrabă ideile, modelele eterne ale lucrurilor, esența lor imuabilă. Iar subiectul cunoscător

nu mai este individul, ci mai degrabă subiectul pur al cunoașterii, ochiul pur al lumii, făcut independent de Voință. Toate lucrurile care ne sunt date în lume ca reprezentări sunt frumoase în măsura în care fiecare dintre ele este simulacrul unei idei, dar atâta timp cât ochiul cu care le privim este încețoșat de dorință, frumusețea lor ne scapă, în măsura în care cerem ca ele să fie plăcute sau utile. Pentru ca ideea care le face frumoase să strălucească, ochiul dorinței trebuie înlocuit de ochiul pur al contemplării dezinteresate - Kant învăța deja că „frumusețea place fără interes". Schopenhauer subliniază cu forță aspectul acestei intuiții estetice care o face să apară ca o experiență mistică, o adevărată formă de extaz:

«dacă ... ne dăm toată puterea spiritului nostru intuiției , ne cufundăm în ea și lăsăm conștiința noastră interioară să fie umplută de contemplarea liniștită a obiectului natural care ne stă în față, fie că este vorba de un peisaj, un copac, o stâncă, o clădire... atunci... ne pierdem complet în acel obiect, adică uităm propria noastră individualitate, propria noastră voință și nu rămânem decât un subiect pur, o oglindă clară a obiectului, ca și cum singurul obiect ar exista, fără ca cineva să fie acolo să-l perceapă. Nici nu este posibil să separăm intuitorul de intuiția însăși, deoarece au devenit una, întreaga conștiință fiind umplută și preluată de o singură imagine a intuiției... atunci ceea ce este astfel cunoscut nu mai este singurul lucru ca atare, ci ideea, forma eternă...».

Astfel devine clar de ce arta este un moment de eliberare de Voință: în clipa intuiției estetice sufletul meu este eliberat de orice tulburare și pasiune, totul se rezolvă în viziunea supremă, - nemișcată a frumuseții, ies din fluxul existenței, „roata timpului" s-a oprit, durerea este dizolvată.

Schopenhauer procedează cu o analiză interesantă a diferitelor forme de artă, clasificându-le conform unei ierarhii care variază de la arhitectură la sculptură, de la pictură la poezie și tragedie. Muzica este considerată arta absolută deoarece - transcende chiar și reprezentarea ideilor și exprimă direct Voința în esența sa cea mai secretă.

Însă „eliberarea" estetică are o limită: este un episod, o scurtă paranteză în viață, odată ce se termină, artistul, ca fiecare dintre noi, este din nou cuprins de dorință și târât în iadul existenței. Arta „nu este încă o cale de ieșire din viață, ci doar uneori o consolare în viața însăși". Trebuie, așadar, să căutăm alte căi , mai anevoioase, dar și mai eficiente.

acea cunoaștere pură, adevărată și profundă a ființei lumii, care, în artă, se epuizează în ființa ca scop în sine, să devină condiția unei noi acțiuni umane în fața lumii, fundamentul unei emancipări reale, non-episodice, de Voință și de egoism, care, așa cum am văzut , este expresia imediată și esențială a Voinței ? - Concepția lui Schopenhauer despre viața morală rezidă în răspunsul la această întrebare . Trebuie clarificat imediat că angajamentul moral, așa cum îl înțelege el , nu are pretenția de a pune sub semnul întrebării egoismul prin acțiunea lumească : orice perspectivă de reformă morală, civilă și politică a lumii oamenilor este străină lui Schopenhauer ca filosof și ca om. Moralitatea acțiunii este exclusiv o chestiune de conștiință și se situează într-un itinerar pur interior care nu are și nu urmărește să aibă nicio bază istorică.

Justiția morală, pe care Schopenhauer o recunoaște ca prim nivel al moralității, trebuie distinsă riguros de justiția pe care statul este însărcinat să o garanteze în relațiile umane. Critic al oricărui concept care atribuie statului semnificații și funcții etice, Schopenhauer este foarte apropiat de ideile lui Hobbes și consideră că statul are doar un rol represiv: să împiedice instinctele bestiale ale oamenilor să se manifeste în detrimentul altora. Instituțiile juridice ale statului au doar această funcție: codul penal nu este altceva decât un fel de listă de contra-motive menite să descurajeze, cu amenințarea sancțiunilor, acțiunile criminale. Sarcina statului nu este nicidecum de a eradica egoismul, ci mai degrabă de a -l raționaliza, astfel încât egoismul fiecăruia să fie compatibil cu egoismul celorlalți, drepturile unuia fiind recunoscute alături de drepturile celorlalți. Poate fi interesant de amintit că printre drepturile pe care statul ar trebui să le garanteze, are prioritate dreptul la proprietate privată, despre care Schopenhauer crede că există deja într-o stare naturală și este, prin urmare, inviolabil. De aici și natura conservatoare și în esență reacționară a ideilor sale politice.

Numai în dimensiunea morală apare depășirea egoismului . Justiția morală constă, tocmai, în refuzul de a provoca rău și suferință altora pentru propriul bine, în afirmarea propriei voințe prin negarea celei a altora. În timp ce egoistul își recunoaște doar propria ființă, omul drept începe să pătrundă dincolo de principium individuationis și să recunoască în celălalt individ o ființă egală cu el și căreia, prin urmare, nu trebuie să i se facă niciun rău: „neminem laede".

Depășirea perfectă a egoismului necesită însă ca nivelul dreptății să fie depășit în cel al compasiunii, în care culminează experiența morală. Omul care practică compasiunea nu se limitează la „neminem laede", ci acționează efectiv pentru a-i ajuta pe ceilalți, fără a fi mișcat de vreun interes personal: „omnes, quantum potes, iuva". Compasiune,

SCHOPENHAUER

Pe scurt, este iubire dezinteresată, acel sentiment pe care creștinii, pentru a-l distinge de eros, îl numesc agape: prin ea împărtășesc durerea altora ca și cum ar fi a mea, totuși o simt nu în mine, ci în alții. Nu este un fenomen doar psihologic , ci mai degrabă o adevărată revelație metafizică : mila se naște din cunoașterea intuitivă că distincția dintre sine și ceilalți - ceilalți oameni, dar și animale și toate creaturile lumii - este un fenomen iluzoriu, că o singură Voință constituie...

Compasiunea dezvăluie esența a tot și, prin urmare , există o singură durere care unește toate fenomenele din univers. Vălul Maya este rupt, și nu în virtutea cunoașterii abstracte, ci mai degrabă în virtutea unei înțelegeri imediate și intuitive care devine preocupare activă pentru suferința tuturor. În această dimensiune a compasiunii, lui Schopenhauer îi place să sublinieze întâlnirea dintre agape creștină și spiritualitatea vedică:

> „...voința este însăși esența fiecărui fenomen...; adevăr pe care nu-l pot exprima mai demn, în ceea ce privește conduita, decât prin formula vedică: «Tatvam asi!» (« acesta ești tu»!). Oricine și-l poate repeta cu o conștientizare clară și o convingere fermă și intimă, înaintea fiecărei ființe cu care intră în contact, este sigur că va atinge fiecare virtute și fericire cu ea și se găsește pe calea cea dreaptă care duce la răscumpărare."

Răscumpărarea se împlinește prin negarea completă a Voinței de a Trăi, pe care Schopenhauer o numește ascetism. Este o stare de renunțare supremă atinsă de o persoană care începe să experimenteze „oroarea pentru a fi, din care propriul său fenomen este o expresie , pentru Voința de a Trăi, pentru miezul și esența acelei lumi recunoscute ca fiind plină de durere ". El neagă însăși această esență, încetând să mai voiască și experimentând o indiferență totală față de orice . Practica castității perfecte, a sărăciei voluntare , a postului și a sacrificiului sunt pașii prin care ascetul inversează Voluntas în Noluntas, ridicându-se la negarea supremă, pacificatoare.

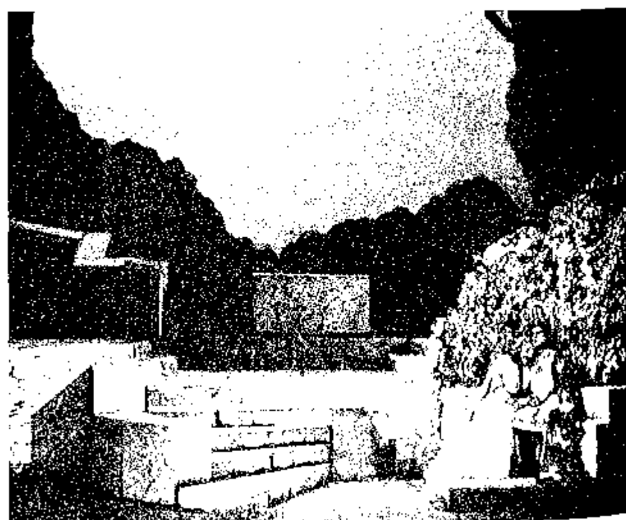
> «Nimic nu-l mai poate tulbura, nimic nu-l mai poate zgudui... Senin și zâmbitor, se întoarce acum să privească imaginile false ale lumii, care odinioară știau să-i zguduie și să-i chinuie chiar și sufletul, dar care acum stau indiferente în fața lui precum piesele unei table de șah când jocul s-a terminat, sau precum costumele de bal mascat aruncate și împrăștiate dimineața, ale căror apariții ne-au tachinat și ne-au entuziasmat în noaptea de carnaval . Viața și formele ei se unduiesc acum în fața lui, așa cum un vis ușor de dimineață apare în semisomnul, prin care realitatea deja strălucește și care nu mai reușește să ne înșele».

Ascetul așteaptă acum doar să vadă trupul dispărând, ultima rămășiță a Voinței. Odată cu moartea, „nu este simplul fenomen care se termină, ca în cazul altora, ci esența însăși este abolită", iar în fața lui, „într-adevăr, nu rămâne nimic altceva decât neantul".

„Tristan și Isolda" de Wagner

THE

E' Drama muzicală a lui Wagner, compusă în mare parte în Veneția în 1855-57, poate cea mai mare, cu siguranță cea mai personală și emoționantă lucrare a sa, în care se reflectă fascinația pentru filosofia lui Schopenhauer, deși cu mare libertate. Deja în 1854, marele muzician german îi scria prietenului său Liszt: „Pe lângă progresul lent al muzicii mele, m-am ocupat acum exclusiv cu un om care a venit la mine în singurătatea mea, chiar dacă doar literar, ca un dar din cer. Este Arthur Schopenhauer, cel mai mare filosof de la Kant încoace, a cărui gândire, așa cum spune el, a dezvoltat-o pentru prima dată pe deplin până la capăt. Profesorii germani l-au ignorat cu mare înțelepciune timp de patruzeci de ani; recent, spre rușinea Germaniei, a fost descoperit de un critic englez. Ce șarlatani sunt toți Hegelii în comparație cu el! Gândirea sa fundamentală, negația finală a „voința de viață este de o seriozitate înspăimântătoare; dar numai ea poate mântui. Firește, nu era nouă pentru mine și nimeni nu și-o poate imagina în vreun fel fără să fi trăit în ea. Dar acest filosof mi-a reprezentat-o cu atâta claritate pentru prima dată." Wagner lasă acum în urmă ideile revoluționare, inspirate de umanismul lui Feuerbach, care la Dresda îl împinseseră să participe la revoluția liberală din 1849 și pe care le va reorganiza în același an în scrieri teoretice precum *Arta și revoluția* și *Opera de artă a viitorului.* Descoperirea lui Schopenhauer îl convertește la ideea morții ca răscumpărare finală de furtunile vieții. În aceeași scrisoare către Liszt, el continuă să spună: „Când mă gândesc la furtunile inimii mele și la spasmul crud cu care s-a agățat involuntar de speranța vieții; da, chiar dacă, ca acum, aceste furtuni se transformă într-un uragan - găsesc împotriva



1

1 Tristan și Isolda: *scenă din actul al doilea,*
2 *Personaje din* Tristan și Isolda.



„un sedativ, care doar în nopțile de veghe mă ajută în sfârșit să adorm; este aspirația cordială, intimă spre moarte, inconștiență completă, neființă absolută, dispariția tuturor viselor, singura răscumpărare finală.”
Povestea iubirii extatice dintre Tristan și Isolda se învârte în jurul acestei teme a morții ca rezoluție supremă a vieții în pacea și tăcerea neantului. Drama lui Wagner, inspirată de o veche legendă celtică, spune povestea prințesei irlandeze Isolda, care călătorește în Cornwall, condusă de cavalerul Tristan la bătrânul rege Mark, căruia i-a fost promisă în căsătorie. Isolda caută răzbunare pentru moartea căpeteniei irlandeze Morold, fostul ei logodnic, care, după ce a mers în Cornwall pentru a cere tribut de la suveranul său, a fost ucis de Tristan. Ea intenționează să-l omoare pe Tristan punându-l să bea o poțiune mortală. Dar servitoarea ei, Brangäne, înlocuiește în secret băutura cu o poțiune de dragoste, iar când Tristan o bea, și Isolda o face și ea, căutând propria moarte, cei doi tineri sunt îndrăgostiți unul de celălalt. Drama, imobilă și lipsită de acțiune, se desfășoară în actele al doilea și al treilea, o poveste pur interioară de dragoste și moarte. În celebrul duet de dragoste din actul al doilea, cei doi îndrăgostiți, care s-au întâlnit în secret pe terasa palatului regelui Mark din Cornwall, înalță un singur imn nopții - morții - care singură poate da împlinire veșnică uniunii lor, alungând lumina crudă a zilei care condamnă sufletele și trupurile la suferința despărțirii. În noapte - în „tărâmul minunat al morții” - uniunea devine perfectă, iar acel mic „e” poate dispărea, care, deși simbolizează dragostea lor, continuă să-i despartă cu invidie pe cei doi îndrăgostiți: Tristan și Isolde. Tristan, nu mai Tristan, ci Isolde; Isolde, nu mai Isolde, ci Tristan. Dragoste și moarte: două cuvinte pentru a exprima o singură experiență: „Așa am murit... veșnic uniți, fără sfârșit, fără trezire, fără suspiciune, prinși inefabil în dragoste, concentrați doar asupra noastră, trăind doar prin dragoste.”
Dacă fuga de „zadarnica iluzie a zilei”, dizolvarea celor doi îndrăgostiți din lumea iluminată de falsa lumină a soarelui, pare să evoce încă tema lui Schopenhauer a negării ascetice a vieții, de fapt nu este așa: moartea după care tânjesc nu este pierderea lor inconștientă în abisul neantului, ci mai degrabă eternizarea „nopții lor de iubire” într-o beatitudine supremă, în care „stele ale voluptății strălucesc râzând”, iar cei doi îndrăgostiți, „intim conștienți”, ard în aceeași flacără „la nesfârșit, etern”. Filosofia lui Schopenhauer, care contribuise și la inspirarea stării de spirit a lui Wagner ce l-a determinat să cânte dragostea și moartea lui Tristan și Isoldei, este inversată, parcă copleșită de forța inepuizabilă și inepuizabilă a iubirii. Iubirea, în spatele seducțiilor căreia filosoful crezuse că descoperise geniul malefic al speciei care trudește pentru perpetuarea dureroasă a unei vieți iluzorii, devine în poezia lui *Tristan* „eternul viu”, iar moartea o funcție a vieții nemuritoare a iubirii: „Ce ar ceda morții... dacă nu ceea ce îl împiedică pe Tristan să o iubească mereu pe Isolda și să trăiască veșnic pentru ea?” În actul al treilea se desfășoară tragedia: Tristan, rănit de prietenul său trădător Melò, este în pragul morții în castelul său din Bretania și, la anunțul sosirii iminente a navei care o poartă pe iubita sa, se târăște spre țărm și moare în brațele ei, cu numele ei pe buze. Isolda cântă ultimul ei cântec de dragoste și cade, fără viață, dulce, pe cadavrul lui Tristan. Aceasta este invocația sa finală: „În oceanul rostogolit, în armonia sonoră, a respirației lumii în Totul care respiră... să naufragiez, să mă scufund... inconștient... bucurie supremă.”
Cu această operă, care a avut premiera la München în 1865, la cererea regelui Ludovic al II-lea al Bavariei, cu mare succes în atenția publicului, ideea lui Wagner despre drama muzicală, ca o fuziune perfectă între cuvânt, gest și muzică, atinge expresia sa cea mai completă. „Versul” poetic este redus la un pur exponent ritmic, în întregime funcțional expansiunii cromatice a undei muzicale. Nu mai există nicio urmă a „pieselor închise” tradiționale ale tradiției operistice, nici recitative, nici arii, nici duete demodate; desfășurarea dramei este încredințată în întregime orchestrei, iar cuvântul, așa cum s-a spus, nu este nimic mai mult decât un „Rictus” care culminează cu o muzică extrem de interiorizată, atentă la exprimarea celor mai subtile situații psihologice ale personajelor.

În paginile finale ale *lucrării „Lumea",* clarificând și mai mult natura mistică a inspirației sale, Schoenhauer se oprește asupra acestei teme a neantului, precizând că nu este vorba de neantul absolut, de nimic, ci mai degrabă de neantul relativ la lume, de negarea lumii („gata cu Voința, gata cu reprezentarea, gata cu lumea"). Pentru filosofie, suprimarea Voinței nu poate decât să apară ca neant, iar aceasta trebuie să se mulțumească cu această cunoaștere negativă.

„Dacă, totuși, cineva ar insista să ceară într-un fel o cunoaștere pozitivă a ceea ce filosofia nu poate exprima decât negativ, ca negație a voinței, nu am putea face altceva decât să ne referim la starea trăită de toți cei care au atins negația completă a voinței. Sfinții și misticii creștini au numit-o extaz sau «stare de grație», sfinții indieni «absorbție în Brahma», budiștii «Nirvana»: dar această stare nu poate fi numită cunoaștere adevărată, deoarece nu mai are forma de subiect și obiect și, în plus, este accesibilă doar prin experiență directă și nici nu poate fi comunicată altora."

Ceea ce se poate declara însă - și acestea sunt ultimele cuvinte ale *Lumii* - este că

„Ceea ce rămâne după suprimarea voinței este într-adevăr, pentru toți cei care sunt încă plini de ea, nimic. Dar, invers, pentru alții cărora voința le-a fost refuzată, acest univers foarte real al nostru, cu toți sorii și căile sale lăptuoase, este - nimic."

8

Lupta împotriva lui Hegel. 1848. Scrierile anilor 1830



După o primă călătorie în Italia și după ce a fost martor la eșecul publicării capodoperei sale, Schopenhauer a obținut o calificare în învățământ la Berlin în 1820, iar în timpul lecției de probă a avut o ciocnire aprigă cu Hegel, care era...

unul dintre „comisari". Acest episod începe lunga bătălie cu care Schopenhauer încearcă să o ducă pe propriul teren, Universitatea, acea cultură academică al cărei lider recunoscut este Hegel și care, în ochii săi, corupe, în numele istoricismului onorabil și al compromisului cu puterea politică ? „ Profesorii" co- ecleziastici , tinerii intelectuali germani.

Polemica cu Hegel devine violentă, iar Schopenhauer nu-și cruță adversarul, lansând adesea apostrofe sumare și inexacte împotriva sa („acest filosof fără minte, ignorant, care mâzgălește prostii și cu tiradele sale incomparabil de goale dezorganizează radical și pentru totdeauna mințile oamenilor"). Mulți ani mai târziu, în eseul său despre *Filosofia universităților,* publicat în *Parerga și Paralipomena,* Schopenhauer își va argumenta ostilitatea față de cultura universitară dominantă: aceasta este produsă de profesori care, prin însuși faptul că sunt plătiți de stat, trebuie să se conformeze directivelor celor aflați la comandă și să servească intereselor politice coreligioase ale statului:

«Un guvern nu va angaja oameni care să contrazică ... ceea ce a proclamat de la toate amvoanele de către mii de preoți sau profesori de religie... Chiar și profesorii de filozofie trebuie să predea ceea ce este adevărat și corect: dar aceasta trebuie să fie, în cele din urmă și în esență, același lucru cu ceea ce ne învață și religia de stat».

Servilismul academicienilor nu poate, așadar, sacrifica adevărul decât pentru un „salariu", pentru faimă, pentru putere.

Deși convins de acest lucru, Schopenhauer a încercat în repetate rânduri să țină cursuri gratuite la Universitatea din Berlin timp de mulți ani, între 1820 și 1831, programându-și cursurile în același timp cu cele ale lui Hegel, dar fără succes, deoarece niciun student nu se prezenta. Persistența acestor încercări poate fi explicată prin natura răutăcioasă și încăpățânată a omului, dar ar fi greșit să ignorăm convingerea sinceră și profundă a lui Schopenhauer despre propria sa misiune de „spirit liber", chemat să dea mărturie despre un adevăr la fel de necunoscut pe cât era destinat să triumfe mai devreme sau mai târziu. Îmi vine în minte o pagină din *Lumea* , în care Schopenhauer vorbește despre adevăr în felul următor:

„Adevărul este ca o plantă care încolțește sub o grămadă de pietre mari și totuși se luptă spre lumină, răsucindu-se și învârtindu-se, deformată , palidă — dar totuși spre lumină."

Răbdarea este, așadar, virtutea omului înțelept care știe să privească spre viitor cu încredere:

„...Sunt aici nu pentru o generație, ci pentru multe!"

Părăsind Berlinul în 1831 pentru a scăpa de epidemia de holeră care l-a costat pe Hegel însuși printre victimele sale, Schopenhauer a renunțat pentru totdeauna la ambițiile sale academice și, după o a doua călătorie în Italia, s-a stabilit la Frankfurt, unde a rămas până la moarte. A dus viața liniștită a unui domn bogat, burlac din proprie voință, retras din ce în ce mai mult într-un sentiment între ostilitate și indiferență față de lume și față de ceilalți, cu puțini prieteni, în

compania unei servitoare și a unui câine credincios și iubit. Thomas Mann îi evidențiază caracterul burghez:

> «Uitați-vă doar la viața lui: mediul hanseatic din care provenea; obiceiurile sedentare ale unui domn în vârstă din Frankfurt pe Main, mereu îmbrăcat cu o eleganță demodată ; ritmul neschimbat, cu o punctualitate pedantă kantiană , al vremii sale; grija prudentă, susținută de bune cunoștințe fiziologice, pentru sănătatea sa...; meticulozitatea sa de capitalist (a înregistrat fiecare bănuț și, datorită managementului său abil, și-a dublat micul capital de-a lungul vieții)...».

Cursul liniștit al existenței a fost întrerupt brusc de precipitarea crizei revoluționare din 1848. Omul căruia îi plăcea să declare: „Îi mulțumesc lui Dumnezeu în fiecare dimineață că nu trebuie să-mi fac griji pentru Imperiul Roman, acesta a fost întotdeauna motto-ul meu” și era mândru de independența sa imperială ... tulburat de evenimentele zadarnice ale lumii, era tulburat...
„ ÎN OPINIA MEA , AM ÎNȚELES CĂ TOTUL ESTE ÎN REGULĂ. ” Profund afectat de acele tulburări, și el era îngrozit de „fantoma” care pândea Europa, temându-se pentru principiul proprietății private, pe care îl considera a fi întemeiat pe natură și moralitate. Revoluționarii, apărători ai Adunării Constituante întrunite la Frankfurt în 1849, i se păreau o „ gloată dezlănțuită”, iar represiunea exercitată de trupele habsburgice și prusace, culminând cu dizolvarea violentă a adunării, era justă și sănătoasă.

O anecdotă binecunoscută îl arată, în acele zile, oferindu-și binoclul unui ofițer prusac pentru a putea trage mai bine asupra „poporului suveran”. Și în amintirea acestei „mare temeri” din viața sa, a lăsat în testamentul său, ca unic moștenitor, „fondul înființat la Berlin pentru a ajuta soldații prusaci care au devenit invalizi în luptele purtate în răscoalele din 1848-1849 pentru menținerea și restabilirea ordinii legale în Germania, precum și familiile celor căzuți în acele bătălii”.

Thomas Mann, vorbind despre acest tip de atitudine, tipică intelectualului care în vremuri normale se mândrește cu propria „independență” spirituală, destinată să intre în criză atunci când ordinea socială este pusă sub semnul întrebării , o definește pe bună dreptate ca fiind „interioritate protejată de forță”.

Deceniile de la Frankfurt au fost foarte productive, permițându-i lui Schopenhauer să aprofundeze și să regândească viziunea sa asupra realității, care era deja, în esență, cuprinsă în întregime în paginile volumului *„ Lumea”*. În 1836 a publicat *„Voința în natură”,* în care încearcă să găsească confirmarea adevărurilor sale filosofice în științele naturii. Această lucrare este extrem de semnificativă nu numai pentru că mărturisește marea importanță pe care Schopenhauer o acordă gândirii științifice , ci mai ales pentru că evidențiază o antinomie care apăruse deja în *„ Lumea”.* Din punctul de vedere al științelor naturii, Schopenhauer nu poate decât să tindă să recunoască în fenomenele naturale o autonomie față de o subiectivitate din ce în ce mai pronunțată, care, însă, pare dificil de reconciliat cu fantasmagoria atribuită acestora de doctrina idealistă a lumii ca reprezentare. În această doctrină, după cum știm, Schopenhauer susținuse că obiectul nu este nimic în afara reprezentării pe care un subiect, fie el animal sau om, o are despre el; și acum, în schimb, prin schimbarea punctului său de observație într-un sens realist și obiectivist, el ajunge să considere obiectul din punctul de vedere al obiectului și îi redă o astfel de consistență încât acesta apare din ce în ce mai puțin o simplă „fantomă” și din ce în ce mai mult o determinare, încă fenomenală, dar autonomă de voință. Această contradicție rămâne nerezolvată și, odată cu ea, opoziția dintre realism și idealism pe care Schopenhauer credea în schimb că a lăsat-o definitiv în urmă este dezvăluită, nu depășită .

Câțiva ani mai târziu, în 1839, a participat la un concurs organizat de o Academie norvegiană pe tema libertății, iar eseul său, *„ Despre libertatea voinței”,* a fost premiat. Cu toate acestea, disertația sa, *„ Despre fundamentul moralității”,* cu care a participat în anul următor la concursul organizat de Societatea Regală Daneză, nu a fost premiată: lucrarea a fost considerată a evita subiectul și lipsită de respect față de cei mai mari filozofi ai vremii. În 1841, Schopenhauer a publicat cele două memorii împreună sub titlul *„ Cele două probleme fundamentale ale eticii”.* În aceste scrieri, autorul își aprofundează investigația asupra vieții morale și se implică, în special, în morala kantiană. Schopenhauer împărtășește cu siguranță cu aceasta anti - eterismul și principiul interiorității valorii morale , dar mai presus de toate distincția dintre caracterul inteligibil și caracterul sensibil sau empiric al omului, care îi păruse deja prețioasă în Lumea, atât de mult încât a considerat-o, împreună cu teoria idealității spațiului și timpului, adevărul cel mai profund și mai capital al kantismului . Această *distincție ne* permite să rezolvăm una dintre cele mai dificile probleme ale metafizicii și moralei, aceea a reconcilierii dintre libertate și necesitate în om. Schopenhauer, reinterpretând liber teoria kantiană, susține că fiecare om se naște cu propriul său caracter individual - pe care îl numește caracter empiric -, destinat să nu se schimbe de-a lungul vieții și care se dezvăluie treptat prin experiență, în diferitele circumstanțe ale vieții. Diversele acțiuni umane sunt determinate în mod necesar de motive și de impactul lor asupra caracterului fiecărui om.

> „Așa cum o bilă de biliard nu se poate mișca înainte de a fi primit un șoc, tot așa un om se poate ridica de pe scaun înainte ca un motiv să-l atragă sau să-l împingă: prin urmare, ridicarea sa este la fel de necesară și inevitabilă ca rostogolirea bilei după șoc.”

SCHOPENHAUER

Aceasta înseamnă că nu există loc în lume pentru acel liber arbitru pe care anumiți „filosofi" îl atribuie voinței umane. „Operari sequitur esse", repetă Schopenhauer împreună cu scolasticii: așa cum în orice altă ființă, și în om, acțiunile decurg cu necesitate absolută din esența sa imuabilă . Într-o asemenea măsură încât

> «ar fi posibil... dacă s-ar cunoaște pe deplin natura empirică și motivele acesteia, să se prezică viitorul, așa cum se prezic eclipsele de soare sau de lună».

De acord în aceste concluzii cu Hobbes, Holbach și Helvetius, Schopenhauer se distinge însă de inspirația acestor autori și, ca dovadă a naturii sale metafizice și religioase, caută validarea determinismului său în tradiția creștină, revenind la Augustin și Luther și la ideea lor de predestinare. Nu este surprinzător, așadar, că el este departe de a exclude un sens mai profund al noțiunii de libertate, dincolo de conceptul iluzoriu de liber arbitru. Înainte de caracterul său empiric , supus principiului rațiunii, **necesitatea** omului **și** a **esenței** sale , **voința originară,** constituită dintr -un caracter inteligibil care nu este altceva decât propria sa Voință intimă și al cărei caracter empiric este explicația fenomenală în timp, supusă forței motivelor . Caracterul inteligibil este un act de voință independent de principiul rațiunii suficiente și, prin urmare, în afara timpului și anterior oricărui motiv, un act necauzat și, prin urmare, un act de libertate. Libertatea, pe scurt, de care nu există nicio urmă pe terenul „operari", trebuie căutată „într-o regiune superioară, greu accesibilă cunoașterii noastre", în dimensiunea metafizică a „esse"-ului: ceea ce face cineva rezultă în mod necesar din ceea ce este, dar ceea ce este este printr-un act de libertate original și, cu siguranță, misterios. Această libertate transcendentală este cea care, pe de o parte, explică de ce mă simt responsabil pentru toate acțiunile mele și, pe de altă parte, stabilește posibilitatea acelei „convertiri " radicale a Voinței în Noluntas experimentate de ascetic.

Revenind acum la relația lui Schopenhauer cu morala kantiană, vom spune că, cu excepția aspectelor indicate mai sus, el o respinge în mod clar în ansamblu. Nu este surprinzător: pentru un filosof ca el, susținător al irationalității realității și al **moralei.** „ Nebunia" pură - compasiunea - care este echivalentul poporului **kantian** al adevăratei morale, o morală care pretinde că se bazează pe o poruncă absolută a rațiunii nu putea decât să pară inacceptabilă. Dincolo de presupunerea arbitrară a rațiunii ca principiu absolut și transcendent, care deschide ușa „lăudăroșeniei" lui Fichte și a celorlalți idealiști, este însăși noțiunea de lege și obligație pe care Schoenhauer o respinge ca fundament al moralității. Cu o analiză acută a procedurii kantiene, Schoenhauer arată cum conceptul de datorie necondiționată este derivat din vechea morală teologică, iudeo-creștină a Decalogului și că, prin urmare,

> «se întemeiază... pe presupunerea că omul depinde de o altă voință care îi poruncește și anunță răsplată sau pedeapsă».

Kant, care declară că vrea să respingă morala teologică , în realitate o asumă pe ascuns și, cu o adevărată viclenie, după ce și-a prezentat concepția despre datorie ca fiind „autonomă" , a

> „A fost o idee bună să dezvolte o altă teologie din moralitatea sa, la sfârșitul discursului său... Căci i-a fost suficient să preia în mod expres conceptele care, implicit postulate prin obligație, formau fundamentul ascuns al moralității sale și acum să le indice explicit ca postulate ale rațiunii practice. Astfel, spre marea edificare a lumii, a apărut o teologie care era susținută doar de moralitate... Aceasta se datora faptului că însăși această moralitate se bazează pe premise teologice ascunse."

Și astfel eudemonismul, alungat cu mare fast pentru că era „heteronom" de pe ușa moralității, reintră într-o formă sofisticată pe fereastră, prin itinerariul obișnuit al vechilor teologii morale.



Arthur Schopenhauer, într-o caricatură de W. Busch.

9

La polemica contro il teismo ebraico. Il misticismo

a messa in discussione della teologia e del teismo che discende dalla tradizione giudaica, diviene diretta e veemente negli scritti dedicati

religiei în *Parerga și* Paralipomena

1851. Schopenhauer consideră iudaismul principalul vinovat al dezorientării care caracterizează civilizația occidentală în ceea ce privește chestiunile religioase. Pornind de la presupunerea teistă că lumea a fost creată din nimic de către o Ființă personală suprem bună , cauza creatoare a tuturor lucrurilor, iudaismul propune o viziune asupra lumii marcată de realism și optimism: lumea nu este o aparență iluzorie, ci mai degrabă o realitate deplină și consecventă alcătuită din toate creaturile bune, deoarece este opera unui **Dumnezeu** bun și omnipotent. Aceste concepții aberante - „Dacă un Dumnezeu ar crea această lume, nu aș vrea să fiu Dumnezeu; mizeria extremă a lumii mi-ar sfâșia inima” -, contrazise doar parțial de doctrina păcatului originar prezentă în Vechiul Testament într-un mod marginal și nesemnificativ, au cauzat, în opinia lui Schopenhauer, daune foarte grave creștinismului și supraviețuiesc încă astăzi în optimismul unei mari culturi , de la umanismul creștin de inspirație pelagiană care corupe creștinismul într-o formă de „ teism fără păcat”, la teodiceea leibniziană a celei mai bune dintre toate lumile posibile, de la deismul optimist și naturalist al secolului al XVIII-lea până la reconcilierea hegeliană a creștinismului cu lumea și cu rațiunea iminentă istoriei.

Contro la religione

Creștinismul este o religie complet diferită ca inspirație de iudaism, iar un semn al acestui fapt sunt cele două dogme principale, cea a păcatului lui Adam și cea a lui Hristos Mântuitorul. În creștinism, religiile **creștine** sunt o dată petrecute . Pesimist și anti-lumesc, Schopenhauer vede o reprezentare mitologică a adevărurilor filosofiei sale – Adam este simbolul Voinței de a Trăi, Hristos cel al negării acesteia – și o coincidență substanțială cu brahmanismul și budismul. Schopenhauer merge chiar până la a emite ipoteza originii indiene a Noului Testament și, în orice caz, a unei contradicții clare și intime între acesta și Vechiul Testament, cu care singura legătură este păcatul originar. Desigur, creștinismul poartă și moștenirea teismului evreiesc, care, amestecat cu tema creștină a păcatului, produce aspectul absurd, ba chiar revoltător, al religiei creștine , pe care Schopenhauer îl evidențiază cu un ton polemic tăios și sarcastic, de origine autentic iluministă .

«Un Dumnezeu creează o ființă din nimic, îi dă interdicții și ordine și, din moment ce acestea nu sunt respectate, o torturează pentru o veșnicie fără sfârșit... acest biet nenorocit , creat din nimic, care ar trebui să aibă măcar dreptul de a se întoarce la neantul său originar... Nu pot să nu simpatizez cu el».

Și din nou: acest Dumnezeu

«ne face să plătim pentru... o vină sau chiar lipsa de credință a unei vieți care uneori nici măcar nu ajunge douăzeci de ani, cu pedepse nesfârșite; în plus, această condamnare este de fapt consecința... primei căderi a omului. Dar această cădere ar fi trebuit, în orice caz, să fie prevăzută de cel care... nu i-a creat pe oameni mai buni decât sunt, ci apoi le-a întins o capcană, știind chiar că vor cădea în mod necesar în ea, pentru că totul este opera lui și nimic nu-i rămâne ascuns.

Cât de superioare sunt religiile născute de-a lungul malurilor zaGangelor, atât de libere de aberațiile teismului, și, printre ele, cât de aproape de sine consideră Schoenhauer budismul , o religie declarat ateistă , cea mai liberă de povara formulelor dogmatice și mitice, cea mai apropiată de adevărurile cristaline ale filosofiei!

Insistența lui Schopenhauer asupra examinării religiei în aceste ultime scrieri ale *Parerga și Paralipomena este un semn al unui interes crescând pentru misticismul religios, deja prezent în concluziile revistei Il Mondo* și chiar mai explicit din *Suplimentele* care însoțesc ediția din 1844 a revistei Il *Mondo* . De fapt, misticismul, înțeles ca conștientizarea identității propriei ființe cu „nucleul” lumii așa cum se dezvăluie în starea de negare a voinței, este cel pe care Schopenhauer îl recunoaște în cele din urmă ca singura formă autentică de religiozitate. Ceea ce îl fascinează pe Schopenhauer la misticism și îl determină să se hrănească, de la o vârstă fragedă, cu lecturi din ce în ce mai intense ale misticilor, de la Boehme la Tauler, de la Plotin la Eckhart, de la Silesius la Scotus Erigena, este convingerea că misticul știe să exprime cu putere, deși în limbaj figurat și simbolic, acea experiență interioară supremă pe care o știm deja că este tipică ascetismului și liniștii voinței. Misticii învață că Unu-ul, în cea mai secretă inseparabilitate a sa, nu este Unu-ul celor mulți, Voluntas-ul, care trebuie transces, ci mai degrabă Unu-ul așa cum se află dincolo de mulți , Noluntas-ul, despre care au o experiență inefabilă . Iar Schopenhauer, explicitând din ce în ce mai mult tema neantului menționată în ultimele pagini ale *Lumii,* tinde spre o adevărată dislocare a schemei sale metafizice inițiale: contrastul dintre aparență (lumea ca reprezentare) și lucrul în sine (Voința) nu mai este în prim-plan, ci mai degrabă, așa cum spune un perspicace cercetător al lui Schopenhauer,

„opoziția dintre lucrul în sine al aparenței - voința de a trăi care își găsește manifestarea tocmai în lumea aparențelor... și lucrul în sine așa cum rămâne atunci când voința de a trăi și lumea aparențelor pe care o aduce cu ea au fost negate”.

Abisul neantului despre care vorbesc misticii se dezvăluie în final, paradoxal, ca un abis al ființei, în care ascetul găsește pacea ca într-o liniște supremă și eternă, plină de fericire.

10 . .. . ;. ....

Conclusione

non è lui, in realtà così borghesemente e egoistica mente attaccato alla vita, a percorrerla. La solitudine

Am ajuns la încheierea discursului nostru: în fața noastră stă un om și un filosof a cărui duplicitate ambiguă, greu de descifrat, nu poate să nu treacă neobservată. El ne arată calea anevoioasă a compasiunii și a renunțării, dar

Un filosof <<sa 8§' 0>> Singurătatea Frankfurtului nu putea fi ambiguă și diferită de cea a misticului și a ascetului și, dacă e să spunem ceva, putea fi descifrată ca singurătatea aristocratică a estetului care privește lumea ca pe o pictură îndepărtată, de la înălțimea viziunii unei frumuseți superioare, frumusețea cristalină a ideilor, dincolo de care se profilează, visată cu o anumită satisfacție estetică, orizontul extrem al neantului.

Lukács, un interpret foarte sever al lui Schopenhauer, acuzat că este un „apologet indirect” al societății capitaliste crude și un precursor al filosofiei burgheze decadente din epoca imperialismului, adoră să-și compare filosofia cu „un hotel elegant și modern, dotat cu tot confortul, pe marginea abisului, a neantului și a absurdului”, în care „vederea zilnică a abisului, în mijlocul unor ospețe plăcute și al unor producții artistice, nu poate decât să sporească gustul pentru acest confort rafinat ”.

Ne place, dimpotrivă, să urmăm imaginea propusă de un fin și perspicace savant (C. Vasoli, Introduzione a *II mondo come volere e come rappresentazione,* Laterza, Bari, 1968) care scrie: «Dar această judecată (a lui Lukàcs), atât de ironică și amară, nu ia în considerare reala «boală» morală care, încă din adolescență, a făcut din viața lui Schopenhauer omul suferind, contrastul fundamental dintre personalitatea sa și timpul său, dorința sa sinceră de a evada dintr-o societate în care nu a putut să se integreze. Și poate că imaginea care poate surprinde cel mai bine esența umană și istorică a acestei filozofii este o alta, creată tocmai de un artist (Thomas Mann, *Muntele magic)* care a citit și a meditat pe larg asupra lui Schopenhauer: sanatoriul cald printre zăpezi, în aerul cristalin al vârfurilor înalte, departe de „câmpia” unde oamenii încă se luptă să muncească și să trăiască, lumea artificială și „separată” unde timpul nu mai are dimensiune și chiar disputele dintre Settembrini și Nafta sunt un lung pretext pentru așteptarea zilei sfârșitului.

influența tradițiilor filosofice și religioase indiene antice a fost decisivă în formarea filosofică a lui Schopenhauer a fost mult timp subiect de dezbatere. Astăzi, există o tendință de a respinge presupusul „orientalism" al lui Schopenhauer și, în schimb, de a sublinia, în contrast cu imaginea unui „dezertor din Occident", rădăcinile sale profunde în cultura occidentală . Mai mult, manuscrisele anterioare întâlnirii sale cu F. Mayer în 1814 poartă deja amprenta unora dintre intuițiile din care avea să derive sistemul său . Declarația mândră a lui Schopenhauer din prefața la prima ediție a lucrării „Lumea" pare, așadar, a fi aproape de adevăr *:*

«... fiecare dintre propozițiile individuale care constituie Upanișadele pot fi deduse, ca o concluzie, din gândul pe care trebuie să-l comunic; deși acest gând, pe de altă parte, nu se poate găsi în niciun fel acolo».

Aceasta nu exclude însă faptul că accesul la înțelepciunea indiană rămâne, așa cum scrie însuși Schopenhauer,

«cel mai mare privilegiu cu care se poate lăuda acest secol încă tânăr față de cel precedent, întrucât cred că influența literaturii sanscrite nu va fi mai puțin profundă decât renașterea culturii grecești în secolul al XV-lea».

Oricine dorește să încerce o primă abordare a culturii religioase și filosofice indiene antice ar putea citi mai întâi eseul lui D.T. Sukuzi, adunat împreună cu alții în volumul *Psihanaliză și budismul zen* (Astrolabio, Roma 1968), util pentru identificarea diferențelor fundamentale în modul de a privi realitatea care există între culturile orientale și occidentale. O altă lectură preliminară ar putea fi cea a scurtelor pagini introductive ale lui Maulana Abul Kalam Azad, care, sub titlul *„Semnificația filosofiei",* deschid ampla *Istorie a filosofiei orientale,* editată de Sarvepalli Radhakrishnan, Feltrinelli, Milano 1962. S-ar putea apoi trece la citirea capitolelor acestei *Istorii* care se referă la Vede (pp. 41-59), cele mai vechi texte religioase în sanscrită, la Upanișade (pp. 60-82), scrieri filosofice ale hinduismului care constituie partea finală a Vedelor, și la Buddha (pp. 181-207). Pentru o lectură directă a textelor, recomandăm ediția Utet a Upanișadelor. Pentru sugestii suplimentare, consultați ghidul din capitolul 12 al volumului 1.

Capitol **13**

Ultimul Schelling (1809-1854): Între lumina rațiunii și întunecatele abisuri teosofice

1 . ...:... ....

Antihegelianismul filosofiei ulterioare a lui Schelling

Și Herbart, și Schopenhauer însuși, reprezintă - momente ale luptei anti-hegeliene din Germania care provin din orientări străine istoriei interne a - idealismului postkantian, pozițiile celei mai recente filosofii a

Deși radical antihegeliană, lucrarea lui Schelling se maturizează, dimpotrivă, în cadrul problematicii idealismului.

Există multe discuții printre cercetători cu privire la întrebarea dacă „cotitura ” din care izvorăște această ultimă filozofie schellingiană reprezintă o ruptură și o îndepărtare iraționalistă de idealism sau, mai degrabă, împlinirea sa, alternativă la cea „panlogistică” - așa cum o consideră Schelling - propusă de Hegel.

Cert este că, în Schelling, criza filosofiei identității dezlănțuie nevoi și teme extrem de diferite de dezvoltările - idealismului hegelian. Le vom vedea conturându-se treptat pe parcursul meditației sale, din 1809 până în pragul morții sale, în 1854: de la nevoia de a răscumpăra libertatea omului și a lui Dumnezeu de orice formă de determinism, la afirmarea - personalității lui Dumnezeu și a fundamentului său irațional obscur, de la ideea prezenței chinuite a răului, nereductibilă - dialectic la un simplu moment negativ funcțional sintezei raționale a contrariilor, până la refuzul de a rezolva creștinismul în pură cunoaștere filosofică .

După moartea lui Hegel, în 1831, Schelling, care, în urma rupturii care a urmat publicării Fenomenologiei *spiritului,* păstrase tăcerea în legătură cu fostul său prieten de la Jena, nu va precupeți , în cursurile sale universitare, critici severe la adresa filosofiei hegeliene, până la punctul de a o ataca violent chiar de la catedra din Berlin care aparținuse adversarului său. În special, va contesta pretenția acesteia de a rezolva ființa în gândire, în numele originalității existenței, înțeleasă în esență ca voință și libertate. Dacă idealismul ar fi înțeles ca identificarea realității cu rațiunea, atunci ar trebui într-adevăr să concluzionăm că filosofia ulterioară a lui Schelling transcende limitele idealismului.

2 . : ;.. .. ..

De la sistemul identității la filosofia libertății

Mediul cultural al orașului München, unde se mutase în 1806, a exercitat o influență notabilă asupra lui Schelling, contribuind cu siguranță la pregătirea momentului de cotitură pe care gândirea sa îl va marca odată cu „ *Cercetări filosofice asupra esenței libertății umane și asupra obiectelor legate de ea”* din 1809.

Schelling se întoarce pentru a-i revedea pe vechii prieteni romantici precum Tieck și August Schlegel, dar mai ales intră în contact cu mediul romantismului ulterior - așa-numitul romantism de la Heidelberg -, reprezentat de figuri precum fizicianul Ritter (vezi CAP. 6, FIȘIER: *ELECTRICITATE, GALVANISM, CHIMIE),* poeții Clemens și Bettina Brentano, Görres (vezi CAP. 3, FIȘĂ: *IACOBINII ÎN GERMANIA)* și, mai ales, Benedikt Franz Xaver von Baader (1765-1841), cercetător al tradiției alchimico-neoplatonice și al misticismului german de la Eckhart la Böhm.

Caracteristică acestei culturi este tendința de a insista asupra celor mai întunecate și iraționale aspecte ale spiritului uman, asupra impulsurilor oarbe și profunde, asupra dorințelor arzătoare ale inconștientului, precum și de a-și scufunda privirea în abisurile naturii, unde se agită haosul vitalității primordiale. Schelling, care deja în filosofia sa despre natură reelaborase intuiții vitale - ■ renunțarea la s ^ c ^ ee Având idei panteiste adânc înrădăcinate în tradiția culturală germană, el este extrem de sensibil la aceste teme și gata să reînvie sugestii care l-au influențat încă din tinerețe, să dezvolte interese care ar fi putut rămâne latente până acum. Acesta este cazul interesului său renascut, sub imboldul unei figuri atât de singulare precum Baader, pentru un mistic precum Böhme, pentru care avusese deja un oarecare interes în anii de la Jena și Würzburg, dar ale cărui teme extrem de evocatoare, precum cea a „nașterii lui Dumnezeu”, le scrutează acum cu pasiune și mare pasiune.

Însă aceste influențe sunt eficiente doar pentru că Schelling s-a maturizat autonom , așa cum am văzut examinând perspectivele și întrebările *din Filosofia și Religia* Versola , în special

în

centrate pe sensul și destinul omului, pe libertatea morală și pe religie și istorie, care nu găsesc răspuns în sistemul identității, inspirat predominant de exigențele filosofiei naturale, și care deschid acum o nouă fază în itinerariul chinuit al lui Schelling, așa-numita „filosofie a libertății”.

În inima Investigațiilor , care, deși încep cu apărarea panteismului, conduc totuși la regăsirea Dumnezeului marii misticism creștin, se remarcă două teme intim legate, una - libertatea și răul - deja prezente în *Filosofie și Religie,* cealaltă - personalitatea lui Dumnezeu - nouă, dezvăluind punctul de cotitură acum matur și explicit.

Încă din primele sale zile și de-a lungul carierei sale, Schelling și-a păstrat ferm convingerea – referința sa constantă la Spinoza a mărturisit întotdeauna acest lucru – în impersonalitatea lui Dumnezeu, identificat mai întâi cu sinele absolut de origine fichteană, apoi înțeles ca „Deus sive natura” și, în final, ca o unitate-totalitate indiferentă. Prin urmare, ne confruntăm cu o adevărată răsturnare de situație, ale cărei motive trebuie înțelese.

Paradoxal, există două exemple care i-au inspirat întotdeauna gândirea și care, ca dovadă a coerenței drumului său în ciuda inovațiilor constante, îl conduc pe Schelling la persoana-zeu a tradiției creștine : pe de o parte, însăși concepția naturii ca vitalitate, până acum vehicul al panteismului , dar care l-a făcut întotdeauna să respingă mecanismul intelectualist al lui Spinoza, derivat dintr-un Descartes pe care nu l-a respins niciodată suficient; pe de altă parte, sentimentul foarte viu, pe care l-am observat referindu-ne la ideile sale politice, al ireductibilității și originalității individului și al libertății sale. Să vedem.

Schelling pare să descopere că, așa cum o natură mecanică nu se poate referi decât la o substanță inertă și impersonală precum cea a lui Spinoza, tot așa, dimpotrivă, o natură vie necesită ca principiu un Dumnezeu viu și creator: însăși filosofia sa despre natură îl aduce înapoi la Dumnezeul personal al creștinismului. Și astfel, exigența sa de valorizare a individualității personale a omului îl conduce și ea înapoi la acest Dumnezeu: cu un procedeu tipic antropomorf, el proiectează structura constitutivă a omului asupra lui Dumnezeu, pentru a-i stabili mai bine valoarea. Și așa cum personalitatea omului nu este dată imediat, ci reiese din vitalitatea tulbure, în fermentare, a naturii, tot așa și Dumnezeu ascunde în sine, în fundamentul său originar, un abis primordial și întunecat, peste care personalitatea sa triumfă victorios.

Adevărul scandalos pe care Schelling îl proclamă acum, împotriva întregii metafizici creștine clasice, dar și împotriva propriului sistem de identitate, este că Dumnezeu nu este scutit de devenire; mai degrabă, tocmai ca persoană, el nu este imediat așa, ci devine așa, printr-un eveniment dramatic, care îl vede ieșind din propriul său fundament. Nu existăm ca persoană, ci devenim persoană: acesta este un adevăr uman, dar și un adevăr divin. Și astfel, dacă viața înseamnă în mod necesar luptă și contradicție, atunci Dumnezeul cel viu trebuie să includă în sine luptă și contradicție. Și dacă persoană înseamnă voință rațională, inteligență, iubire , spirit, lumină, atunci acel fundament, din care Dumnezeu se trage liber prin naștere, trebuie înțeles, dimpotrivă , ca un abis întunecat, un impuls haotic, o voință oarbă, o dorință irațională și egoistă, o „natură” primordială și obscură. Ideea centrală a filosofiei naturale - natura ca „preistorie”, „ trecutul transcendental” al spiritului uman - este, ca să spunem așa, tradusă în această nouă dimensiune teogonică și adeverită pentru Dumnezeu, nu pentru om. O eroare frecventă , atât în filosofia antică, care îl considera pe Dumnezeu „Actus purissimus”, cât și în filosofia modernă, „preocupată să-l țină pe Dumnezeu cât mai departe posibil de întreaga natură” și de om, este aceea de a fi crezut că spiritualul ar putea fi contaminat de contactul cu natura , care, dimpotrivă, constituie „fundamentul său viu”: spiritul, Dumnezeu, nu poate fi spirit, Dumnezeu, lumină, fără a presupune în sine întunericul propriei sale naturi.

Din această istorie internă a vieții divine, cealaltă temă centrală a *Investigațiilor,* problema răului și a libertății, își trage și ea explicația. La antica întrebare dramatică – „Si Deus est, unde mal-. lum?” – Schelling răspunde cu îndrăzneală că originea , rădăcina , posibilitatea răului – nu cauza sa direct responsabilă, care este, desigur, liberul arbitru al omului – trebuie căutată în Dumnezeu. Nu că Dumnezeu, cel care este victorios asupra răului; ci mai degrabă –

SCHELLING

Eu sunt natura sa abisală, acea dorință originară, din care izvorăște rezistența tuturor lucrurilor și din care Dumnezeu însuși se naște pentru sine însuși.

metafizica și teologia creștină tradițională , Schelling neagă că răul este doar o neființă, o pură și simplă privare de perfecțiune, așa cum susțin cu un optimism superficial doctrinele „răului metafizic", de la Augustin la Leibniz. Nu, răul este prezență, nu absență, o prezență teribilă, care își are sursa îndepărtată în însăși temelia ființei lui Dumnezeu. Invaziv și opresiv , el planează amenințător asupra istoriei lumii și a umanității. Să spunem că este neființă, ci o neființă care apasă, un impuls orb, originar, și cere să se afirme și să se ridice la ființă prin liberul arbitru uman.

Dacă însăși lumea lucrurilor, izvorând din fundamentul irațional al devenirii lui Dumnezeu, poartă semnele sale, reprezentate de tot ceea ce este întunecat, crud și dureros în viața finită, doar omul, de fapt, cu răul **și** adevărul care îl fac o persoană similară cu Dumnezeu, cu **libertatea** de a decide asupra răului, îl traduce în actualitate dramatică . Astfel, tema istoriei, ca poveste teandrică a „căderii" și a „ - răscumpărării", care apăruse deja în *Filosofie și religie,* reapare în *Investigații* și este acum încărcată de semnificații hotărât teosofice.

Omul este cel care decide liber asupra răului. În creația originală, omul este o „ființă nehotărâtă" care, totuși, „poate decide singură": „omul este plasat într-un vârf unde posedă în sine posibilitatea egală de a se mișca spontan spre bine și spre rău ". Spre deosebire de Dumnezeu, care face din fundamentul întunericului din care izvorăște existența sa condiția triumfului său etern, „omul nu poate avea niciodată condiția (existenței sale) în puterea sa". De aici provine puterea și obligația sa de a alege între bine și rău, între iubire și egoism, capacitatea sa de a adera la victoria luminii asupra întunericului, la gloria devenirii divine, transfigurându-și propria voință particulară în lumina ei sau de a decide să se separe de centrul vieții lui Dumnezeu spre periferie, unde se poate stabili în mod egoist ca centru al său și afirma „principiul întunecat al individualității și al voinței particulare".

Dacă Schelling susține că „răul rămâne întotdeauna o alegere proprie a omului... și fiecare creatură cade din... propria vină", nu este mai puțin adevărat că el subliniază **necesitatea** * ...

a răului cu egală insistență „ necesitatea generală a răului".

Răul este necesar deoarece presupoziția sa trăiește din eternitate în fundamentul divin original, necesar deoarece, scrie Schelling,

„Angoasa vieții îl smulge pe om din centrul în care a fost creat; căci acesta... este un foc distructiv pentru fiecare voință particulară și, pentru a trăi în el, omul trebuie să moară față de orice individualitate. Prin urmare, este o căutare aproape necesară să părăsești centrul și să mergi la periferie, să găsești acolo un repaus pentru propria individualitate."

În același an în care Frederic William al IV-lea a urcat pe tronul Prusiei (1840), ideea a început să prindă teren printre liderii prusaci că naționalismul german ar putea găsi chiar în Prusia platforma politică în jurul căreia să realizeze unitatea germană. Era, de fapt, momentul în care, pentru prima dată de la epoca napoleonică, părea că Franța, mortificată de confruntarea cu Anglia în chestiunea egipteană, ar putea să se profileze din nou amenințător pe malurile Rinului, unde, veghind

Federico Guglielmo IV

asupra libertății germane, nu era Austria, prea preocupată de afacerile italiene, ci Prusia cu puterea sa militară. Legătura care legase Germania de Prusia în 1813 părea să fie reînnoită. Frederic William al IV-lea era suveranul care, deși dușman al oricărei idei liberale, a fost primul care a visat la învierea, în jurul Prusiei, a vechiului Reich german și el a fost cel care și-a implicat statul într-o asemenea măsură în realitatea germană încât l-a legat de ea pentru...

sempre. Lo storico inglese Alan John Percivale Taylor ha così scrìtto: «L'unione tra gli Junker prussiani e la Germania nazionale, questo matrimonio di opposti, era forse inevitabile; ma aveva bisogno di un pazzo per essere celebrato». Questo sovrano, che da sempre era stato un eccentrico e che avrebbe concluso la sua vita nella follia, era cresciuto sotto la suggestione di idee romantiche e medievalizzanti, e nei primi anni di regno si adoperò per sanare il conflitto che contrapponeva nella Renania i protestanti ai cattolici, nella prospettiva paternalistica di una riunificazione cristiana dei suoi stati, che fosse anticipazione di una riunificazione più vasta, sulla più grande scena della vita nazionale. La stessa chiamata nel 1841 di Schelling all'università di Berlino sembra inquadrarsi - lo accenniamo nel testo - in questa prospettiva politico-culturale.
Piena la mente di idee contradditorie, Federico Guglielmo non riuscì, negli



1 Michel, reprezentant simbolic al poporului german, îi cere lui Frederic William al IV-lea să o însoțească pe mama Germania la Frankfurt, care așteaptă să dea naștere constituției, *într-o caricatură germană.*

2 *Federico Guglielmo IV, in una caricatura di Friedrich Engels.*



2

În anii care au precedat 1848, el a încercat să împace revendicările constituționale emanate din cercurile liberale ale țării cu concepția sa patriarhală despre putere. Acest lucru a fost evident atunci când a decis să convoace Dieta Unită a Regatului în 1847: discursul său inaugural, în care a îndemnat adunarea să se unească în jurul suveranului împotriva ideilor ireligioase și subversive care se răspândeau în toată țara, a fost contracarat de revendicările reprezentanților Renaniei de a fi recunoscuți ca având prerogativele unui parlament liberal. Revoluția din 1848 avea să depășească ezitările suveranului. În ciuda ororii autentice cu care percepea orice noutate care avea miros de revoluție, s-a trezit promițând, în fața insurecției din capitală, acordarea unei constituții. Nu a avut curajul să înăbușe revolta trăgând asupra mulțimii și, în schimb, pe 21 martie, la trei zile după baricade, a călărit pe străzile Berlinului, purtând o eșarfă în culorile negru, roșu și auriu ale națiunii germane și adresându-se mulțimii cu fraza acum celebra: „Prusia se contopește complet cu Germania". Tot în memoria acestui eveniment, un an mai târziu, în aprilie 1849, deputații Adunării de la Frankfurt i-au oferit coroana imperială germană. Frederic Wilhelm, deși dornic să o poarte, nu a putut niciodată să o accepte din voința populară - ar fi fost ca și cum „ar fi scos-o din noroi" - mai ales că oferta coroanei era condiționată de acceptarea unei constituții „care nu era compatibilă cu drepturile și securitatea statelor germane". Prin urmare, a făcut cunoscut faptul că o putea accepta doar dacă principii germani înșiși i-ar fi oferit-o. În discursul său adresat Adunării de la Frankfurt din 15 mai, după ce a deplâns revoltele izbucnite în diferite state germane și și-a revendicat meritul de a fi acordat ajutor prinților expuși pericolului revoluționar și după ce a condamnat „prevederile ruinoase ale constituției" votate de Adunare, el a anunțat că a reluat „munca la constituția germană începută la Frankfurt cu plenipotențiarii principalelor state germane", cu scopul de a modifica acele puncte „în mod hotărât prejudiciabile adevăratului bine al patriei". Acestea erau, desigur, punctele care caracterizau constituția într-un sens liberal. Suveranul a avut apoi grijă să-și reafirme dorința de a realiza unitatea germană prin alte mijloace decât opresiunea și violența: „... numai nebunia sau falsitatea pot îndrăzni să afirme că am abandonat cauza unității germane, că am eșuat în vechea mea convingere... Într-un moment atât de grav, Prusia este chemată să protejeze Germania împotriva dușmanilor interni și externi și trebuie și își va îndeplini această datorie. Din acest motiv, îmi chem acum poporul la arme. Este vorba de a restabili legea și ordinea în țara noastră și în alte țări germane unde ni se solicită ajutorul; este vorba de a stabili unitatea germană, de a-i proteja libertatea de dominația teroristă a unui partid care vrea să sacrifice moralitatea, onoarea și loialitatea pasiunilor sale, un partid care a reușit să arunce o pânză de seducție și nebunie asupra unei părți a poporului." Într-adevăr, regele prusac nu renunțase la visul său romantic al unității germane: folosind scuza că vechea confederație germană fusese distrusă de revoltele din 1848 și profitând de absența Austriei din Germania, preocupată de afacerile italiene și maghiare, i-a obligat pe prinții din nordul Germaniei să accepte uniunea politică și militară cu Prusia în Liga de la Erfurt, un prim pas, credea el, către unitatea întregii Germanii sub Berlin. Dar a fost suficient ca Austria, puternică datorită victoriilor sale din Italia și Budapesta, să reapară pe scena germană pentru ca politica lui Frederic Wilhelm să se spulbere. Statele germane, care își datorau independența disputelor dintre Prusia și Austria, au reușit să se elibereze de îmbrățișarea prusacă, iar Frederic Wilhelm a fost forțat la umilința de la Olmütz, unde în 1850 a trebuit să stipuleze un acord cu Austria, în virtutea căruia Uniunea de la Erfurt a fost anulată și Confederația Germană a fost reconstituită. Astfel, calea „romantică" către unificarea Germaniei a eșuat. În ultimii ani ai domniei sale, chinuit de boli de inimă, Frederic Wilhelm se va detașa din ce în ce mai mult de treburile statului, până când nebunia îl va exclude în cele din urmă de la putere pentru totdeauna. În 1857, a trebuit să cedeze regența fratelui său Wilhelm, care, la moartea sa în 1861, va urca pe tron ca Wilhelm I. La scurt timp după aceea, Bismarck va deschide o nouă cale către unificarea Germaniei, una „cu sânge și fier".

aici necesitatea generală a vinovăției și a morții, ca a morții reale a individualității prin care trebuie să treacă fiecare voință umană...".

Despre cei care întreabă apoi de ce Dumnezeu nu a renunțat la creație, prevăzând răul care avea să urmeze, Schelling spune că aceștia nu merită cu adevărat niciun răspuns. Aceasta ar fi echivalent cu a spune că, pentru ca să nu existe opoziție față de iubire, nu trebuie să existe nici iubire. Și astfel, într-adevăr, răul ar triumfa asupra binelui și a iubirii; „...pentru ca răul să nu existe, nici Dumnezeu nu ar trebui să existe".

Un Dumnezeu, mai mult, care, prin istorie, îl conduce pe om spre mântuirea finală. Ultimele pagini din Salvation ^ cerc ^ e sunt, de fapt, dedicate temei finale a „răscumpărării", a „timpului în care Dumnezeu va fi totul în toți, adică va fi pe deplin realizat, iar răul, acum separat de bine, va fi readus la completă sa irealitate."

Am zăbovit asupra paginilor *Investigațiilor,* ultima carte importantă publicată în timpul vieții lui Schelling, pentru că avea să fie începutul unei lungi călătorii , întreruptă doar de moartea sa, în 1854, care avea să facă din gândirea și învățătura lui Schelling una dintre cele mai importante componente ale luptei împotriva filosofiei hegeliene. Tocmai în anii în care Hegel, după succesul Fenomenologiei, se pregătea *să enunțe* , din paginile solemne ale *Științei Logicii,* raționalismul său absolut care pretinde să rezolve realitatea fără reziduuri în mișcarea de sine a conceptului, Schelling anunță, din paginile entuziasmate și incandescente ale *Investigațiilor,* iraționalul ca fundament al însăși vieții lui Dumnezeu și realitatea ireductibilă a răului. Atât de divergente erau acum drumurile celor doi vechi prieteni și colaboratori de la Jena !

În același an 1809, la câteva luni după publicarea acestei capodopere, Karoline a murit subit, iar Schelling s-a cufundat într-o stare de disperare , care nu avea să fie lipsită de influență asupra cursului ulterior al meditației sale, în care temele morții și nemuririi aveau să apară din ce în ce mai frecvent. Refugiindu-se pentru câteva luni în țara natală pentru a căuta alinare la prieteni, în 1810 a ținut o serie privată de conferințe la Stuttgart pentru un public rezervat, publicate postum cu titlul „ *Conferințe de la Stuttgart"* . *În acestea , temele* teosofice ale *Investigațiilor* se accentuează în cursul unei inserții progresive a vieții lui Dumnezeu în istoria universului și a omului, într-o prefigurare a acelei perspective cosmoteandrice care avea să caracterizeze speculațiile sale din acel moment. Istoria universului este însăși istoria realizării lui Dumnezeu, un Dumnezeu tot mai aproape de om, care nu mai este închis într-o „distanță metafizică", ci conceput „ca o ființă vie, reală și personală în adevăratul sens al cuvântului, așa cum suntem noi", care „se micșorează propriu-zis în real, totul se contractă acolo".

3 ... .

De la „Epocile lumii" la „Filosofia pozitivă"

ornato a Monaco dopo la breve parentesi di Stoccarda, Schelling vede progressivamente rasserenarsi la propria vita, tanto che nel 1812 si unisce in matrimonio con Pauline Gotter, dolce e giovane donna, conosciuta nel colto am-

Mediul de la Weimar, care avea să-i fie confidentă devotată toată viața. În timp ce relația sa cu Karoli fusese caracterizată de temperamentul puternic al acestei femei și se exprimase printr-un interes intelectual comun și o cultură rafinată, Paulina se prezenta mai presus de toate ca o tovarășă afectuoasă, dedicată să-i ofere marelui om intimitate familială și numeroși copii.

În acești ani, Schelling a fost complet concentrat asupra scrierii lucrării căreia intenționa să i-o încredințeze finalizarea pro Le B ' </ / P™ P cns ' ero ' ec ^ e> Mai mult v °ii- și anunțat, nu 6 *lume* fi ^ și nu a fost niciodată finalizată sau publicată. Se referă la *Epocile lumii* , din care doar prima parte a fost compusă între 1811 și 1813. În ea, el a dorit să dezvolte „filosofia istorică" anunțată în *Conferințele de la Stuttgart.* Epocile lumii: nu înțelese doar ca epoci istorice umane , ci mai degrabă ca etape ale desfășurării ciclice a realității cosmice și umane, de la Dumnezeu la Dumnezeu: „trecutul", adică noaptea naturii eterne a lui Dumnezeu; „viitorul" escatologic , care marchează sfârșitul și scopul istoriei, „pleroma" revelației și realizării perfecte a lui Dumnezeu în lume, când „totul va fi totul"; „prezentul", adică insuficiența și limita lumii actuale în care se consumă experiența tulburată a omului, în semnul contradicției și suferinței.

După mai multe rescrieri și intenții reînnoite de a-l finaliza, Schelling a abandonat proiectul, acum dedicat acelei „filosofii pozitive" care avea să-i însoțească și să-i hrănească predarea universitară, pe care o reluase între timp la Erlangen între 1820 și 1827, pentru a o continua apoi la Universitatea din München, unde s-a întors din nou între 1827 și 1841.

În cursul universitar din 1820-1821, cu care Schelling și

-a început predarea liberă la Erlangen, materialul teosofic incandescent elaborat în *Prelegerile de la Stuttgart* și în *Epocile lumii* este restituit, printr-un efort speculativ suprem , transparenței lucide a unui limbaj filosofic, acum conștient de profunzimile mistice pe care este chemat să le exprime. Este vorba, în special, de „ originare „ și „ elaborare " a noii concepții metafizice despre absolut, care trebuie pusă la temelia istoriei divine a lumii. În centrul discursului se află Principiul, pe care Schelling îl numește aici „Subiectul absolut" sau, de asemenea, „Cunoașterea originară": acesta se află dincolo de orice entitate determinată , chiar și de Dumnezeu, indefinibil prin faptul că „nu există nimic ce este și nu există nimic ce nu este", prezent în toate formele și neînchis în niciuna , ba chiar „liber să se închidă și să nu se închidă într-o formă".

Cunoașterea umană se prezintă ca o „reminiscență " a acestei Cunoașteri originare, dar în realitate este Cunoașterea originară care se caută pe sine. Sarcina filosofiei este, tocmai, să facă **cunoașterea umană** să simtă că Principiul realizează autocunoașterea chiar în căutarea pe care omul o face. Dar pentru ca Principiul să se reflecte în om, în loc să insiste, așa cum învață Descartes și Fichte, asupra însușirii propriei subiectivități, el trebuie în schimb să iasă din sine însuși, să se plaseze în afara lui însuși, să se dezbrace de propriile limite, astfel încât Principiul să-l poată pătrunde. În trecut , Schelling intenționase să indice această experiență cu termenul „intuiție intelectuală"; acum preferă să vorbească despre „extaz".

Într-o pagină din conferințele de la Erlangen, unde se reflectă influența directă a misticismului german de la Eckhart la Angelus Silesius, Schelling indică „goliciunea" la care trebuie să se reducă oricine dorește să se ridice la subiectul cunoașterii filosofice:

> Aici tot ce este finit, tot ce este încă o ființă, trebuie abandonat;... aici este vorba de a abandona „totul", nu numai, cum se spune, soția și copiii, ci tot ce există doar, chiar și Dumnezeu, deoarece chiar și Dumnezeu, din acest punct de vedere, nu este altceva decât o ființă... subiectul absolut nu este non-Dumnezeu și totuși nu este nici Dumnezeu, este și ceea ce nu este Dumnezeu. În acest sens, așadar, este deasupra lui Dumnezeu... oricine dorește să se plaseze la punctul de plecare al filosofiei cu adevărat libere trebuie să-L abandoneze și pe Dumnezeu. Se aplică aici zicala: oricine dorește să-L păstreze Îl va pierde și oricine Îl abandonează Îl va găsi din nou. Numai cel care a ajuns la fundul ființei sale și a cunoscut întreaga profunzime a vieții, care la un moment dat a abandonat totul și a fost abandonat de toate, pentru care totul s-a scufundat și care s-a văzut pe sine, singur, în fața infinitului: un pas enorm pe care Platon l-a comparat cu moartea... oricine dorește cu adevărat să filosofeze trebuie să renunțe la orice speranță, la orice dorință, la orice nostalgie; Nu trebuie să nu vrea nimic sau să nu știe nimic, să se simtă complet sărac și gol, să abandoneze totul pentru a câștiga totul.

În timpul șederii sale la Erlangen, Schelling a început să se ocupe nu doar de tema principiului și începutului filosofiei pe care am menționat-o, ci și de „filosofia mitologiei" și a reconstruit istoria filosofiei moderne, cu scopul de a-și justifica propria filozofie și de a polemiza cu filosofia Hegemoniei . Acestea au fost „piese" importante pentru construirea acelei „ filosofii pozitive" care avea să fie opera lungii perioade ulterioare la München. Aceasta a început când noul rege al Bavariei , Ludovic, care nutrea o mare admirație pentru Schelling încă din 1806, l-a chemat la München, unde tocmai fondase universitatea, invitând reprezentanți eminenți ai culturii romantice să vină și să predea acolo.

4.. . . .. ; .... : ... .

„Filosofia negativă" și „Filosofia pozitivă". Polemica anti-hegeliană



Aflăm despre filosofia ulterioară a lui Schelling prin publicarea scrierilor sale nepublicate din perioadele de la München și Berlin, aproape toate fiind texte folosite pentru cursurile sale universitare și care sunt încă în mare parte deschise astăzi. Există, de asemenea, probleme de interpretare și citire, care decurg din faptul că aceste scrieri au fost prelucrate continuu pe o perioadă lungă de timp - douăzeci și șapte de ani de activitate tăcută, dar intensă. Printre acestea, cele mai importante sunt numeroasele cursuri despre *Filosofia Mitologiei* și *Filosofia Revelației* , Prelegerile de *la München despre istoria filosofiei moderne,* din jurul anilor 1836-1837, *și Expoziția de Empirism Filosofic,* datând din aceiași ani.

Din această imensă operă filosofică, ne vom limita la a menționa distincția pe care Schelling a tras-o, începând cu ultimii săi ani la München și apoi în activitatea didactică de la Berlin, între două filosofii diferite și opuse. Asupra contrastului dintre ele – și, de asemenea, a trecerii de la una la alta – avea să-și concentreze reflecțiile chinuite. Aceasta este distincția-opoziția dintre „ filosofia negativă" și „filosofia pozitivă".

Filosofia negativă este cea care, ignorând existența reală, își epuizează activitatea pe terenul gândirii pure și deduce realitatea dintr-un principiu pur logic, articulându-l în concepte și entități pur raționale. Limita acestei

La «filosofia negativa»

Esența filosofiei constă în faptul că este capabilă să explice „ce-ul”, esența lucrurilor, elementul prin care acestea nu pot fi altfel decât așa cum sunt gândite, dar nu este capabilă să explice existența ca atare, considerată în eficacitatea sa concretă. Schelling scrie:

În fiecare lucru real, există două lucruri complet distincte de știut și de înțeles: a) „ce” este o ființă, quid sit; b) „că” este, quod sit. Primul, adică răspunsul la întrebarea „ce este”, mă face să cunosc esența lucrului sau mă face să înțeleg lucrul, să am inteligență sau un concept despre el sau să-l am în concept. Celălalt, cunoașterea „că” este, nu îmi dă conceptul simplu, ci ceva care merge dincolo de concept și care este existența.

Numai filosofia pozitivă ne plasează în inima - existenței reale, transcendând dimensiunea esențialităților logice ale rațiunii: ea începe cu experiența, care ne permite să constatăm „lucrul de fapt”, care nu ar putea fi niciodată dedus din concept. În numele ireductibilității existenței la gândirea logică pură, Schelling recunoaște filosofia pozitivă ca fiind „empirism filosofic” autentic, cu totul diferit, desigur , de empirismul modern, care epuizează experiența în datele subiective ale sensibilității. Este **„filosofie** caracterizată printr-o dublă mișcare prin care, pe de o parte, mișcă ” o parte artistică de la existența ca „lucru de fapt” la principiul capabil să o justifice în contingența sa, voința creatoare a lui Dumnezeu – Schelling , pentru a-i sublinia libertatea absolută, îl numește și pe Dumnezeu în mod semnificativ „Domnul Ființei” – pe de altă parte, coboară de la ființa necesară a lui Dumnezeu la existențele finite. În ambele direcții de mișcare , atât ascendentă, cât și descendentă , în locul succesiunii pur logice de care filosofia negativă este stăpână, există un act liber decis, un „eveniment istoric” real, pe care nu l-am putea deduce niciodată dintr-un concept: actul prin care Dumnezeu creează în mod voluntar lumea.

Întărit de această distincție dintre filosofia negativă și cea pozitivă, Schelling procedează în cadrul *Prelegerilor de la München despre istoria filosofiei moderne* la o critică dură, în unele privințe lipsită de generozitate, deși nu lipsită de argumente eficiente, a filosofiei hegeliene.

În realitate, Schelling recunoaște un merit la Hegel: acela de a fi înțeles natura pur logică a filosofiei negative și de a fi pornit să o conducă la forma sa perfectă. Dacă ar fi aderat cu rigurozitate la acest scop, opera sa nu ar fi fost „episodul” deviant care a ajuns să fie și despre care, strict vorbind, nici măcar nu ar merita să se vorbească. Absurditatea filosofiei hegeliene , **care** a făcut din ea o filosofie „mai **monstruoasă”** decât fusese vreodată orice filosofie anterioară, un fel de „nou wolfianism” aberant, a constat în faptul că „această retragere în gândirea simplă, în conceptul pur, a fost însoțită , așa cum se poate vedea din primele pagini ale Logicii... de afirmația că conceptul este totul și nu lasă nimic în afara sa”. Născută ca filosofie negativă, a vrut să se propună ca filosofie pozitivă, presupunând că își atinge existența prin raționalitatea pură a conceptelor. În acest fel, filosofia hegeliană nu a reușit să fie nici negativă, nici pozitivă, ci doar un panlogism nesustenabil.

Dacă Hegel poate avea dreptate și când susține că elementul logic este acela fără de care nimic nu ar putea exista,

«Nu rezultă de aici că totul există exclusiv în virtutea elementului logic. Totul poate exista în ideea logică, fără ca nimic să fie explicat prin aceasta... Întreaga lume se află, ca să spunem așa, în mrejele intelectului sau ale rațiunii, dar întrebarea este tocmai cum a intrat în aceste mrejele, întrucât evident există și altceva în lume, ceva mai mult decât simpla rațiune și, într-adevăr, ceva care depășește limitele rațiunii».

Presupunerea logicistă a lui Hegel îl conduce la rezolvarea lui Dumnezeu în mișcarea pură a conceptului, negându-i radical libertatea:

„Dumnezeu nu este altceva decât conceptul, care devine treptat o Idee conștientă de sine; ca Idee conștientă de sine devine natură și, întorcându-se de la aceasta la sine, devine Spirit absolut.”

Și toate acestea conform unei necesități raționale în care Dumnezeu „este, ca să spunem așa, iremediabil încurcat ” și în fața căreia nu are nicio libertate. Cu siguranță, el nu este un Dumnezeu .

«care nu are nimic de făcut; el este mai degrabă Dumnezeul eternului , al facerii continue, al neliniștii neîncetate, care nu găsește niciodată Sabatul; el este Dumnezeul care face întotdeauna doar ceea ce a făcut dintotdeauna și care, prin urmare, nu poate căuta nimic nou... se exteriorizează continuu pentru a se întoarce din nou la sine și se întoarce întotdeauna la sine doar pentru a se exterioriza din nou».

Indeductibilitatea logică a existenței, care constituie piatra de temelie a criticii anti-hegeliene a lui Schelling, este o credință larg răspândită în cultura germană a anilor 1930 și 1940 și una angajată în lupta împotriva lui Hegel, atât de mult încât au existat cei care au crezut, complacându-se în „acorduri” nesigure, că această temă unea fără discriminare gânditori diverși precum Schelling, Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Ruge, iar unii chiar credeau că îl pot adăuga pe însuși Schopenhauer printre aceștia.

Cu siguranță, trebuie recunoscută o oarecare legătură, datorită conotației religioase și creștine comune a rebeliunii împotriva „conceptului” hegelian, între Schelling-ul de mai târziu și un scriitor anti-hegelian precum Kierkegaard, care, în plus, ar fi fost un observator atent al lui Schelling la Berlin în 1841-42. Aceasta ar explica, printre altele, interesul pe care

Schelling
«esisten-

filosofii existențialiști precum Jaspers (vezi CAP. 20**) sau Marcel (vezi BREȘA 21**, PAR. 4) l-au arătat față de Schelling-ul din München și Berlin, precum și tendința anumitor istorici din secolul al XX-lea de a interpreta „filosofia pozitivă" chiar și într-un sens existențialist .

Dacă nu este existențialist, ceea ce cu siguranță nu este, - Schelling se dovedește cu siguranță sensibil la caracterul uman întrupat al filosofării, așa cum se întâmplă, de exemplu, atunci când respinge conceptul de „auto-mișcare" al lui Hegel, afirmă că „conceptul în sine ar rămâne complet imobil dacă nu ar fi conceptul unui subiect".

„jet de gândire" și că, în general, „conceptele ca atare nu există cu adevărat nicăieri altundeva decât în conștiință... Hegel, plasându-le la începutul filosofiei, le-a smuls din locul lor natural". Schelling îi reproșează, în esență, unui Hegel predigital care, în numele obiectivității impersonale a adevărului, face să dispară subiectul viu, gânditorul concret și individual, pentru că nu a putut răspunde la cea mai radicală întrebare, care dă un caracter profund uman și, să spunem, existențial filosofării: „de ce există ceva și nu nimic?".

5 «Filosofia mitologiei» și «filosofia revelației»

THE ȘI — v—i — aceasta este întrebarea la care filosofia pozitivă este chemată să răspundă . Este, de fapt, o filozofie experimentală, istorică, experimentală, - care , confruntată cu evenimentele istoriei universale, le ia ca indicii, documente ale acelui „fapt" original care este manifestarea lui Dumnezeu conștiinței umane, care, la rândul ei, și-l însușește treptat. - Această filozofie pozitivă prinde contur, în ochii lui Schelling, într-o „filosofie a mitologiei" și într-o filozofie a revelației.

Mitologia, de care Schelling fusese interesat încă din perioada petrecută la Stift-ul din Tübingen și căreia acum dorește să i-o redea un sens filosofic, reprezintă un moment fundamental al manifestării divine. Prin urmare, diversele interpretări ale mitologiei, toate reductive, trebuie respinse , de la cea din La mit lo ¡a ^ er CU ı essa sare ^ ᵉ expresie a conștiinței interioare primordiale a oamenilor sau rodul invenției poetice, până la ceea ce caută să deghizeze semnificații alegorice exterioare sieși. Mitologia nu este alegorie, ci „tautegorie", în sensul că își autodeclară propriul sens și, prin urmare, trebuie interpretată în termenii săi, lăsând deoparte modalitățile interpretative ale conștiinței care s-au maturizat după procesul mitologic. În multiplele figuri care abundă în mitologia diferitelor popoare și civilizații, de la divinități astrale la cele antropomorfe, se desfășoară istoria conștiinței teogonice a omului, după „catastrofa" originală reprezentată de păcatul edenic și înainte de revelația supranaturală a lui Dumnezeu în creștinism.

Odată ce unitatea originară a omului cu ființa, așa cum este exprimată în monoteismul primitiv, a fost spulberată de păcat , politeismul, caracteristic figurilor mitologice, reprezintă fragmentarea conștiinței divinului și, în același timp, „odiseea" necesară prin care omul se maturizează încet spre „revelație". Figurile mitologice nu sunt, așadar, creații arbitrare și subiective ale unor poeți individuali sau filosofi cosmogonici care au fost apoi transplantați în timpuri mai vechi. Dimpotrivă, ele sunt produsele unei întregi colectivități și se bucură de o obiectivitate care se impune conștiinței umane ca adevăr religios . Și tocmai acest caracter constituie relevanța filosofică a mitologiei.

În „filosofia revelației", care reprezintă integrarea filosofiei mitologiei, prin faptul că are ca obiect religia revelată și cea supranaturală - mitologia este în schimb conștiință teogonică naturală -, Schelling abordează problema creștinismului, presupunând că - acesta din urmă este evenimentul istoric în care Dumnezeu se revelează în sfârșit ca persoană și ca libertate.

Din punctul de vedere al filosofiei negative , creștinismul s-ar rezolva - operațiunea kantiană este cea mai elocventă mărturie în acest sens - într-o religie pur rațională, lipsită de dimensiunea sa istorică concretă, considerată inevitabilă. ....
. . .. ~ , .. Creștinism
esențial sau chiar la granița cu superstiția . Schelling, dimpotrivă - tot în această asemănare cu Kierkegaard - afirmă caracterul istoric al creștinismului , fondat nu pe principii, ci pe evenimente istorice, de la creație până la căderea omului, până la evenimentul crucial al întrupării răscumpărătoare a lui Hristos, pe care filosofia trebuie să le presupună, împreună cu celelalte, ca un „fapt", întrucât nu le-ar putea deduce niciodată rațional.

Dumnezeul de care omul are nevoie, în dorința sa de fericire și de mântuire din chinul existenței, nu ar putea fi niciodată un Dumnezeu posedat doar în idee, în gând, așa cum crede raționalismul religios vulgar, așa cum este bine reprezentat de doctrina kantiană Theandria a postulatelor rațiunii practice: este Dumnezeul viu, cu care omul poate intra într-o relație personală care nu se limitează la o dimensiune pur cognitivă, ci implică existența sa concretă, este Dumnezeul viu și personal de care omul are nevoie , Dumnezeul revelației creștine. Cu unele

element de asonanță cu concepția kierkegaardiană a relației religioase, așa cum scrie Schelling:

> «Nu rațiunea practică, așa cum susține Kant, ci doar individul conduce la Dumnezeu. Căci nu generalul din om, ci individul dorește fericirea... eul, care, ca personalitate, dorește personalitate, cere o persoană care să se afle în afara lumii și deasupra generalului, o persoană care să o înțeleagă, o inimă care să-i fie egală».

Respingerea de către Schelling a raționalismului religios de origini iluministe nu înseamnă însă că acesta se complace într-o concepție iraționalistă a religiei. Dimpotrivă, el apare în mod clar orientat spre o interpretare a creștinismului puternic impregnată de spirit filosofic și menită să raționalizeze conținutul credinței, nu mai puțin decât au făcut-o Fichte și Hegel. Cu o diferență nu nesemnificativă față de Hegel: în timp ce acesta din urmă, cu o profesiune coerentă de imanentism integral ' epuizează dimensiunea religioasă în cea filosofică, Schelling, în schimb, tocmai pentru că a deschis perspectiva unui Dumnezeu al voinței și libertății, caută echilibrul și interacțiunea reciprocă dintre speculația rațională și misticismul religios și susține transcendența și incomensurabilitatea lui Dumnezeu.

6; -...... i H•i::::::i U::iii:i:!

La Berlin. Lupta împotriva lui Hegel. Sfârșitul

7G71 Nu există nicio îndoială că, atunci când noul conducător al Prusiei, Frederic Wilhelm al IV-lea, l-a chemat pe Schelling la Universitatea din Berlin în 1841 pentru a ocupa catedra deținută de Hegel, acest lucru

Inițiativa sa a făcut parte dintr-o operațiune politică și culturală mai amplă, de natură hotărât reacționară , menită să restabilească un stat creștin patriarhal în Prusia, sub îndrumarea unui suveran care domnea prin har divin.

Aceștia au fost anii în care diviziunile din cadrul școlii hegeliene s-au exprimat în tendințe de „dreapta" și „stânga", iar tineri hegelieni precum Strauss, Bauer și Ruge, în numele unei interpretări umaniste și progresiste a rațiunii hegeliene, au întreprins critica ideilor religioase și creștine și au transferat lupta și pe terenul strict politic, împotriva absolutismului monarhic și a vechilor structuri feudale ale statului.

Schelling , cel mai mare filosof german în viață, dedicat construirii unei filosofii radical anti -hegeliene, sensibilă la reînnoirea religioasă și la recuperarea religiei creștine pozitive, trebuie să fi părut, în ochii suveranului și ai consilierilor săi **politici** , cel mai potrivit pentru a restaura de la Berlin în toată Germania acele valori ale tradiției religioase și politice germane , subminate de „aroganța și fanatismul școlii conceptului gol", de acea „sămânță de dragon care este panteismul hegelian". Nu a fost, la urma urmei, Schelling însuși cel care a contrastat întotdeauna valorile filosofico-religioase ale tradiției germane cu principiile filosofiei anglo-franceze care, pornind de la mecanismul cartezian, culminaseră în raționalismul abstract al Iluminismului și extremismul iacobin?

Nu este ușor de stabilit în ce măsură Schelling era conștient și împărtășea obiectivele politice și culturale ale guvernului prusac. A sosit la Berlin cu certitudinea chemării sale de a întreprinde o operă de refondare a filosofiei, capabilă să salveze epoca sa din starea de dezintegrare în care o vedea pierind și de a reînnoi spiritul religios, - fundamentul necesar al culturii și însăși viața societății. Știa că această misiune îl va face să apară în fața adversarilor săi, în special în cercurile liberale și progresiste, ca un instrument al politicii restaurationiste a lui Frederic William al IV-lea și a susținătorilor intransigenți ai ortodoxiei religioase și ecleziastice. În realitate, nu a vrut niciodată să fie confundat cu cei pe care îi numea cu dispreț „fanaticii congregației din München" și, de exemplu, a argumentat pe larg cu ideile celor care concepeau - creștinismul ca un corp de doctrină odată pentru totdeauna limitat la formulări dogmatice rigide și, în schimb, afirmau natura evolutivă a revelației religioase. Propriul său atac la adresa filosofiei hegeliene culminează cu acuzația că aceasta a dus la divinizarea statului, plasându-l într-un spirit profund „iliberal" deasupra celor mai înalte manifestări ale vieții spirituale și etice.

Încă din anii *Investigațiilor* și Prelegerilor *de la Stuttgart , Schelling abandonase* ideea statului ca garanție a afirmării principiului divin în lume, pe care o elaborase în perioada sistemului identitar, și o înlocuise cu concepția statului ca „remedium peccati", adică ca surogat pentru acea unitate a oamenilor în Dumnezeu, care se pierduse odată cu păcatul: „... statul este... o consecință a blestemului care apasă asupra umanității. Omul, neputându-L avea pe Dumnezeu ca unitate a sa, trebuie să se supună unei unități fizice". Dar aceasta este o constrângere externă și represivă, care face parte din istoria căderii, un expedient necesar pentru a...

Lo stato «remedium peccati»

să dea o oarecare ordine în viața oamenilor.

Această devalorizare a statului a fost însoțită la Schelling de o neîncredere progresivă, alimentată de evenimentele nefericite ale Germaniei din epoca napoleonică, în a putea interveni eficient în realitate, iar acum a încredințat viitoarea reînnoire a Germaniei nu mai unor speranțe politice, ci unor perspective de natură spirituală, filosofică.

Pessimismo politico

și religioase, care capătă din ce în ce mai mult o - dimensiune escatologică. Ca și cum ar fi vrut să se retragă din lumea reală pentru a privi în viitorul unei răscumpărări situate dincolo de timp. Nu pare, așadar, că astfel de orientări l-ar putea convinge cu ușurință pe Schelling să susțină programele statului creștin patriarhal al familiei Hohenzollern.

Ar fi greșit, în plus, să acordăm credit imaginii unui Schelling liberal. Ceea ce împiedică acest lucru este faptul că, în esență, el salutase cu ușurare restaurația anti-napoleonică din 1814-15 și devenise un susținător al unei monarhii „temperate”, închisă oricărei idei constituționale moderne. - Sclipirile democrat-socialiste ale revoluțiilor din 1848 l-ar fi aruncat chiar într-o profundă consternare .

Când Schelling a ținut prima sa prelegere la universitate, pe 15 noiembrie 1841, tot Berlinul învățat era acolo să-l asculte, iar oameni au venit din toată Germania și Europa, atât fețe cunoscute, cât și necunoscute, destinate unei mari faime, precum Bakunin, Engels, Burckhardt, Kierkegaard. În ciuda marelui succes al acestei prelegeri,

Adversarii săi sunt numeroși: hegelienii strict practicanți, teologii protestanți și catolici legați de ortodoxiile lor respective, exponenții gândirii seculare și liberale, tinerii hegelieni de „stânga”.

Gli avversari di Schelling

În realitate, Schelling speră să aibă acești din urmă aliați în lupta împotriva filosofiei hegeliene: critica sa la adresa acesteia din urmă ca o filosofie închisă în concept, pur contemplativă și incapabilă de orice contact cu existența „vie” și reală și, invers, propunerea sa pentru o relație **cu** o filosofie filosofică capabilă să împace „carnea” **și „ tinerețea ”** .

„Ideea” hegeliană și redarea voinței a puterii de a construi „viitorul” i se par condiții suficiente pentru a atrage simpatia tinerilor hegelieni. Aceiași hegelieni, sau cel puțin unii dintre ei, manifestă inițial un anumit interes pentru noua filozofie a lui Schelling.

Foarte curând însă, neînțelegerea avea să fie risipită , iar intențiile opuse aveau să devină clare: în timp ce Schelling, descoperind indeductibilitatea logică a existenței, propune o interpretare religioasă , conform căreia voința creatoare a noului este în primul rând cea a lui Dumnezeu, iar viitorul este cea escatologică, tinerii hegelieni sunt cufundați într-o viziune imanentistă a existenței, iar viitorul și acțiunea constructivă la care privesc sunt în întregime și exclusiv - umane.

Succesul didactic al lui Schelling la Berlin , însă, nu era destinat să dureze mult. La începutul anului 1842, entuziasmul scăzuse considerabil, iar ultimul său curs, din 1845-1846, a fost urmat de doar aproximativ treizeci de studenți. Speranțele sale ambițioase de a reînnoi lumea se năruiseră acum.

Marea criză din 1848 avea să vină, iar Schelling , îngrozit de egalitarismul socialist aflat la început de drum , avea să tragă din aceasta o dublă lecție. Pe de o parte, își va radicaliza gândirea politică într-o direcție din ce în ce mai conservatoare , până la punctul de a pleda pentru necesitatea ca statele germane să adopte măsuri represive dure împotriva agitatorilor revoluționari, în numele sarcinii statului de a ghida și controla întreaga organizare externă a vieții umane. Pe de altă parte, își va consolida convingerea că singura revoluție posibilă este una internă și că, prin urmare, cele mai bune minți ar trebui să lase politica în seama „experților” și să se preocupe în schimb de interesele superioare ale spiritului. Cu acest semn de egocentrism aristocratic și într-o căutare neîntreruptă și frenetică a împlinirii propriei filozofii, se poate spune că viața lui Schelling s-a încheiat brusc în 1854, în liniștea alpină a Ragazului, o mică stațiune balneară elvețiană.

Ultimul său mesaj către germani este o mărturie elocventă a acelui individualism aristocratic, al unui „spirit superior”, care l-a caracterizat încă de când, la Stift din Tübingen, s-a confruntat pentru prima dată cu marile evenimente ale vremii:

> «Să fim acuzați că suntem un popor apolitic, pentru că majoritatea dintre voi preferați să fiți guvernați decât să guvernați... voi, care considerați că este mai norocos să aveți timp liber...; să ni se refuze spiritul politic, voi, care, asemenea lui Aristotel, credeți că prima funcție a statului este de a garanta « rotiumul » față de cei mai buni ... Și, în sfârșit, să vă spună învățătorul lui Alexandru cel Mare: chiar și cei care nu stăpânesc pământul și marea pot realiza lucrări frumoase și excelente ».

SGHELLÍNG

Ultimul Schelling (1809-1854): Între lumina rațiunii și întunecatele abisuri teosofice

i- ~7—, ___ - — -— —T T— 7— Trei... ~ ~7~ 7~"7.-7 1 r-.- wqs nga

Influența îndelungată a schemelor interpretative hegeliene asupra reconstrucției istoriei idealismului postkantian și, în special, asupra studiilor schellingiene, a împiedicat o evaluare echilibrată a operei ulterioare a lui Schelling, care abia de la mijlocul secolului nostru a devenit obiectul unui nou și viu interes istoriografic; atât de viu încât a ajuns să eclipseze opera timpurie a lui Schelling și, în special , filosofia sa despre natură.

Polemicile anti-hegeliene ale lui Schelling în filosofia pozitivă și afirmația sa despre indeductibilitatea logică a existenței trebuie să fi reprezentat, într-un mediu cultural dominat de filozofii existențialiste, motive excelente pentru o Renaștere Schelling. Nu este lipsit de semnificație faptul că filosofi precum Jaspers (vezi capitolul 20**) și Marcel (vezi capitolul 21**, secțiunea 4) s-au ocupat de filosofia pozitivă .

Interesul pentru opera ulterioară a lui Schelling nu s-a limitat însă la acest domeniu particular al culturii filosofice a secolului al XX-lea; a implicat și sectoare importante ale teologiei - doar un exemplu, P. Tillich (vezi cap. 26, par. 2.5) - și chiar un exponent al gândirii marxiste precum Bloch (vezi cap. 24, par. 6), care, în realitate, constituie o excepție în cadrul unei tradiții de gândire care, de la tânărul Engels la Lukàcs (pentru acesta din urmă, vezi cap. 24, par. 5), s-a dovedit a fi ostilă față de Schelling, ca campion al unei filozofii iraționaliste și reacționare.

În Italia a existat un interes viu pentru opera ulterioară a lui Schelling din partea savanților catolici, precum Bausola și Pareyson, în timp ce alții, precum Semerari, au menținut convingerea că centrul inspirator al gândirii lui Schelling continuă să fie, chiar și în cele mai recente expresii ale sale, filosofia naturii.

Se recomandă următoarele lecturi: A. Bausola, *Metafizică și revelație în filosofia pozitivă a lui Schelling,* Vita e pensiero, Milano 1960; id. *F.W.J. Schelling,* La Nuova Italia, Florența 1975; L. Pareyson, *Miracolul rațiunii la Schelling,* în AA.VV., *Romantism, existențialism, ontologia libertății,* Mursia, Milano 1979, pp. 137-180; G. Semerari, *Introducere în Schelling,* Laterza , Bari 1971; G. Lukàcs, *Distrugerea rațiunii,* Einaudi, Torino 1959, pp. 154-194.

Capitol **14**

Kierkegaard (1813-1855): „un tovarăș pentru duminica vieții”

1 . ...:. .. ..

O biografie transfigurată simbolic

Refuzul de a confunda două planuri complet diferite și care se exclud reciproc, cele ale gândirii și ale existenței, este comun, așa cum am început să vedem, tuturor gânditorilor care, deși foarte diferiți unul de celălalt, intervin în procesul complex de criză și dizolvare a hegelianismului - Herbert , Schelling, Schopenhauer, Feuerbach, Stirner, Marx. De asemenea, se află în centrul meditației filosofului și teologului danez Kierkegaard și al rebeliunii sale împotriva filosofiei hegeliene. El se distinge însă de toți acești ceilalți autori prin două aspecte care, strâns legate între ele, fac opera sa inconfundabilă și absolut originală.

În primul rând, plasează în centrul discursului său - existența omului înțeles ca o singularitate irepetabilă, ca o „excepție” care refuză să fie sacrificată „spiritului sistemului”, să se rezolve în orice determinare universală, începând cu „istoria universală” hegeliană care, cu natura sa atotcuprinzătoare, pretinde că epuizează totul în sine, făcând din omul individual un paragraf neglijabil dintr-o carte. Filosofiile speculative, cu pretențiile lor la realitatea vieții , prinse în articulațiile abstracte ale conceptelor, singularităților și obiectivității științifice , permit să le scape din mână ceea ce contează cel mai mult pentru fiecare dintre noi: subiectivitatea noastră individuală și personală. Nu aceste filozofii, ci doar acel absolut „altul” din filosofie care este creștinismul, este capabil să stabilească și să justifice sinele individual al fiecărui om, oferindu-i adevărul salvator, la care poate adera personal și pasional . Kierkegaard nu este interesat de adevărul impersonal și obiectiv: „Adevărul este adevăr numai atunci când este adevăr pentru mine”. Nu puteai fi mai departe de Hegel care, după cum știm, excludea orice referință autobiografică din filosofie.

Kierkegaard scrie sarcastic împotriva lui:

> Un gânditor ridică o structură enormă, un sistem care cuprinde întreaga existență și întreaga istorie a lumii – iar când privești la viața sa personală, descoperi cu uimire faptul teribil și ridicol că el însuși, personal , nu locuiește în acest palat enorm, cu bolți înalte, ci într-un hambar din apropiere, sau într-o cușcă de câini, sau cel mult în biroul portarului. Dacă cineva ar îndrăzni, cu un singur cuvânt, să sublinieze această contradicție, s-ar ofensa, căci nu se teme să greșească, cu condiția să ajungă la fundul sistemului său – și în acest scop folosește expresia „a greși”.

Această accentuare exagerată a subiectivității individuale este însoțită – și acesta este celălalt aspect singular al gândirii kierkegaardiene – de un mod de comunicare care împletește reflecția filosofică elaborată cu narațiunea simbolică, anecdota sau episodul prin care se prefigurează o teză filosofică sau teologică. Transmiterii obiective a cunoștințelor, categoriilor abstracte ale gândirii pure ale filosofilor profesioniști, Kierkegaard opune un limbaj care explorează stările de spirit, anxietățile și îndoielile, întruchipând experiențe spirituale, alegeri de viață și diverse posibilități existențiale, în figuri literare potențial foarte eficiente și în personaje fictive sau extrase din texte biblice și istorie culturală , precum Don Giovanni de Mozart, Ioan Seducătorul , Victor Pustnicul, Consilierul Gulielm, Avraam și Iov. Aceasta este o comunicare existențială care nu își propune să informeze sau să predea cunoștințe deja constituite și cristalizate, ci să educe, forțând cititorul să se auto-întrebeze , provocând în el reflecții neconvenționale și alegeri personale care implică responsabilitate și risc . Și aici, împotriva lui Hegel, care criticase ironic filozofiile edificatoare, el își declară dezinteresul față de o filozofie care nu este comunicare a

un adevăr care edifică și care, prin urmare, nu se traduce în pasiune existențială, implicare subiectivă a scriitorului și a cititorului său.

Nu am putea, așadar, să ne ocupăm de gândirea lui Kierkegaard fără a ne referi și la viața sa, mai ales că unele episoade fundamentale ale acesteia, altfel sărace în evenimente exterioare, ajung să capete greutatea unor adevărate mari mituri care ies în evidență în scrierile lui Kierkegaard; propunându-se, păstrându-și în același timp singularitatea ireductibilă, ca semnificații universale care transcend simpla dimensiune autobiografică.

Sóren Aabye Kierkegaard s-a născut în 1813 la Copenhaga, „copil al bătrâneții", dintr-un negustor bogat în vârstă de 56 de ani, care avusese șapte copii cu a doua sa soție, menajera, aproape toți murind tineri. Sóren, cel mai tânăr, a fost crescut de tatăl său, Michael, membru al Fraților Moravieni, într-o religiozitate întunecată care avea să afecteze profund sufletul atât al băiatului, cât și al tânărului, condamnându-l la o melancolie care avea să se adâncească treptat în timp. Pentru a se conforma dorințelor tatălui său, Kierkegaard a urmat studii de teologie la Universitatea din Copenhaga cu puțin entuziasm, atras de poezie, filosofie și cercurile sociale ale orașului, pe care le frecventa cu atitudinea disipată a unui tânăr dandy, iubitor de eleganță și de plăcerile rafinate ale vieții. Abia după moartea tatălui său a simțit nevoia să-și reia studiile, pe care le-a încheiat cu discutarea în 1840 a unei teze *Despre conceptul de ironie cu referire specială la Socrate,* care avea să fie publicată în anul următor.

Relația cu tatăl său, logodna cu Regina Olsen și despărțirea dramatică a acesteia sunt evenimentele vieții sale private care, transfigurate fantastic, ar fi reprezentat sursa existențială a acelei cariere de scriitor căreia el, un „rentier" fără nicio grijă economică, și-ar fi dedicat întreaga scurtă existență.

Sentimentul de vinovăție și remușcare care alimentează religiozitatea tatălui își găsesc explicația în descoperirea dramatică pe care fiul o face despre o misterioasă vinovăție paternă și despre care vorbește în *jurnalul său* ca despre un „mare cutremur" care i-a zguduit sufletul pentru totdeauna:

> «Atunci am bănuit că vârsta înaintată a tatălui meu nu era o binecuvântare divină, ci mai degrabă un blestem ... Apoi am simțit cum tăcerea morții se strecoară în jurul meu. Tatăl meu mi s-a părut ca cineva condamnat să ne supraviețuiască tuturor, ca o cruce funerară plantată pe mormântul tuturor speranțelor sale. O vină trebuie să fi apăsat asupra întregii familii, o pedeapsă de la Dumnezeu atârna asupra ei: trebuia să dispară, dărâmată din temelii de omnipotența divină, ștearsă ca o încercare eșuată...».

E greu de spus ce păcat teribil a fost : poate blestemul pe care tatăl său, un băiat sărac care păștea oile, l-a aruncat împotriva lui Dumnezeu în câmpia pustie a Iutlandei, acuzându-L că nu l-a ajutat în mizeria și suferința sa; sau poate „păcatul Batșebei", care a sedus-o, la câteva luni după moartea soției sale, pe servitoarea care a devenit mai târziu a doua sa soție. Ceea ce contează este sentimentul de consternare și moarte pe care l-a trăit Kierkegaard, un chin pe care l-a interpretat și ca un semn de „excepționalitate", al unui destin pentru o viață spirituală superioară.

Relația sa cu tânăra logodnică este, de asemenea, trăită - dramatic , marcată de ambivalență psihologică și de sentimentul dureros al unei posibilități imposibile. Atras de grația și inocența Reginei, o încântătoare fată de optsprezece ani din burghezia bogată a orașului , cu speranța de a se putea împlini alături de ea într-o viață senină, „normală", Kierkegaard o roagă să-i devină iubită, „dar – așa cum scrie – a doua zi am văzut în inima mea că făcusem o greșeală". Melancolia sa, sufletul său „pocăit" îl împiedică să o iubească pe femeie și să se căsătorească cu ea. Și aici, Kierkegaard se exprimă prin aluzii misterioase, care în zadar au dat frâu liber imaginației interpreților: vorbește despre un „spin în carne" care îl împiedică să se realizeze pe deplin în lume: aceasta face aluzie cu siguranță la o suferință psiho-fizică, probabil la o incapacitate de a experimenta pe deplin propriul corp, de a adera la acele forțe vitale care constituie baza animalică a ființei umane.

Dar dincolo de aceasta, este o altă „chemare" care îi blochează calea spre căsătorie, conștientizarea imposibilității de a concilia vocația religioasă cu viața în lume. Religiozitatea creștină autentică nu este compatibilă cu o relație cu o fată complet cufundată în viața imediată, în sfera finitului și a temporalului, lipsită de adevărate preocupări religioase:

> «Ceea ce pentru ea nu are niciun sens, sau are doar un sens exterior, temporal, are pentru mine un sens etern».

Dumnezeu i-a cerut lui Avraam să-și sacrifice fiul, așa că acum îi cere să renunțe la Regina și la o viață fericită și să „îi dea întâietate". După chinul unor luni lungi de incertitudine dureroasă, îi returnează inelul fetei în august 1841, la doar un an de la începutul logodnei lor. Iar Reginei, care, îndrăgostită, nu-i acceptă decizia, încearcă în orice mod să apară cu masca plină de ură a seducătorului cinic și desfrânat care voia să o batjocorească, astfel încât să o desprindă de el însuși cu cea mai mică suferință posibilă pentru ea. Odată ce separarea a devenit definitivă - Regina se va căsători câțiva ani mai târziu cu un vechi pretendent cu care va avea copii și seninătate - Kierkegaard o transfigurează treptat

relația sa cu iubita sa, transferând-o din planul lumesc în planul invizibil al eternității, ca și cum Dumnezeu i-ar fi redat o Regină „cerească” față de care ea ar fi transfigurată , cu legăturile spirituale ale unei „căsătorii invizibile ” · El o consideră „ cititoarea sa preferată” și o va face punctul ideal de referință pentru scrierile așa-numitului „ciclu Regina”. Îi va dedica scrierile sale edificatoare și, pe patul de moarte, îi va lăsa hârtiile sale. Relației sale cu Regina și eșecului planurilor sale conjugale, Kierkegaard își datorează - conștientizarea definitivă a propriei „diversități”, a faptului că este o „excepție”, a vocației sale de scriitor dedicat apărării unui - creștinism paradoxal, ireconciliabil cu atracțiile sferei lumești.

Imediat după destrămarea logodnei, Kierkegaard a plecat la Berlin la sfârșitul anului 1841, unde intenționa să urmeze învățăturile vechiului Schelling, care era angajat în lupta anti-hegeliană. Întâlnirea sa cu Hegel fusese inițial mediată de interpreți danezi și germani și, în plus, teologia predată la Universitatea din Copenhaga era în mare măsură influențată de gândirea hegeliană ; dar între 1838 și 1841 începuse să citească direct operele filosofului german, față de care opoziția fusese, de la început, globală. Prin urmare, a plecat la Berlin cu mari așteptări în ceea ce privește „filosofia revelației” a lui Schelling. Avem documente despre entuziasmul său inițial pentru Schelling, precum și despre dezamăgirea sa rapidă și detașarea definitivă. După ce a ascultat a doua prelegere a vechiului maestru, bucuria a fost de nestăpânit:

„Când a pronunțat cuvântul «realitate» în relația dintre filosofie și realitate, rodul gândului meu a săltat în mine de bucurie, ca în pântecele Elisabetei. Îmi amintesc aproape fiecare cuvânt rostit de atunci. Poate că claritatea poate veni de aici. Chiar acel cuvânt care mi-a amintit de toate suferințele mele filozofice, de durerile mele... Acum mi-am pus toate speranțele în Schelling.”

Întreaga lume se învârte în jurul lui Kierkegaard, *într-o caricatură contemporană.*

Însă filosofia pozitivă îl dezamăgește curând; nu reușește să îndeplinească ceea ce promite, și anume „ființa reală ”. Este tot speculație, poate chiar mai verbosă și evanescentă. Kierkegaard scrie:

„Imediat ce termină Schelling, mă duc acasă... L-am uitat complet pe Schelling... doar vorbește de tot .”

Și din nou:

«Schelling bolborosește într-un mod complet insuportabil ... Eu sunt prea bătrân ca să ascult prelegeri, dar Schelling e prea bătrân ca să le țină: întreaga sa doctrină trădează cea mai mare neputință... Chiar cred că dacă aș fi rămas să-l ascult pe Schelling, aș fi putut deveni imbecil...».

La scurt timp după aceea, avea să scrie:

„Când îi auzi pe filosofi vorbind despre realitate, ești la fel de păcălit ca și cum ai citi un afiș într-o vitrină de vechituri: «Lenjerie de călcat». Dar ai greși dacă ți-ai aduce hainele aici pentru asta. Doar afișul este de vânzare.”

Înapoi la Copenhaga, s-a cufundat într-un studiu intens care și-a găsit splendida dezvoltare în primele sale scrieri majore din 1843: *Ori/Ori, un fragment de viață, publicată de Victor Eremita; Frică și tremur: versuri dialectice de Johannes de Sdendo; Repetiție: o încercare de psihologie experimentală de Constantin Constantius.* După cum se poate observa, acestea sunt scrieri semnate cu pseudonime, ca și cum Kierkegaard nu ar fi vrut să își asume responsabilitatea directă pentru ele. Cert este că, în acest fel, a putut prezenta diferite posibilități de existență și alegeri de viață contrastante, identificându-se cu ele și descriindu-le în cele mai mici detalii , dar în același timp fără a-și atribui direct autorul, creând o detașare și refuzând să se identifice cu ele. Ca și cum în aceste posibilități

...

iar Kierkegaard a ales să identifice un aspect al propriei personalități, fără a se putea recunoaște însă pe deplin în niciuna dintre ele. Acesta este procesul de comunicare indirectă, care va prezida și publicarea scrierilor sale ulterioare între 1844 și 1850. Kierkegaard se recunoaște ca autor doar al scrierilor edificatoare, pe care le va compune continuu din 1843 până la moarte, publicându -le sub propriul nume: acestea nu sunt, strict vorbind, „predici” rostite de cineva care are un rol și o activitate specifice în Biserică, adică de pastor - așa cum acesta renunță la a fi soț, tot așa Kierkegaard refuză și o carieră ecleziastică -, ci mai degrabă discursuri prin care, într-o formă umilă și neoficială , își exprimă meditațiile pe paginile Bibliei , într-un stil apropiat de tradiția pietistă, cu scopul declarat de a trezi în cititor reculegere , pace și seriozitate în scop.

Deja în teza sa *Despre conceptul de ironie* , el prezintă răceală bruscă, cu arta subtil distructivă a ironiei.

2 . ... ,.. ....

«Aut-aut»: estetica ed etica

câteva teme care vor fi reluate și dezvoltate în scrierile sale din 1843. În aceasta, Kierkegaard intenționează să pună sub semnul întrebării radical romantismul ca atitudine față de viață, prin critica concepției sale despre ironie, pe care o consideră a fi elementul acesteia · Central. Referindu-se parțial la romanticism și la ironia romantică la F. Schlegel și *la Lucinda sa,* el susține că ironia romantică, ca respingere a limitelor, o afirmare a omnipotenței subiectului care se înalță infinit deasupra propriilor creații, experimentate din când în când și mereu dizolvate, pentru că mereu declarate insuficiente și nesemnificative, reprezintă o absență completă a seriozității, o batjocură a realității care nu poate duce decât la rezultate nihiliste. Puternic influențat în această critică severă a romantismului de Hegel, care deja combatese estetismul romantic , Kierkegaard contrastează lipsa de seriozitate a ironistului romantic față de viață cu ironia socratică , orientată spre angajamentul etic. Într-adevăr, se conturează deja un motiv care va fi fundamental în analizele ulterioare ale existenței : necesitatea alegerii, pe care estetul romantic, pe de altă parte, o respinge. Deja, termenul de estetică este adoptat nu doar și nu atât pentru a indica reflecția asupra artei, cât mai presus de toate pentru a denota o atitudine față de viață.

În *„Oricine/Oricine”,* prima sa capodoperă, Kierkegaard pune în contrast două forme complete ale existenței : estetica și etica. Figurile exemplare ale sferei estetice se prezintă ca fiind total dedicate unei căutări rafinate a plăcerii care se manifestă în clipa trecătoare, iar viața li se pare o aventură în care „ceea ce contează este bucuria ". Kierkegaard se dezvăluie a fi un fenomenolog rafinat al existenței estetice , ceea ce exercită , fără îndoială, o atracție puternică asupra esteticii , în ciuda refuzului său de a se identifica cu aceasta, atât de mult încât unii cercetători consideră că descrierea sa este în mare parte - autobiografică. El distinge două tipuri de aventură estetică, întruchipate în figura lui Don Giovanni de Mozart și în cea a lui Johannes Seducătorul , prezentate în două eseuri din prima parte a lucrării *„ Oricine/Oricine”,* respectiv *„Etapele erotice imediate sau eroticul muzical”* și *„ Jurnalul unui seducător”.*

Don Giovanni îl reprezintă pe seducătorul „carnal”: el se bucură de prezența și posesia fizică a femeii. Don Giovanni c'on na ec ' este o expresie a vitalității exuberante, sanguinice pe care muzica lui Mozart o exprimă puternic cu ritmurile sale de dans, dorința victorioasă și forța senzuală. Mereu în mișcare în căutarea unei fuste, Don Giovanni nu are istorie; imediatitatea dorinței sale face ca aceasta să se repete mereu la fel și mereu victorioasă ca o forță a naturii, din experiență în experiență, într-o iubire care nu este niciodată exclusivă *unei singure* femei, deoarece în fiecare femeie Don Giovanni iubește întotdeauna și numai *femeia* .

Modul de seducție și plăcere estetică exercitat de seducătorul din *Jurnal este diferit,* întrucât acesta se bucură de realitate doar indirect, experimentând-o în imaginația și memoria sa. Este un - seducător „cerebral”, căruia îi place să transfere jocul iubirii într-o dimensiune complet psihologică: Johannes nu este interesat să o posede fizic pe Cordelia - fantezia fetei de șaptesprezece ani din Jurnalul unui seducător - *ci* să se bucure de ea estetic și intelectual, - reducând-o la un obiect al dorinței erotice, lăudând-o cu umorul său, dar și supărând- o cu un amestec crud de impulsuri pasionale și

În această dimensiune rafinată a vieții estetice, care anunță estetismul decadent al sfârșitului de secol, femeile sunt reduse inexorabil la simple obiecte, iar spiritualitatea lor – dar oare chiar au una? – are ceva de viață vegetativă: o floare de cules, un fruct de gustat, pe scurt, „o ființă care există pentru alte ființe...”. Când, câțiva ani mai târziu, într-un dialog minunat, *In vino veri-'a onna tas,* inclus în lucrarea despre *Etapele călătoriei vieții* publicată în 1845, Kierkegaard avea să prezinte un grup de meseni, într-un fel de - reeditare modernă a *Banchetului lui Platon* , pentru a discuta, în mijlocul spumei de șampanie și al muzicii din *Don Giovanni de Mozart* , despre dragoste și femei, el avea să-și confirme prejudecățile antifeminine. O temă comună în conversațiile tuturor mesenilor este aceea că femeile, la fel ca dragostea, fac parte din lumea imediatului și a iraționalului, limitate la o sferă departe de cea a valorilor spirituale.

Am schițat câteva momente din analiza lui Kierkegaard asupra atitudinii estetice. Trebuie acum să vedem de ce aceasta este destinată să intre în criză și să pregătească trecerea către o altă dimensiune, cea a vieții etice. Adevărul este că estetul nu își poate ascunde mult timp tragica inconsecvență a propriei vieți, spulberată în multiplicitate.. .. lipsit de sentimentul dorințelor care se aprind și se estompează de la o clipă la alta, disipate în căutarea unor posibilități infinite fără a se opri vreodată asupra vreuneia. Astfel, consilierul Guglielmo, care în a doua parte a lui *Aut-Aut* întruchipează alegerea etică

se poate adresa astfel omului plăcerii:

«Ești spiritual, ironic, un bun observator, un dialectician, expert în plăceri, știi să calculezi clipa, ești, după împrejurări, sentimental sau lipsit de inimă, dar, cu toate acestea, trăiești mereu doar clipa, viața ta se desface într-o serie incoerentă de episoade fără să poți să ți-o explici».

Estetul nu este, de fapt, capabil de explicații - satisfăcătoare

«pentru că trăiește întotdeauna doar clipa prezentă și are doar o conștientizare relativă și limitată a sinelui... îi lipsește claritatea».

Va încerca în zadar să scape de „relatarea ” vieții sale:

„Nu știi că va veni miezul nopții când toată lumea va trebui să se demascheze? Crezi că poți oricând să glumești cu viața? Crezi că te poți furișa puțin înainte de miezul nopții ca să scapi de ea?”

Melancolia și disperarea îl vor împiedica. În momentul în care estetul, în adâncurile întunecate ale sufletului său, încearcă să reprime nevoia născută de a se retrage în sine, departe de dispersarea *divertismentului* – în sensul lui Pascal al cuvântului – melancolia preia, ireductibil, o adevărată „isterie a spiritului”, a cărei cauză el însuși nu o cunoaște: „Dacă întrebi un melancolic ce motiv are pentru care este așa, ce îl apasă, îți va răspunde că nu știe, că nu poate explica.” Este semnul vanității tuturor lucrurilor, al insuportabilei disipări a existenței, dar și premisa pentru a scăpa de ea.

Dar cum se trece de la stadiul estetic la cel etic? Răspunsul consilierului Guglielmo este unul singur: „Disperarea!” Dacă disperarea însoțește existența seducătorului în fiecare clipă, fie că știe sau nu, ceea ce trebuie să facă este să o abandoneze de bunăvoie, pentru că numai cei care experimentează amărăciunea disperării pot înțelege **sensul vieții**. Și nu este vorba de a dispera de ceva anume, de o simplă dezamăgire lipsită de adevăr și profunzime, ci mai degrabă trebuie să disperi de sine, profund, total: nu este nimic altceva decât a te naște pe tine însuți.

În felul acesta se îndeplinește actul care îl distinge pe omul eticii de omul plăcerii: alegerea. Estetul, în fapt, refuză să aleagă; viața sa, considerată în profunzime, apare ca o non-alegere, o viață a indiferenței, o modalitate de a se sustrage deciziei fundamentale care devine constitutivă, în sens deplin, a personalității.

Prin urmare, în actul în care alege să dispere, el se alege pe sine să fie disperat, nu mai în propria sa imediatitate estetică, nu ca acest individ întâmplător, ci mai degrabă el însuși în propria sa valoare eternă, „și atunci cineva este cu adevărat dincolo de disperare”.

Filosofia modernă a greșit încă de la Descartes, considerând că punctul de plecare pentru găsirea absolutului este îndoiala: dacă absolutul „sunt eu, sinele însuși, în valoarea mea eternă”, atunci adevăratul punct de plecare este disperarea . Și, de fapt,

„Disperarea este o expresie mult mai profundă și mai completă, mișcarea ei este mult mai vastă decât cea a îndoielii. Disperarea este expresia întregii personalități , îndoiala este doar a gândirii.”

În opoziție cu speculația abstractă a filosofilor care reduc omul la gândire impersonală și obiectivă și rezervă accesul la absolut doar celor care posedă talentul de a gândi și de a se îndoi, Kierkegaard, prin disperare, plasează întreaga personalitate a omului la baza drumului spre absolut, astfel încât până și cel mai neînsemnat om, chiar și o fată naivă, „care este orice altceva decât un gânditor”, poate dispera și astfel se poate salva și parcurge acest drum.

Trebuie acum să vedem la ce nouă condiție de viață duce o astfel de alegere. Estetica și etica nu se află între ele - așa cum s-a înțeles deja - într-o relație de continuitate, dar nici într-o relație de opoziție precum cea propusă de dialectica hegeliană, conform căreia cele două contrarii sunt reconciliate într-o unitate superioară, în care ambele sunt păstrate. Dialectica existenței, care nu se poate juca cu opozițiile dureroase care se deschid *în viață, dimpotrivă implică* inevitabilitatea unei alegeri radicale între unul sau altul dintre cele două contrarii, astfel încât se opune dialecticii ambelor - și care se amăgește crezând că poate vindeca conflictul cu mediile abstracte ale conceptului, propunându-se ca dialectica dramatică a ori-ori.

De fapt, în virtutea alegerii etice, omul trăiește într-o dimensiune calitativ diferită: dacă estetul se rezolvă în clipa trecătoare, omul etic se ridică deasupra ei prin reapropierea constantă a timpului prin „repetiție”, continuitatea reafirmată a acțiunilor și deciziilor, fidelitatea față de ... el însuși, memoria propriei sale vieți. Așa cum estetul își disipă propria personalitate trăind la marginea sinelui în multiplicitatea fragmentată a stărilor imediate, tot așa omul etic își construiește propria personalitate, concentrându-se asupra sa, asupra propriei sale interiorități concentrate și convinse de sine.

Aceasta nu înseamnă însă că sinele, alegându-se pe sine în sine, poate ignora determinările istorico-existențiale concrete care îl constituie în finitudinea sa inconfundabilă. Persoana mea nu ar putea exista decât ca acel individ particular, cu acele calități specifice, plasat în acea situație umană și socială particulară, cu acea istorie particulară în spate. O particularitate a vieții etice este aceea că se constituie ca o unitate a universalului și particularului , a eternității și timpului, a infinitului și finitului:

„... cel care trăiește etic exprimă universalul în viața sa , devine un om universal, nu dezbrăcându-se de concretețea sa (pentru că atunci s-ar dizolva în neant), ci îmbrăcându-se cu aceasta și pătrunzând-o cu universalul".

Este adevărat, da, că a te alege pe tine însuți din punct de vedere etic înseamnă a te căi înaintea lui Dumnezeu de propria finitudine imediată ca și cum ar fi o vină și, prin urmare, a te alege pe tine însuți în afara lumii, dar, în același timp, înseamnă și a te alege înapoi în lume, a-ți reasuma la infinit finitudinea acolo.

„În primul moment al alegerii, așadar, personalitatea avansează aparent goală precum copilul din pântecele mamei sale; dar nu rămâne așa, iar în clipa următoare este concretă în sine, cu excepția cazului în care omul face o abstracție voluntară. El devine el însuși, exact la fel ca înainte, până la cea mai nesemnificativă particularitate și totuși devine altul, deoarece alegerea pătrunde și transformă totul. Astfel, personalitatea sa finită devine infinită prin alegerea în care se alege pe sine însuși la infinit."

Misticul care, alegându-se pe sine în mod abstract , crede că trebuie să se scutească de lume pentru a se conecta cu Dumnezeu, uitând de soția, copiii, prietenii și, pe scurt, de toate determinările propriei vieți, se înșeală. Viața consilierului Guglielmo capătă soliditate și consecvență tocmai pentru că posibilitățile inerente realității sale existențiale concrete sunt asumate – și răscumpărate – ca sarcini, îndatoriri, responsabilități, care trebuie îndeplinite sub ochii lui Dumnezeu: astfel, el este un soț care trăiește fidelitatea și bucuria conjugală, simțul datoriei, angajamentul față de muncă și grija pentru prietenii săi.

Dacă rămâne adevărat că relația dintre viața estetică și viața etică este cea radical alternativă, fie/sau, și că între una și cealaltă există saltul disperării și al căinței, aceasta nu înseamnă însă că lipsesc elemente subtile de tranziție de la una la alta, până în punctul în care Kierkegaard însuși, într-o notă din *Jurnalul* său din 1852, ar fi definit alegerea asesorului William drept „bucurie a vieții cu un plus etico-religios". Și, de fapt, căsătoria - **Etică și** n i°' C ^ e * n ^ ui ' aut ca mai târziu, în *călătoria* **conjugală** *a vieții,* se ridică la rang de instituție.

Simbol al dimensiunii etice, aceasta include atât o valoare estetică, cât și una religioasă: nu ar fi posibilă din punct de vedere etic dacă, pe de o parte, nu ar fi alimentată de înclinații erotice și, pe de altă parte, dacă nu ar fi, în același timp, „binecuvântată de Dumnezeu". În ea, pământul și cerul, finitul și infinitul, timpul și eternitatea se unesc într-o frumoasă armonie.

Împotriva estetismului romantic care cântase poezia iubirii libere, spontane, o aventură extraordinară ce îi ridică pe îndrăgostiți deasupra oricărui cod legal și moral, consilierul Guglielmo întruchipează figura romantică a eroului conjugal - care redescoperă poezia iubirii în proza vieții de cuplu, împăcând pasiunea amoroasă și virtuțile domestice prin infinitarea spirituală a umilei finitudini a vieții de zi cu zi.

Și în acest nou context, figura femeii capătă o nouă semnificație: nu mai este un obiect al plăcerii senzuale și al dorinței estetice.

Don Giovanni

Don Giovanni este simbolul și întruchiparea acelei etape a existenței individuale pe care Kierkegaard o numește etapa estetică sau etapa seducătorului: el este dorința victorioasă, triumfătoare, este puterea senzualității, forța cosmică inepuizabilă a seducției carnale. Don Giovanni este eroul estetic prin excelență, pentru că trăiește totul în clipă: pentru el, totul este o chestiune de clipă, iar clipa se repetă la nesfârșit, ca un set de variațiuni muzicale pe o singură temă. Analiza lui Kierkegaard este fascinantă, în

Enten-Eller, dedica al *Don Giovanni* di Mozart, l'opera di musica (1787) che ha reso immortale il personaggio del celebre libertino. Già Goethe - in uno dei suoi colloqui con Eckermann - aveva detto, a proposito del capolavoro mozartiano: «È una creazione musicale, l'assieme come il particolare, scaturita d'un sol getto da un solo spirito e permeata da un unico soffio di vita, che l'autore non ha composto a tastoni, sperimentando, spezzettando ad arbitrio, ma realizzando quanto gli imponeva lo spirito demoniaco del proprio



1

Prin promovarea ei, aceasta este redată demnității spirituale, întrucât se revelează a fi o condiție necesară pentru realizarea naturii și a eticii. Femeia este, de fapt, cea care, în virtutea simțului ei înnăscut al finitudinii, îl împiedică pe bărbat să Buca... , , .

- ; n... . .. .

să se piardă în anxietatea infinitului, îl ține în lume, învățându-l să-și împace nevoia a infinitului cu finitudinea vieții de zi cu zi. Aceasta, dacă răscumpără femeile de „reificarea" la care estetul le condamnase, este încă departe de a reprezenta eliberarea lor, chiar incipientă: se epuizează în întregime în cadrul familiei, într-o relație auxiliară cu bărbații.

---

1 *Don Giovanni.*
2 *Donna Antonia, Donna Elvira și Don Ottavio, personaje din* Don Giovanni.



2

„geniul, de care a fost posedat." Kierkegaard merge pe aceeași linie de gândire: pentru el, *Don Giovanni de Mozart* exprimă însăși ideea de muzică, pentru că „muzica este demonicul". Don Giovanni care l-au precedat pe Don Giovanni al lui Mozart și al libretistului său Lorenzo Da Ponte (*ateul fulminant* al Commedia dell'Arte, *Burlador de Sevilla al lui Tirso de Molina* , *Dom Juan al lui Molière* , ca să numim doar câțiva) au raționat și au argumentat prea mult pe scenă. *Don Giovanni al lui Mozart* este o creație muzicală pură: vitalitatea sa eternă rezidă în esența sa dialectică, în contrastul continuu care, dramatic și muzical, opune - și leagă împreună - râsul și lacrimile, bucuria și teroarea. A fost o idee genială a lui Mozart să-l trateze pe libertin (tot sânge, foc și joie de vivre) și pe antagonistul său, Commendatore (reprezentând autoritatea, seriozitatea și dreptatea, consacrate în lege și convenție) ca pe două forțe aflate pe același plan, care se confruntă într-o luptă mortală. traducerea lui *Enten-Eller* de K.M. Guldbrandsen și R. Cantoni, va demonstra perspicacitatea critică cu care Kierkegaard analizează muzica operei *Don Giovanni de Mozart* , evidențiind acele semnificații (paradigmatic, tema angoasei) care, pentru gânditorul danez , au o valoare decisivă: „Nu voi îndrăzni încercarea absurdă și fără rezultat de a traduce concizia energică și viguroasă a uverturii într-un limbaj figurat vag și insignifiant: vreau să evidențiez un singur punct din uvertură și, pentru ca cititorul să mă înțeleagă, sunt obligat să folosesc o imagine, singurul mijloc pe care îl am de a comunica cu el. Acest punct nu este altul decât prima apariție a lui Don Giovanni, premoniția lui, a acelei puteri cu care izbucnește mai târziu."
Uvertura începe cu câteva note, profunde, grave, uniforme; apoi, infinit de îndepărtată, se aude o aluzie timidă care, ca și cum ar fi venit prea devreme, este reamintită în același moment; până când, mai târziu, același accent care se insinuase mai înainte, viclean, mângâietor și aproape înspăimântător, fără a-și putea croi drum, se repetă, tot mai îndrăzneț, tot mai sonor. Astfel, în natură se vede uneori orizontul, întunecat, plin de nori; ... apoi se vede la marginea extremă a
-! Pe cer, departe la orizont, o străfulgerare; aleargă rapid pe pământ și se stinge în aceeași clipă; apoi reapare, crește în putere, luminează pentru o clipă întregul cer cu flacăra sa... Așa cum ochiul percepe focul în această străfulgerare, tot așa urechea intuiește întreaga ardoare în acea lovitură de arc pe moarte. În acea străfulgerare există angoasă, este ca și cum în acel întuneric profund s-ar fi născut în angoasă. Așa este viața lui Don Giovanni. Există angoasă în el, dar această angoasă este energia sa. În el nu este o angoasă subiectivă și rațională, este o angoasă substanțială. În uvertură nu există ceea ce se numește în general, fără să se știe cum se numește, disperare; viața lui Don Giovanni nu este disperată; ci este puterea deplină a senzualității, care se naște din angoasă, iar Don Giovanni însuși este această angoasă, dar această angoasă este tocmai dorința demonică de a trăi. După ce Mozart l-a creat astfel pe Don Giovanni, viața sa se dezvoltă acum inconstant, se năpustește spre prăpastie."

L’irruzione del paradosso: la scelta religiosa

Tematizarea, cu o oarecare tentă hegeliană, a vieții etice ca o posibilă conciliere fericită între lumea externă și cea internă, finită și infinită, persoană și societate, reprezintă un moment scurt și instabil în gândirea lui Kierke-
gaard, destinat să fie luat de impulsul de neoprit al unei concepții paradoxale și radical anti-lumești despre creștinism. Mai mult, când, între 1842 și 1843, a lucrat la AMÌMMÌ, viața sa se confrunta deja cu imposibilitatea de a alege căsătoria și de a deveni pastor al Bisericii daneze, tocmai în numele unei vocații religioase care se dovedea incompatibilă cu inspirația creștin-burgheză a eticii.

La doar câteva luni după publicarea romanului *Ori/Ori, tema credinței religioase izbucnește* în *Frică și tremur* ca o „tumblă” dincolo de rațiune și principiile eticii, ca o relație solitară a individului cu Dumnezeu, care nu mai tolerează nicio referire la universalitatea umană. Armonia dintre individual și universal, caracteristică etapei etice, este ruptă și se anunță acea incomensurabilitate dintre finit și infinit, destinată să devină tema întunecată și devastatoare a religiozității ulterioare a lui Kierkegaard. Absolutul William, inserat senin în țesătura calmă și liniștită a societății, este înlocuit de îndrăznețul și solitarul „cavaler al credinței”. Pentru a contura acest lucru, Kierkegaard începe cu textul biblic din *Geneza 22,* care prezintă „procesul” lui Avraam, care se simte chemat să-și ofere fiul Isaac ca jertfă, primindu-l tocmai în virtutea promisiunii divine, care, prin urmare, pare să se contrazică. Kierkegaard prezintă pasajul ca un caz tipic de prăbușire supremă a întregii logici umane. În călătoria sa spre muntele sacrificiului, Avraam experimentează o singurătate amețitoare, în care toate legăturile și orice formă de comunicare umană sunt rupte, într-o relație absolută cu Absolutul în care nu se poate intra în „companie”.

Situația este foarte diferită de cea a lui Agamemnon , „eroul tragic”, care, acceptând sacrificiul fiicei sale, Ifigenia, pentru binele comun, atinge o formă superioară de etică și este mângâiat de consensul și înțelegerea poporului său. Abraham, pe de altă parte, trăiește într-o situație de „suspensie etică ”. El își definește relația cu universalitatea prin relația sa cu Absolutul (și nu invers, conform căii comune), trecându-se nevoit să lase în urmă nu doar legile societății și ale statului, ci chiar și cele mai adânc înrădăcinate și generale legi morale, cum ar fi „să nu ucizi”, mișcându-se într-un ținut al nimănui, la granița cu absurdul. Prin intermediul lui Abraham, Kierkegaard prezintă o primă înțelegere a noțiunii de paradox - care va fi articulată treptat în scrierile sale ulterioare - ca o expresie a incomensurabilității dintre finit și infinit, timp și eternitate, rațiune și credință. Paradoxul credinței constă în faptul că îl plasează pe individ „mai presus de general” – adică de norma valabilă pentru toți – pentru a trăi o datorie absolută față de Dumnezeu, iar interioritatea este incomensurabilă cu exterioritatea. Acesta este motivul singurătății lui Avraam, al tăcerii sale cu Sara și Isaac: cum s-ar putea justifica în fața lor, el care în ochii lumii nu era decât un criminal?

Suntem departe acum de religiozitatea etică a consilierului William: acolo referirea la Dumnezeu era funcțională pentru bucuria senină a bunurilor finite, un Dumnezeu care binecuvântează familia, dragostea, prietenia, munca; aici, în *Frică și cutremur,* Dumnezeu are chipul teribil și misterios și vocea poruncitoare a celui care cere renunțarea la lumea exterioară și finită, conform cuvintelor lui Luca: „Dacă vine cineva la Mine și nu urăște pe tatăl său și pe mama sa, pe soția sa și pe copiii săi, pe frații săi și pe surorile sale, ba chiar chiar viața sa, nu poate fi ucenicul Meu”.

Și totuși, chiar aici, în *Frică și Tremur* Kierkegaard , s-a spus, face încă o dată, demonstrându-și profunda nostalgie pentru finit, o ultimă încercare de a spune da lumii trecând prin Dumnezeu, de a menține și reconcilia finitul și infinitul în ciuda incomensurabilității și distanței lor abisale. Această operațiune, care dă impresia unei acrobații spirituale extreme, realizată sub urgența unei cereri profund personale - de a o recâștiga pe Regină de la Dumnezeu după ce a fost sacrificată Lui - nu necesită atenuarea naturii paradoxale a credinței, ci mai degrabă confirmarea și radicalizarea acesteia. Să vedem.

Avraam, „cavalerul infinitului”, ajunge la credință prin mișcarea „resemnării infinite ”, adică a renunțării la finitudine, care îl face expert în marea singurătate similară cu cea a cavalerului lui Dürer care, în călătoria sa, merge singur în compania morții. Însă actul de credință, saltul dincolo de rațiune pe care îl face – „a doua mișcare” – este dublu paradoxal, întrucât nu este doar un da, închizând ochii la normativitatea etică, la Dumnezeu care cere sacrificiul primului său fiu, ci și la sacrificiul primului său fiu .)a !e(| și dar dat, dar în același timp este sigur, chiar în momentul în care cineva este pe cale să lovească securea peste capul nevinovat, că Dumnezeu, contrazicându-se a doua oară, îi va întoarce fiul. Avraam se va întoarce să coboare muntele sacrificiului și un nou Isaac va fi cu el, iar el se va întoarce la cei dragi, printre poporul său,

reasumându-și timpul și finitudinea. Credința lui Avraam nu este, așadar, resemnare, ci conștientizarea clară a imposibilității și încrederea că ceea ce este absurd pentru intelect este posibil. Prin această credință, el își are fiul înapoi în siguranță, așa cum Iov, o altă figură emblematică a sferei religioase, prezentată în *Repetiție,* își are înapoi bunurile și sănătatea, după încercare. Un savant perspicace al lui Kierkegaard, Jean Wahl, scrie:

> Cavalerul resemnării infinite este un străin în lumea lucrurilor și a oamenilor; cavalerul credinței intră în posesia întregii moșteniri; renunțând la tot, el primește totul și mai mult decât totul. Isaac, când Avraam îl primește pentru a doua oară, îi oferă mai multă bucurie decât prima dată; Iov, spune Kierkegaard în *Repetiție,* primește totul înapoi de două ori.

Desigur, finitudinea astfel recâștigată nu poate fi aceeași cu cea care exista înainte de „tumba” credinței, „vom fi atunci în lume fără să mai fim în lume”, dar nimic exterior nu-l va deosebi pe cavalerul credinței de cel mai comun și neînsemnat dintre oameni.

La asta se referă și Kierkegaard când, schițând portretul cavalerului credinței, scrie că în viața sa, nimic nu „dezvăluie acea natură rară și arogantă pe care o recunoști în cavalerul infinitului ”. Prin nimic nu se deosebește de un om precum „burghezul îmbrăcat în hainele sale de duminică, care iese la plimbare într-o după-amiază a altei duminici...”, ba chiar „are aerul unui vameș” și l-ar putea confunda cu „un scrib care și-a pierdut sufletul în contabilitate în partidă dublă, atât de meticulos și filosof este ” sau „când îl întâlnești pe Strandvej... la un băcan în vacanță, se distrează atât de mult”. Când se întoarce acasă seara,

> „În timp ce merge, se gândește că soția lui i-a pregătit cu siguranță o mâncare caldă bună pentru cină... ceva nou... Și dacă soția lui ar fi făcut-o, să-l vadă la masă ar fi un spectacol care le-ar lăsa gurile oamenilor de rând să se lase înmărmurite, care i-ar încânta pentru că are o poftă de mâncare mai puternică decât a lui Esau... Dar dacă soția lui nu i-a pregătit-o ... nu contează... Seara își fumează pipa; privindu-l, ai jura că e un măcelar care vegetează în amurg... Și totuși... acest om execută în fiecare clipă mișcarea infinitului. El golește melancolia profundă a existenței într-o resemnare infinită, cunoaște fericirea infinitului, a simțit durerea renunțării la ceea ce este mai drag cuiva pe lume. Totuși, savurează finitul la fel de mult ca cineva care nu a cunoscut nimic mai înalt. În rămânerea sa în finitudine, nu se vede nicio urmă a chinului antrenamentului și se bucură de el cu atâta siguranță încât pentru el nu pare să existe nimic mai sigur decât această lume finită.”

Această încercare de reconciliere cu finitudinea, însă, avea să se epuizeze în *Frică și tremur* și să eșueze în mod substanțial; în dimensiunea biografică, Kierkegaard avea să renunțe în curând pentru totdeauna la Regina „pământească” . Ruptura cu dimensiunea etică-, ..

.

Universalul fusese prea profund, „diferența calitativă ” dintre Dumnezeu și om prea șocantă și insurmontabilă pentru ca recuperarea și refondarea eticii, socialității și istoriei să fie cu adevărat posibilă , nu precar. Kierkegaard s-ar fi orientat din ce în ce mai mult către o opoziție definitivă între finit și infinit, credință și rațiune, eternitate și timp.

4 . ... = ... ;.... ... ..

Structurile constitutive ale existenței: păcatul, angoasa, disperarea

Conceptul de anxietate (1844) și *Boala de moarte* (1849) sunt cele două lucrări în care Kierkegaard abordează direct reflecția asupra structurilor constitutive ale ființei umane. Acestea, ca „sinteză a finitului și infinitului,

Timpul și eternitatea, posibilitatea și necesitatea, este o realitate conflictuală căreia, datorită caracteristicilor sale de a fi spirituală, relațională - relație cu sine, cu Dumnezeu, cu lumea -, liberă, îi sunt în esență inerente - indiferent dacă ființa individuală o știe sau nu - două categorii de disperare . În cele două scrieri menționate anterior, - aceste două categorii existențiale sunt examinate în strânsa lor legătură cu păcatul, considerat de autorul nostru, în școala lui Luther, ca o realitate evidentă, un fapt evident, care nu trebuie pus la îndoială. Angoasa și disperarea, care ambele decurg din constituirea problematică a existenței, se disting prin faptul că una, angoasa, este inerentă relației sinelui cu lumea, cealaltă, disperarea, relației pe care sinele o are cu sine însuși.

În lucrarea „ *Conceptul de anxietate: o simplă reflecție psihologică asupra problemei dogmatice a păcatului originar”,* publicată sub pseudonimul Vigilius Haufniensis, Kierkegaard examinează anxietatea pe fundalul poveștii păcatului originar din „”

.

Geneza 3. Viața umană este străbătută, la diferite niveluri de intensitate , de angoasă , care nu trebuie confundată cu acea anxietate banală, frica, care din când în când ne tulbură viața de zi cu zi: în timp ce aceasta din urmă se referă întotdeauna la un conținut specific, la un eveniment, la o situație anume, odată ce aceasta este înlăturată, ea dispare și ea, angoasa nu se referă la nimic anume - este o „angoasă de nimic” - și însoțește permanent e-

existența omului.

Pentru a înțelege analiza acută a lui Kierkegaard asupra angoasei, menită să exercite o influență profundă asupra filosofiei și literaturii secolului nostru, este necesar să raportăm angoasa la categoria posibilității. Spre deosebire de animal, care, ca individ, este supus preeminenței speciei , astfel încât viața sa se desfășoară pe șinele necesității, omul este o singularitate, nu o realitate deja fixată în imobilitatea esenței, ci mai degrabă libertatea de a deveni, puterea de a fi, posibilitatea de a alege sau de a nu alege și de a se pierde pe sine. Angoasa este sentimentul acestei posibilități constitutive a existenței. Kierkegaard o definește ca „apariția libertății în fața sa în posibilitate" și distinge între angoasa care precede primul păcat, condiția psihologică pentru ca acesta să fie posibil și formele de angoasă care urmează păcatului.

Kierkegaard examinează angoasa așa cum apare pentru prima dată la Adam, înainte de păcat. Angoasa lui Adam inocent este generată de „nimic": primul spirit uman, încă cufundat în ignoranța despre sine și despre lucruri, nu are „nimic" cu care să se confrunte și apare ca un „spirit visător ", căruia angoasa îi este în mod natural inerentă. Kierkegaard scrie:

> În această stare există pace și liniște; dar există, în același timp, altceva care nu este nici neliniște, nici luptă, pentru că nu există nimic cu care să te lupți. Deci ce este? Nimicul. Dar ce efect are nimicul? El generează angoasă. Acesta este misterul profund al inocenței: este, în același timp, angoasă. Spiritul, visând, își proiectează propria realitate; dar această realitate este neantul, iar inocența vede continuu acest neant în afara sa.

Angoasa este „vertijul libertății". Interdicția biblică de a mânca din fructul pomului cunoașterii trezește în Adam posibilitatea „concretă" a libertății, într-o intensificare a angoasei. În „Herbity"-ul lui Adam, starea de inocență intră acum într-o nouă

«nimicul», care este posibilitatea chinuitoare a puterii, o expresie superioară a formei anterioare de chin , pentru că Adam, chiar dacă nu înțelege sensul propoziției «dacă o mănânci, vei muri», sesizează ideea a ceva teribil:

> „Posibilitatea infinită a puterii, pe care interdicția a trezit-o , se apropie acum, deoarece această posibilitate manifestă o altă posibilitate drept consecință a sa. Astfel, inocența este împinsă la extreme. Este chinuită de ceea ce este interzis și de pedeapsă."

Dacă angoasa este starea psihologică ce precede păcatul și îl abordează cu un crescendo de intensitate, ea nu o poate explica sau chiar postula. Asemenea lui Adam, fiecare om aflat în vertijul angoasei păcătuiește în virtutea unei alegeri care ia forma unui salt calitativ prin care își pune propria „ posibilitate infinită de putere" împotriva lui Dumnezeu. Păcatul apare inseparabil de „existența" individului, „gol" în fața lui Dumnezeu.

Diferența dintre Adam și alte ființe umane constă doar într-o creștere calitativă a angoasei în istoria speciei. Angoasa păcatului este o realitate universală: este prezentă chiar și în lumea păgână , deși ascunsă și camuflată sub ideea de destin „orb", care este echivalent cu „nimicul" din care apare prima configurație a angoasei. În contextul biblic, în care este posibilă doar o conștientizare deplină a păcatului, în raport cu o revelație divină care ia în esență forma unei oferte de mântuire, de fiecare dată când păcatul este postulat, acesta devine o posibilitate înlăturată, realizată, care la rândul său pune în scenă posibilitatea unei etape ulterioare: „indiferent cât de adâncă ar fi căderea unui individ, el poate cădea și mai jos, iar acest «poate» este obiectul angoasei". La asta se referă Kierkegaard atunci când afirmă că posibilitatea este cea mai „grea " dintre categorii și că teribilitatea ei depășește chiar și cea mai teribilă realitate:

> „În posibilitate, totul este la fel de posibil, iar oricine a fost cu adevărat educat de posibilitate a înțeles atât aspectele ei teribile, cât și pe cele plăcute. Când părăsim școala ei, știm mai bine decât un copil știe alfabetul că nu putem lua nimic din viață și că teribilul, cumplitul, pierzania, distrugerea trăiesc alături de «posibilitate» în fiecare dintre noi; și când am învățat temeinic că fiecare dintre angoasele de care ne temem se poate abate asupra noastră în orice moment, suntem forțați... să lăudăm realitatea chiar și atunci când ne apasă cu o mână grea și să ne amintim că este mult, mult mai ușoară decât posibilitatea."

Totuși, numai cei care sunt formați din posibilitate și, prin urmare, acceptă sentimentul de angoasă, vor putea să se salveze. Angoasa, ca sentiment al posibilității , ne permite să distrugem toate lucrurile finite , descoperindu-le toate iluziile. Și, prin urmare, numai conștiința angoasă

> „El înțelege creștinismul exact așa cum un animal flămând, dacă îi pui o piatră și o bucată de pâine în față, înțelege că una este comestibilă, iar cealaltă nu; în acest fel, conștiința chinuită înțelege creștinismul."

De aceea, angoasa

> „Este o aventură prin care fiecare om trebuie să treacă , ca să nu piară, fie pentru că nu a experimentat niciodată suferința, fie pentru că s-a cufundat în ea; dar cel care a învățat să simtă suferința a atins pe bună dreptate cel mai înalt grad."

În „ *Boala de moarte",* o „dezvoltare psihologică creștină " semnată de Anti-Climacus, Kierkegaard își aprofundează analiza formelor de disconfort, rebeliune și suferință interioară ale eului, studiind fenomenologia disperării. Disperarea , la fel ca angoasa, este o experiență comună tuturor, fie că suntem conștienți de ea, fie că ne aflăm în disperare.

fără să știe - și aceasta este cea mai răspândită tipologie. După cum am menționat deja, disperarea nu privește relația dintre sine și lume, ci mai degrabă relația pe care sinele o stabilește cu sine însuși. Este o relație problematică și conflictuală, deoarece sinele este o sinteză de elemente eterogenă și contradictorie, astfel încât disperarea conștientă de sine capătă două expresii fundamentale : dorința disperată de a fi sine însuși sau dorința disperată de a nu fi sine însuși. Disperarea constă în faptul că, în ambele cazuri, se dezvăluie o imposibilitate: imposibilitatea de a fi sine însuși pentru că ești finit și, prin urmare, lipsit de autosuficiență; - imposibilitatea de a nu fi sine însuși pentru că sinele, chiar și în extrema *divertismentului,* nu poate rupe relația cu sine însuși care îl constituie. Dar dacă privim cu atenție, aceste două forme aparent opuse sunt de fapt echivalente și se inversează una în cealaltă: sinele pe care subiectul cuprins de disperare vrea să fie este un sine care nu este, autosuficient și complet; sinele care este este inacceptabil pentru el.

La disperazione

«Disperarea este o autodistrugere a eului, neputincios să facă ce vrea»: o «boală mortală», mai exact, nu în sensul că este moartea eului - un element etern stă la temelia eului și nimic nu-l poate distruge -, ci mai degrabă pentru că prin ea eul trăiește experimentându-și propria moarte.

Disperarea, care este cu siguranță un păcat, nu este însă o experiență total negativă; are propria sa ambivalență: este în același timp o boală mortală și un mijloc de vindecare; o nenorocire, prin definiție, dar și un avantaj infinit față de condiția animală. Este semnul măreției ființei umane. După cum știa deja consilierul William despre estet, cei care disperă disperă doar aparent pentru „ceva"; dacă privim cu atenție, în adâncul sufletului, ei disperă întotdeauna pentru ei înșiși. Dar pentru ca disperarea să servească drept „poartă îngustă a paradisului", ea trebuie să devină conștientă de sine. De aceea, Kierkegaard afirmă că

Disperazione e coscienza di sé

> «Disperatul care nu este conștient că este disperat, comparativ cu cineva care este conștient de acest lucru, se află într-o poziție negativă, adică mai departe de adevăr și de mântuire... Ignoranța este atât de incapabilă să înlăture disperarea... încât, dimpotrivă , poate fi cea mai periculoasă formă de disperare».

În *Boala de moarte,* Kierkegaard vizează acest tip de om care, uitând de propriul sine spiritual, se cufundă în senzualitatea și anonimatul mulțimii, un adevărat filistin satisfăcut de propria trivialitate, care se lasă furat de „ceilalți":

> „Văzând mulțimea de oameni din jurul său, ocupați cu tot felul de treburi lumești, învățând cum merg lucrurile în lume, un astfel de om se uită pe sine, uită ce este în sens divin, nu mai îndrăznește să creadă în sine, consideră că este prea riscant să fie el însuși și mult mai ușor și mai sigur să fie ca ceilalți, să devină o maimuță, un număr printre alții din mulțime."

Bărbații de acest fel nu pot suporta singurătatea:

> „Bărbații care nu fac altceva decât să pălăvrăgească – în cel mai bun caz, copii ale oamenilor – simt atât de puțină nevoie de singurătate încât, asemenea anumitor papagali, mor imediat ce trebuie să fie singuri pentru o clipă; așa cum un copil are nevoie să fie legănat, el are nevoie să fie alinat de cântecele de leagăn ale societății, pentru a putea mânca, bea, dormi, se ruga , se îndrăgostește și așa mai departe."

Acestui om cu o „viață irosită", incapabil să devină, printr-o decizie eternă, conștient de sine ca spirit, ca un „Eu", i se pune în contrast individul a cărui disperare îl conduce la deplina conștiință de sine și „poate" să-l conducă la deschiderea către Dumnezeu și la acceptarea de sine în El. Credința este, tocmai, victoria asupra angoasei și este opusul direct al disperării. Este singular faptul că tocmai în *Boala de moarte,* această scriere care explorează cea mai tulburătoare boală pe care o poate contracta omul, găsim, în termeni care, pentru o dată, nu sunt paradoxali, una dintre cele mai liniștitoare definiții ale credinței pe care Kierkegaard le-a exprimat vreodată:

Tânăra Regine Olsen cu care Kierkegaard a avut o relație foarte dureroasă.

> «La fede è: che l'io essendo se stesso e volendo essere se stesso, si fonda trasparente in Dio».



Ingmar Bergman

Regizor de film și teatru de renume internațional, Bergman s-a născut în Uppsala, Suedia, în 1918. Fiul unui pastor luteran, a primit o educație strictă, la care a reacționat cumva prin ciocnirea cu familia sa. A dezvoltat o pasiune pentru teatru în anii de facultate la Stockholm, unde a regizat numeroase piese de teatru ca amator. Din 1940 încoace, a lucrat ca regizor asistent la Opera Regală din Stockholm, iar mai târziu ca regizor sau regizor de scenă la cele mai importante teatre din Suedia. În 1944, și-a făcut debutul în cinematografie ca scenarist, iar în anul următor a regizat primul său film, *Crisis.* În timp ce continua să regizeze teatru, Bergman nu a părăsit niciodată cinematografia și, în peste cincizeci de ani de carieră, s-a impus ca unul dintre cei mai mari regizori din istoria cinematografiei. Puțin iubit în patria sa, parțial datorită atitudinii sale extrem de polemice față de modelele consumeriste ale societății bogate, din care Suedia social-democrată a fost timp de mulți ani o întruchipare simbolică, s-a bucurat de un succes enorm, mai ales în străinătate. Printre influențele culturale pe care Bergman le folosește se numără cu siguranță, pe lângă cea a teatrului lui Strindberg și a *operelor „Greața"* și *„În spatele ușilor închise" de Sartre,* influența aproape obligatorie în cultura scandinavă, cea a lui Kierkegaard. Temele solitudinii, angoasei existențiale, îndepărtării disperate a lui Dumnezeu, polemica împotriva creștinismului bisericii oficiale, sentimentul ambiguității existenței și, din nou, neîncrederea în orice posibilitate de împlinire umană în această lume: acestea sunt câteva dintre motivele kierkegaardiene care revin insistent în opera lui Bergman. După o perioadă inițială, caracterizată de filme precum „ *Orașul portuar", „Închisoarea" și „Setea",* care au dominat temele tulburărilor sociale tinerești, conflictului generațional și conjugal, iadului vieții și negării lui Dumnezeu, Bergman s-a dezvăluit într-o trilogie din 1950-1952 - „ *Vara iubirii", „Monica și dorința"* și *„Femei care așteaptă" - ca* un creator rafinat și sensibil de figuri feminine portretizate, așa cum spunea el, „de partea femeilor". Tema verii ca anotimp propice exploziei iubirii senzuale și tinerești, în contact cu o natură necontaminată și de inspirație păgână, domină primele două filme, în timp ce în *Femei care așteaptă* este explorată tema monotoniei vieții de cuplu și a căsătoriei ca compromis în care iubirea este condamnată la o supraviețuire mizerabilă. Primul film în care regizorul a încercat să exprime pe deplin tema tragică a condiției umane, condamnată înfrângerii și morții, a fost *Flăcări aprinse din 1953.* Acesta spune povestea unui circ ambulant de acrobați de clasă joasă care călătoresc prin Suedia. Cu o abordare stilistică amintind de expresionism, Bergman joacă pe contrastul dintre lumea ordonată, „civilizată" a oamenilor obișnuiți, „respectabili", dar ipocriți și profund morți, pe de o parte, și acrobați, cu mizeria și abjecția lor, oameni disperați și ridiculizați, zdrențăroși, pe de altă parte, suficient de vii, chiar dacă numai pentru a simți iminența morții. După *Zâmbetele unei nopți de vară din 1955* , care i-a adus lui Bergman succes și faimă internațională - o comedie undeva între ironică și libertină, în care jocuri amoroase poznașe și schimb de parteneri se desfășoară într-o atmosferă uneori angoasă și funebră - au venit anii marilor filme axate pe teme metafizico-religioase și pe căutarea rațiunilor existenței. Printre acestea, principalele au fost *A șaptea pecete* din 1956 , *Căpșuni sălbatice* din 1957 și *Fața* din 1958 .

În „A *șaptea pecete", acțiunea* fiind plasată în secolul al XIV-lea, cavalerul Antonius Block se întoarce din cruciadă într-o Suedie cuprinsă de ciumă, sărăcie și fanatismul unei religii superstițioase. Este chinuit de îndoială în zadarnica sa căutare a lui Dumnezeu, singura sa certitudine fiind moartea și sentimentul întunecat al răului care domină lumea. Alături de el se află scutierul său Jons, „indiferent față de rai și iad", conștient amarnic de vidul care învăluie existența umană. Întâlnirea cu Moartea și jocul de șah în care Block, destinat în cele din urmă să piardă, reușește să amâne ziua sfârșitului său, împreună cu întâlnirea sa cu mica familie de acrobați, capabili să se bucure, în senină simplitate, de imediatitatea vieții, pe care cavalerul va reuși să-i smulgă din strânsoarea Morții, reprezintă episoadele centrale ale poveștii, inspirate de frescele bisericilor medievale și de versetele arcane ale Apocalipsei.

Căpșuni sălbatice este povestea unui profesor pensionar care își dă seama de eșecurile unei vieți petrecute în egoism și ariditate a afecțiunii. Un vis premonitoriu al sfârșitului,



Moartea în filmul A șaptea pecete.

Provocările norei sale, care îi este o oglindă, evocarea onirică a trecutului – locul căpșunilor în vechea casă a copilăriei sale îndepărtate – întâlniri întâmplătoare bogate în semnificații vitale, constituie ocaziile unei revelații care se încheie cu o reasigurare nudă a fiecărei promisiuni. După „ *Chipul”,* care se învârte în întregime în jurul suprapunerii ambivalente dintre aparență și realitate, dintre mască și chipul pe care îl ascunde, Bergman pare dedicat dezvoltării unui răspuns religios la enigmele existenței, iar acest lucru este realizat în cele trei filme care constituie trilogia sa religioasă: „ *Prin oglindă* ” (1961), *„Lumina iernii”* (1962) *și „Tăcerea”* (1963).

„Tăcerea lui Dumnezeu” este tema care unește aceste trei opere: un Dumnezeu care se ascunde de cei care, pierduți și chinuiți, îl caută și, în același timp, îl neagă ambiguu. Interpretând în felul său un pasaj din Prima Scrisoare a apostolului Pavel către Corinteni — „... astăzi vedem întunecat, printr-o oglindă, dar într-o zi vom vedea față în față și vom cunoaște” — Bergman lasă rezolvarea dramei religioase a personajelor ambiguă în fiecare dintre cele trei povestiri. În *Prin oglindă,* schizofrenica Karin își potolește căutarea lui Dumnezeu acceptându-și nebunia, găsindu-l, în delirul ei, în cele mai ciudate și mai respingătoare forme — un păianjen monstruos — în timp ce tatăl ei, la sfârșitul filmului, proclamă că „dragostea este Dumnezeu”, ceea ce nu pare o expresie a credinței la fel de autentică ca a spune „Dumnezeu este iubire”. În *Lumini de iarnă,* Thomas, un pastor luteran chinuit de o criză de credință, își reia locul la altar, inspirat de cuvintele sacristanului său care îi vorbește despre suferința lui Hristos. Însă pacea sa interioară este doar aparentă, contrazisă de atmosfera chinuitoare cu care se încheie filmul. În cele din urmă *, în Silence* , teribila singurătate la care personajele - două surori, Anna cu fiul ei mic, Johan, și Ester, obligate să stea într-un hotel dintr-un sat necunoscut ai cărui locuitori vorbesc o limbă de neînțeles - sunt condamnate, izolate de lume, dar și una de cealaltă - contrastul dintre cele două surori, visarea și rătăcirea solitară a lui Johan, sexul reprezentat ca violență și o premoniție a morții - se traduce într-un sentiment de disperare totală. Tăcerea lui Dumnezeu este absolută - numele său nu este niciodată rostit - iar mesajul, poate liniștitor, încredințat de mătușa sa micuțului Johan și pe care acesta se luptă dureros să-l descifreze la sfârșitul filmului, apare ca un semn atât de incert încât ne împiedică să recunoaștem în el o deschidere către speranță.

În filmele sale ulterioare, Bergman pare din ce în ce mai distant de preocupările religioase. El însuși a recunoscut acest lucru într-un interviu din 1968, când intervievatorul a menționat interesul său în scădere pentru problemele religioase și metafizice. El a răspuns: „Este absolut adevărat. Până la «Lumina iernii» și «Tăcerea» inclusiv; apoi toate suprastructurile religioase păreau să se dematerializeze... dintr-o dată, întreaga chestiune religioasă mi-a fost luată. A dispărut și am devenit brusc un om rămas cu toate celelalte ființe umane de pe pământ sub un cer gol... Ciudat a fost că acest lucru s-a întâmplat în legătură cu o operație minoră la care a trebuit să fiu supus; m-au anesteziat... și dintr-o dată am devenit cineva departe de lume. Am pierdut cinci ore din viața mea, cele în care am fost complet absent, și am simțit brusc că dacă a fi mort este așa, atunci este o eliberare indescriptibilă și că nu există nimic după și nimic înainte, ci că ești pornit și oprit și că trăiești pentru o perioadă fixă și că, prin urmare, este important să profiți la maximum de timpul pe care îl trăiești pe acest pământ.”

Neputând urmări parcursul ulterior al lui Bergman, ne limităm la a menționa câteva dintre cele mai semnificative filme ale anilor 1970 și 1980. În *Strigăte și șoapte* (1973), moartea, care în atâtea filme anterioare apăruse doar ca o experiență interioară, spirituală, este înfățișată în realitatea sa dură, ca un eveniment biologic, o agonie terifiantă, un semn al acelei limite întunecate, iraționale, pe care natura, în aistoricitatea sa, o opune irevocabil agitației zadarnice și lipsite de sens a omului. Surorile Karin și Maria s-au grăbit spre casa lui Agnese, aflată pe moarte, prima moartă sentimental, cea de-a doua frivolă și senzuală, ambele incapabile de iubirea care poate deveni contact fizic, pe care bolnava o dorește și pe care doar credincioasa ei servitoare Anna, atât de familiarizată cu ciclul natural al vieții și al morții, i-o poate oferi. „Șoaptele” amintirilor pierdute din copilărie îneacă, în liniștea marii vile a familiei, „strigătele” muribundului și, și mai disperat, pe cele ale celor două surori, a căror încredere și compasiune reciprocă sunt împiedicate de ferocitatea crudă a relațiilor umane. Reluând explorarea problemelor psihologice și spirituale ale vieții de căsătorie, un subiect care l-a interesat întotdeauna, în 1974 Bergman a produs un lung film de televiziune, *Scene dintr-o căsătorie,* un fel de „poveste de maturizare” în sens invers, care urmărește o căsătorie prin declinul său lent și inevitabil. Filmul din 1978, Simfonia de toamnă, se concentrează, de asemenea, pe „iadul” relațiilor de familie *,* tratând relația conflictuală de ură, iubire și resentimente care se reînnoiește între o pianistă în vârstă și fiica ei la reuniunea lor după mulți ani de separare.

În cele din urmă, în 1982, *a fost lansat „Fanny și Alexander”,* un fel de testament spiritual al autorului, care pare să urmărească să se înalțe la o „înțelepciune superioară a inimii și a minții”, în care contradicțiile și suferințele vieții par să se recompună într-o armonie senină, dacă nu chiar ușoară. Filmul relatează aventurile unui grup familial de la începutul secolului al XX-lea, care se întind pe o perioadă de un an și jumătate, de la o cină de Crăciun, cu care se deschide acțiunea, până la reuniunea familiei de la final, din nou senină, după pierderi și evenimente dramatice. Povestea, care are loc în Uppsala, orașul natal al lui Bergman, nu este lipsită de frecvente note autobiografice.

5 .. .. ; .. .. :... .. ..

Hegel: la comica pretesa di un uomo di essere la «speculazione pura»



a reprezenta plastic posibilitatea existențelor concrete și ireconciliabile reprezentase deja un prim atac global asupra gândirii hegeliene. Dar, pentru a da o expresie mai coerentă și organică rebeliunii sale împotriva

La fel ca Hegel, Kierkegaard se va dedica unor scrieri mai pur filosofice, precum *„Firimuri de filosofie sau o filosofie în firimituri"* (1844) și *„Postul concluziv neștiințific la «Firimuri de filosofie: o compoziție mimico-patetică-dialectică* »" (1846), ambele publicate de el, dar atribuite lui Johannes Climacus, un gânditor necreștin, a cărui sarcină este însă de a clarifica ce este creștinismul dincolo de orice raționament filosofic.

Am vorbit deja despre Kierkegaard ca despre un gânditor subiectiv, dedicat afirmării cu forță a valorii individului asupra „sistemului", conștient că în acest punct este în joc chiar adevărul creștinismului, a cărui lichidare este filosofia hegeliană. Astfel, în 1850, el scria în *Jurnalul său:*

De câte ori nu am scris că Hegel, la fel ca păgânismul, face din oameni, în cele din urmă, o specie animală înzestrată cu rațiune. Pentru că într-o specie animală principiul este întotdeauna valabil : individul este inferior speciei. Specia umană are caracteristica, tocmai pentru că fiecare individ este creat după chipul lui Dumnezeu *(Geneza* 1:27), că individul este superior speciei... Creștinismul constă în asta și, în cele din urmă, aici trebuie dusă bătălia.

Mai general, greșeala lui Hegel a fost că a pretins că „gândește totul", chiar și existența, confundând două planuri inconfundabile: cel al logicii, al gândirii pure, caracterizat prin necesitatea internă și absența contradicțiilor ireductibile, cu cel al existenței, care este în schimb domeniul contrastelor și al libertății. Dacă Hegel s-ar fi limitat la construirea unui sistem logic, având grijă să nu presupună **că existența însăși nu este nimic** , ar fi putut să o facă. Cât despre ceea ce aparține dialecticii existenței, nu ar fi nimic de obiectat. Dar pretenția sa era de a introduce în logică mișcarea care, în schimb, aparține existenței , cu consecința că, pe de o parte, se introducea confuzie în logică, iar pe de altă parte, și acesta este cel mai ruinos lucru, existența era abolită, întrucât caracteristica ei este că nu poate fi gândită în niciun fel fără a fi redusă la ceva fals și secundar.

La pretesa di pensare

Fundamentul filosofiei hegeliene nu este pur și simplu greșit, ci chiar comic, prin faptul că exprimă pretenția unui spirit existent finit - filosoful speculativ - de a ieși din devenire, din propriile limite personale, din spațiu și timp și de a privi lucrurile ca și cum ar fi Dumnezeu:

„Vai, în timp ce ilustrul speculant «Herr Profesor» explică întreaga existență, el și-a uitat absent propriul nume, nu-și mai amintește că este un om pur și simplu, nu fantasticele 3/8 de paragraf."

Atât de ridicol este acest om care se preface că nu este decât speculație, încât atunci când ai de-a face cu el, ți-ai dori să-l întrebi

«dacă este găsit «sub specie aeterni» chiar și atunci când doarme , mănâncă, își suflează nasul și face tot ceea ce face orice muritor».

Există o incompatibilitate absolută între „sistem" și existență: dacă sistemul necesită în mod necesar concluziune și completitudine, a exista înseamnă , dimpotrivă, a deveni o mișcare nesfârșită spre viitor, o distincție între posibilitate și realitate, alegere imprevizibilă. Numai pentru Dumnezeu existența însăși este un sistem,

„Dar nu poate fi așa pentru un spirit finit, existent... În abstract, gândirea și existența nu pot fi gândite împreună, deoarece gândirea sistematică, pentru a gândi existența, trebuie să o gândească ca fiind subtrasă și, prin urmare, ca inexistentă. Existența este ceea ce creează intervalul, care ține lucrurile separate unele de altele; sistemul este concluzivitatea, care le unește."

În gândirea pură nu există, de fapt, niciun „ori-ori", care, dimpotrivă - așa cum am văzut - caracterizează mișcarea existenței.

Sistema ed esistenza

Filosofia hegeliană atinge culmea ridicolului atunci când pretinde că se ridică la o dimensiune cosmico-istorică ce consideră că timpul s-a încheiat odată cu finalizarea „istoriei universale":

Au existat filozofi, chiar și înainte de Hegel, care au încercat să explice istoria. Și la fiecare astfel de încercare, mi se pare, Providența nu se putea abține să nu zâmbească, iar dacă nu se abandona râsului nestăvilit, era pentru că exista în ele o anumită seriozitate și onestitate umană. Dar Hegel: „O, să mă gândesc la greci! În ce accese de râs trebuie să se fi dedat zeii: un profesor atât de dezgustător, care, cu o singură privire, îmbrățișa necesitatea tuturor lucrurilor și reducea totul la o rimă de copii: o, zei ai Olimpului!"

Confruntat cu această afirmație, Kierkegaard compară istoria cu un teatru și afirmă că acesta poate avea un singur spectator, Dumnezeu, și că „nu există nicio intrare în acest teatru care să fie deschisă unui spirit finit existent". Acest spirit este chemat să să acționeze în „micul teatru privat" al propriei

Due diverse «storie»

interiorității, unde trebuie să ia decizia, în deplină libertate, dacă să fie sau nu pasionat de sine și să-și îmbrățișeze propria subiectivitate. Depinde de Dumnezeu, și numai de El, dacă e să fie ceva, să decidă dacă și cum să-l folosească în teatrul istoriei universale.

Este clar că la Kierkegaard, elementul religios servește la valorizarea individului și a experienței sale interioare, incompatibilă cu chemările exteriorității. Întreaga sa operă este străbătută de această atenție la „istorie", care se desfășoară dincolo de constrângerile externe, în secretul conștiinței, unde deciziile sunt luate și autoconstruite în raport cu eternul. Comparativ cu aceasta, istoria externă, cu toate imperiile și indivizii cosmico-istorici ai săi, este golită de orice sens.

Filosofia istoriei a lui Hegel, de fapt, „volatilizează " etica – care, rețineți, pentru Kierkegaard nu mai este etica lumească a evaluatorului Guglielmo, ci mai degrabă „sarcina supremă" care referă fiecare **universal și** om la sine – transferând-o din planul **singular**, calitativ al interiorității în planul cantitativ al realității externe. Acest mod de a considera istoria universală i se pare lui Kierkegaard o „capcană " care are efecte demoralizante asupra sinelui individual și personal, indus să se simtă o entitate neglijabilă în comparație cu „grandiosul" și „importantul" caracterului „istoric-mondial". Ceea ce contează pentru Kierkegaard nu este jocul circumstanțelor aleatorii „în care totalitatea existenței istorice preia acțiunea individului de a o transforma în altceva ce nu-i aparține în mod direct" - „viclenia Rațiunii" hegeliană -, ci mai degrabă seriozitatea absolută a deciziilor etice, libertatea cu care cineva alege să trăiască, cu pasiune , pentru valori: acesta este adevăratul „început", astfel încât, „cu cât cineva este mai dezvoltat etic, cu atât mai puțin se va preocupa de istoria universală". Toate acestea nu își găsesc locul în sistemul hegelian, într-o filozofie care dizolvă realitatea personală a lui Dumnezeu, precum și a indivizilor. Kierkegaard scrie: „Etica este făcută pentru existenți, pentru cei vii, iar Dumnezeu este Dumnezeul celor vii ..."; în istoria universală, pe de altă parte, se uită „că morții au fost odată cu siguranță și ei vii ", în ea

> „Morții nu sunt readuși la viață, ci doar la o viață fantastic-obiectivă, iar Dumnezeu este, într-un sens fantastic, sufletul procesului. În procesul istoriei universale, Dumnezeu este valorificat metaforic într-un dublet convențional , pe jumătate metafizic și pe jumătate estetico-dramatic, care este imanența. La naiba cu mine, dacă ar trebui să fiu Dumnezeu în acest fel!"

Hegel, după ce a interpretat procesul istoric ca fiind - necesar , a comis o adevărată neînțelegere, deoarece lumea istorică este lumea devenirii, iar devenirea, așa cum au arătat argumentele „oneste" ale grecilor, exclude complet necesitatea . Este „trecerea de la posibilitate la realitate" (Aristotle) și, pe planul existenței, posibilul și necesarul trebuie considerate în două moduri_________________________ _ ale ființei care se exclud reciproc. Hegel, susținând **necesitatea** ca unitate a posibilului și a realului , a confundat din nou planul esenței și planul existenței. Dacă posibilul și realul, în devenire, ar deveni necesarul, ele ar deveni singurul lucru care exclude devenirea, ceea ce este contradictoriu.

Realul, existentul, este așadar contingență, în sensul că este actualizarea uneia dintre posibilitățile infinite; ar fi putut, prin urmare, să fie diferit de ceea ce este. Prin aceasta, Kierkegaard se află în centrul problemei: putem vorbi despre necesitatea trecutului? Cu siguranță nu, întrucât imuabilitatea trecutului este invariabilitatea modului în care s-au întâmplat lucrurile, cu totul diferită de imuabilitatea necesității. Trecutul

Possibilità contro

Esistenza e contingenza

non

KIERKEGAARD



Sören Aabye Kierkegaard, in una caricatura del Marstrand.

Devine necesar prin faptul că s-a întâmplat; dimpotrivă, însuși faptul că s-a întâmplat demonstrează că nu a fost necesar. Pretenția de a înțelege necesitatea trecutului este o „iluzie de perspectivă”, precum cea a dorinței de a prezice viitorul. Iar motivul fundamental al neînțelegerii la care duce concepția hegeliană despre istorie constă în identificarea libertății cu dezvoltarea spiritului, care are loc printr-un proces dialectic necesar. Kierkegaard crede, în schimb, că libertatea există ca fiind legată de devenirea contingentă ai cărei subiecți sunt indivizi singulari, astfel încât istoria universală a lui Hegel, una și indivizibilă , se dizolvă și se multiplică în miriadele de căi ale evenimentelor individuale.

6... . ...

Creștinismul ca paradox și scandal

Prin introducerea noțiunilor de posibilitate și libertate ca categorii potrivite pentru a vorbi despre istorie , Kierkegaard i se opune lui Hegel și, în același timp, creează condițiile pentru a putea, într-un fel, „gândi” teza creștină a irupției divinului într -un moment al timpului istoric ca pe o „noutate absolută”, pe scurt, misterul lui Hristos, Dumnezeul întrupat .

În acest context, Kierkegaard ajunge în *„Pesimismul filosofiei”* la una dintre cele mai provocatoare și singulare afirmații ale sale, argumentând că „credința” – înțeleasă într-un sens generic, nu specific religios – este organul înțelegerii istorice. Întrucât categoria de posibilitate însoțește pentru totdeauna ceea ce a devenit „și rămâne cu trecutul chiar dacă trec mii de ani între timp”, rezultă că Credința este un organ c ^ e Înțelegerea trecutului în structura sa adevărată, intimă, implică aceeași incertitudine care este o înțelegere inerentă devenirii. Prin urmare, în realitățile istorice , nu se are niciodată o cunoaștere imediată și certă.

așa cum o experimentăm în percepția unui fenomen natural, care, în momentul în care se produce - imediat după aceea, și el va deveni îndoielnic - nu ne poate înșela. Organul înțelegerii istorice va fi, așadar, credința, întrucât certitudinea credinței implică abolirea incertitudinii intrinseci devenirii: „Credința crede ceea ce nu vede; nu crede că steaua există, pentru că este văzută; crede că steaua a luat ființă”. Același lucru este valabil și pentru un eveniment. Ceea ce s-a întâmplat poate fi cunoscut imediat, „dar faptul că s-a întâmplat nu poate fi cunoscut deloc, nici măcar întâmplarea în sine, chiar dacă se întâmplă , ca să spunem așa, sub nasul nostru”. Numai cu credința, care „nu este cunoaștere, ci un act de libertate, o manifestare a voinței”, se obține decizia care abolește îndoiala, „care este protestul împotriva oricărei concluzii care încearcă să depășească percepția imediată ” și o înlocuiește cu propria certitudine, astfel încât concluzia credinței nu este propriu-zis o concluzie, ci o „rezoluție”.

Această subliniere energică a valorii ateoretice a oricărui tip de cunoaștere istorică, pe lângă faptul că are un clar sens antispeculativ, are funcția de a pregăti discursul despre credință «sensu eminentiori», adică despre credința religioasă creștină în întruparea lui Dumnezeu.

Odată cu întruparea, pe care Kierkegaard, pentru a o distinge de orice alt eveniment istoric, o numește „ fapt absolut”, ne confruntăm cu „paradoxul absolut”, deoarece implică afirmația că „Dumnezeu a devenit ”, că „esența eternă a lui Dumnezeu se reflectă în determinările dialectice ale devenirii” sau, punând un accent mai mare pe natura paradoxală, se poate spune că „acest om unic, Iisus Hristos, este adevăratul Dumnezeu”. La non-mediabilitatea științifică caracteristică fiecărui fapt istoric , care nu poate fi decât un obiect (JJp|^ 8 °) al credinței, se adaugă în paradoxul creștin natura sa intrinsecă de ireductibilitate la orice înțelegere, tocmai faptul că este un paradox care „respinge în virtutea absurdului”:

> „Adevărul etern a devenit în timp. Acesta este paradoxul... Absurditatea este... că Dumnezeu a devenit, s-a născut, a crescut etc.; a devenit complet ca orice alt om, imposibil de distins de orice alt om...”

Oricine a susținut și continuă să susțină - Hegel și adepții săi - că creștinismul este o religie „obiectivă” și speculativă, o doctrină, poate destinată să fie „depășită” în conceptul pur de filosofie „... ca și cum Hristos ar fi fost profesor, iar apostolii ar fi format o mică societate științifică”, nu face altceva decât să distrugă caracterul specific al creștinismului, care constă în a fi o „comunicare a existenței” care nu poate fi mediată rațional :

> „Nu citind cărți sau prin perspective istorice universale te pregătești să acorzi atenție creștinismului, ci aprofundând existența. Orice altă - abordare pregătitoare trebuie, eo ipso, să se termine în neînțelegere, deoarece creștinismul este o comunicare a existenței care se detașează de a se face înțeleasă; dificultatea nu constă în înțelegerea creștinismului, ci în a deveni și a fi creștin.”

Este de la sine înțeles, așadar, că speculația nu va putea niciodată să pună stăpânire pe adevărul creștin, că acesta nu poate

fi decât un obiect al credinței, un adevăr total și riscant subiectiv, „scandal - cum spune Pavel - pentru evrei și nebunie pentru greci", care îi cere „creștinului aspirant" să „își răstignească propria rațiune".

Creștinismul este un mesaj de mântuire. În el, de fapt, rezidă un dublu paradox: pe de **o parte, din Timp și** o Parte , **așa cum** s-a **spus** , faptul că Cuvântul divin **etern** se face să existe într-un anumit punct în spațiu și timp; pe de altă parte, posibilitatea, oferită fiecărui om prin întruparea lui Dumnezeu, de a putea decide în timp, cu „salt" credinței, despre propria mântuire veșnică. Mai clar spus: întrucât întruparea este un fapt „istoric" care a avut loc în „timp", ea permite individului să și-l asume ca o condiție prealabilă pentru propria decizie în timp; întrucât este un fapt „absolut", ea asigură că această decizie , chiar dacă este luată în timp, este capabilă de a fi proiectată în eternitate. Și tocmai acesta este paradoxul pe care filosofia nu îl poate înțelege. Cum poate timpul, cel mai inconsistent dintre toate lucrurile, să fie măsura eternității?

„Poate fi vreodată decisă fericirea veșnică într-o clipă sau poate fi decisă o veșnicie în timp?"

În *Postscriptumul neconcludent,* Kierkegaard afirmă că această dificultate a fost bine înțeleasă și formulată de Lessing și, prin urmare, preia abordarea și termenii acestuia. Lessing scrisese într-o scrisoare din 1777, *Despre Testul Spiritului și Forței:*

„Adevărurile istorice fortuite nu pot deveni niciodată dovada adevărurilor eterne ale rațiunii; pasul prin care cineva vrea să construiască un adevăr etern peste un fapt istoric este un salt."

Importanța lui Lessing constă în faptul că, deși se plasa din punctul de vedere al filosofiei și respingea filosofia **creștină** , el a recunoscut natura sa **paradoxală , dovedindu-se mult mai onest** decât Hegel, care, sub pretextul acceptării creștinismului , îl coboară la trivialitatea adevărurilor obiective și raționale. Lessing susține că s-a trezit în fața unei „prăpastii largi și adânci", deoarece nu există nicio trecere între o ordine a adevărului și alta, complet diferită; deși s-a străduit din greu să „facă saltul", nu a reușit să traverseze acea prăpastie . Kierkegaard este de acord cu el: așteptarea fericirii veșnice trăind în timp, printr- o relație cu altceva care s-a întâmplat în timp, este o „contradicție dialectică" care accentuează până la extrem contradicțiile existenței.

Ceea ce Kierkegaard nu este de acord cu Lessing, dacă este cazul, este atunci când acesta din urmă susține că, dacă ar fi fost contemporan cu **Hristos** și cu miracolele **Bisericii** primare , ar fi putut adera la astfel de demonstrații evidente ale spiritului, în timp ce în secolul al XVIII-lea , cu singurele date disponibile despre

În Scripturi, care consemnează miracole și profeții, o astfel de experiență directă a devenit imposibilă, având ca consecință faptul că drumul dintre adevărurile pur istorice și adevărurile eterne pare a fi întrerupt. Kierkegaard , dimpotrivă, susține că scandalul, forța de șoc inerentă propunerii creștine, este identică în secolul al XIX-lea ca și la începutul creștinismului: a fi trăit în timpul lui Hristos, a-l fi văzut și a-l fi auzit nu constituie niciun avantaj pentru saltul credinței. Ruperea cu imediatitatea este la fel de dificilă în toate timpurile, iar adevărata „contemporaneitate" cu Hristos este cea



Kierkegaard al lavoro in un caffè,
di C. Zeuthen (1843),

trăită intern, în clipa în care cineva decide dacă să creadă sau să se scandalizeze. Și această clipă aparține unui „timp intern", foarte diferit de timpul empiric, cel al istoriei tuturor și nimănui , o succesiune infinită, un flux de neoprit.

Kierkegaard critică ironic diversele încercări de a oferi o bază obiectivă pentru adevărul creștinismului: de la ideea că credința poate fi rezultatul unor cercetări istorice erudite asupra textelor Bibliei și a unor perspective teologice, până la „dovada veacurilor" ca garanție a adevărului creștinismului. El afirmă vehement că, în realitate, optsprezece secole de tradiție creștină „nu au o forță demonstrativă mai mare decât o singură zi în ceea ce privește adevărul etern care trebuie decis pentru fericirea veșnică" și că un astfel de argument poate fi foarte bine avansat ca dovadă a validității altor religii: „Nu a durat mahomedanismul 1200 de ani? " L.j mbrotl | Nu numai atât , dar utilizarea a optsprezece secole pentru a (| și || 0 |)rov6 captura individul creștinismului se dovedește a fi **o** adevărată înșelăciune anticreștină, **creștinismul** , deoarece nu are nevoie de niciun intermediar, cu atât mai puțin de milioanele de creștini care au trecut prin optsprezece secole, pentru a intra într-o relație cu individul:

«nu vrea să aibă nimic de-a face cu nimeni altcineva decât cu el, și numai cu el, și așa mai departe cu toți în special».

În *Școala creștinismului* (1850), Kierkegaard explorează aspectele paradoxale ale creștinismului în raport cu figura lui Hristos, subliniind inseparabilitatea credinței și posibilitatea scandalului. Această lucrare, la fel ca *Boala de moarte,* este semnată cu pseudonimul Anti-Climacus, creștinul „într-un grad extraordinar". Dar, spre deosebire de Boala *de moarte* , care urmează o reflecție încă puternic ancorată în analiza psihologică și în chestiuni filosofice, ea are un ton dominant similar cu cel al - scrierilor sale edificatoare, prezentându-se ca o invitație la - practicarea vieții creștine.

În centrul meditației lui Kierkegaard se află încă tema credinței ca „a deveni contemporană cu Hristos": nu cu Hristosul gloriei, care „stă la dreapta Tatălui", a cărui întoarcere nu a avut loc încă , ci cu Hristosul sărac, umilit, scuipat, răstignit, pe scurt, învins, care în adâncul ignominiei sale pretinde a fi Dumnezeu și cere credință în El. Nimic în acest om nu sugerează divinitatea, nici măcar o aluzie,

așa că poate fi [1] obiect al credinței: trebuie să crezi în El, sau în Cristos, pentru a fi scandalizat de El; nu există alte alternative. Și a avea credință în El înseamnă a trece prin posibilitatea de a fi scandalizat de El și a o depăși, a primi nebunia creștinismului, a deveni discipoli ai lui Cristos prin imitarea vieții Sale. Cei care sunt scandalizați de omul care, fiul unui tâmplar și al unei femei pe nume Maria, pretinde a fi Dumnezeu și de un Dumnezeu care apare degradat în omul abandonat pe cruce, vor putea, de asemenea, să se împace cu rațiunea, cu lumea finită, cu „ordinea stabilită"; cei care, în schimb, au crezut în acel om și în acel Dumnezeu, îl vor urma pe calea abandonului, renunțând la lume , la ceilalți și la ei înșiși.

7 .. ..Referințe..... ... ...

....

Lupta împotriva „creștinismului consacrat"

„71 Avem de-a face, așadar, cu un Hristos la antipozii celui hegelian: dacă acesta din urmă este un semn al concilierii dintre finit și infinit, Dumnezeu și om, afirmarea imanenței și absolutizarea finitudinii, Hristosul lui Kierkegaard, devenind om, irupând paradoxal în clipa credinței, este un semn al «diferenței calitative absolute » dintre om și Dumnezeu și al caracterului de netrecut al distanței lor.

Existența creștină respinge orice compromis între credința în Dumnezeu și viața lumească: Hristos a venit în lume să aducă război, nu pace, iar semnul iubirii autentice față de Dumnezeu și Hristos nu este et-et-ul celor care vor să urască omul " să slujească la doi stăpâni", ci implacabilul aut-aut care ne învață să

> „a-L iubi pe Dumnezeu urând omul, urându-te pe tine însuți și, prin urmare, urându-i pe ceilalți oameni, chiar și pe tatăl și mama, soția și copilul."

Această religiozitate kierkegaardiană radicalizată devine tema dominantă și aproape unică a ultimilor săi ani și atinge apogeul în lupta împotriva creștinismului pe care Kierkegaard o întreprinde în ultimele luni ale vieții sale . Și-a dedicat viața luptei împotriva Bisericii daneze și a ceea ce el numea „creștinism consacrat", în numele unui creștinism ascetic cu trăsături aproape impracticabile. La moartea episcopului Mynster, conducătorul Bisericii Luterane Daneze (1854), laudele publice aduse de succesorul său, teologul hegelian Martensen , care l-a numit „martor al adevărului ", au declanșat reacția lui Kierkegaard. Între mai și septembrie 1855, a publicat, pe cheltuiala proprie, nouă numere ale unei reviste, *Momentul, scrisă* în întregime de el însuși, în care a lansat acuzații teribile împotriva „ oribilei minciuni preoțești" la care fusese redus creștinismul prin predicarea Bisericii oficiale. Tensiunea extremă cauzată de o luptă atât de intensă a secat puterea corpului fragil al lui Kierkegaard : pe 2 octombrie, s-a prăbușit pe stradă, inconștient, iar o lună mai târziu a murit, refuzând sacramentele oferite de pastorul luteran, cântând Aliluia și mulțumindu-i lui Dumnezeu pentru darul „spinului în carne". Mulțimea numeroasă de la înmormântarea sa avea să demonstreze cum polemica sa avusese un ecou și o rezonanță neașteptate.

Dincolo de exasperarea paroxistică a acuzațiilor la adresa „creștinismului", denunțarea compromisului Biserică-stat, a unei fațade a creștinismului, „un titlu ștampilat pe spatele unei legături goale", „o minciună atașată de creștinism precum pânza de păianjen de fructe", este eficientă și corozivă, în multe privințe chiar oportună și nu se limitează doar la tradiția creștină a Danemarcei sau a țărilor protestante . Însuși faptul că Biserica este alcătuită din preoți - funcționari plătiți de stat pentru a predica creștinismul - este un semn al înșelăciunii jalnice pe care se întemeiază creștinismul:

> «printre diversele servicii pe care statul le oferă cetățenilor săi, precum apa, electricitatea, drumurile, siguranța publică, se numără și cel al fericirii veșnice în viața de apoi, o nevoie pe care statul trebuie să o satisfacă...».

Și o satisface prin preoți care învață cum să împace creștinismul cu confortul și plăcerile vieții, sugerând ideea liniștitoare că este suficient să fii creștin „până la o anumită măsură",

fără exagerare, poate la ore fixe ale zilei pentru a fi apoi petrecut cu seninătate mâncând, bând, având copii și în toate celelalte „ticăloșii" ale finitudinii.

Și așa

«modul de viață practicat de milioanele de oameni care constituie creștinismul nu are nicio legătură cu Noul Testament... Creștinismul nu este altceva decât jocul foarte vulgar de a rămâne fixat în sfera finitului și, în același timp, de a-ți atribui promisiunile creștinismului».

Kierkegaard scrie din nou:

„Noi... în creștinism ne jucăm de-a «credința», ne jucăm de-a fi creștini. Suntem departe de a rupe ceea ce iubește omul firesc; stăm în căsuțele noastre confortabile, în cercul finitudinii, și discutăm între noi despre promisiunile Noului Testament."

Acesta nu este creștinism, ci păgânism subțire deghizat.

Într-o lume în care toată lumea este acum creștină, nu mai există un singur creștin adevărat, „creștinismul nu mai există!" Aceasta este concluzia paradoxală la care ajunge Kierkegaard, „creștinul aspirant" care revendică necesitatea renunțării la viață și la persecuție ca semn al autenticității creștine , dar se știe infinit departe de acestea.

Singurul lucru care îl face să se simtă diferit de - milioanele de creștini ai „creștinătății" este faptul că îi cunoaște teribila înșelăciune, originalitatea unei Biserici transformate într-un „magazin" unde creștinismul se vinde „ ca și cum ar fi bere". În rest, Kierkegaard nu ascunde de ochii concetățenilor săi propriile contradicții, chiar și pe cele mai clasice , începând cu dimensiunea estetică a modului său de viață: om cu gusturi rafinate, iubitor de lux, locuiește într-o casă plină de obiecte prețioase, are în serviciu o menajeră, o servitoare, o servitoare, o secretară . Când cade la pământ pe o stradă din Copenhaga, epuizat, cu doar câteva minute mai devreme își retrasese din bancă ultimii bănuți din considerabila sa avere, risipită pentru satisfacerea nevoilor sale sofisticate de burghez de înaltă clasă.

„Revoluționar" al spiritului și contestatar al „ordinii stabilite" pe terenul bătăliei religioase , Kierkegaard a fost un conservator convins, social și politic, ostil oricărei perspective de emancipare a maselor. Confruntat cu anii cruciali 1848-1849, a simulat detașarea și a rămas străin de fermentul politic , revendicându - și propria independență ca „ individ " . Convins că respectul pentru ordine trebuie să domnească în viața conservatoare a statului și că danezii, ca buni supuși, trebuie să lase regelui sarcina de a-i guverna, a așteptat sfârșitul „mahmurelii" din 1848, convins că lumea trebuie să se pregătească pentru o reînnoire religioasă radicală , care nu își poate avea martorul autentic în „mulțime", ci doar în individul solitar :

„...niciun martor al adevărului nu ar trebui să se alăture mulțimii; ar trebui să încerce să se alăture tuturor, dacă este posibil, dar întotdeauna ca indivizi; ar trebui să converseze cu fiecare în termenii săi - să disperseze, sau chiar să aducă la iveală mulțimea, nu să o cheme înapoi, ci să o disperseze, astfel încât un individ, la întoarcerea acasă, să poată deveni individul respectiv."

Comunismului, care promite oamenilor egalitate socială și economică, Kierkegaard contrastează egalitatea creștină a oamenilor ca „indivizi" care trăiesc în prezența lui Dumnezeu.

S-ar putea repeta pentru Kierkegaard ceea ce Thomas Mann — am menționat deja, vezi CAPITOLUL 12, PARAGRAFUL 8 — spune despre Schopenhauer, despre o „interioritate protejată de forță": acea independență a „individului " revendicată de Kierkegaard, acea libertate interioară care nu vrea să fie în niciun fel condiționată de sfera socială, presupune tocmai privilegiile pe care această sferă, atât de disprețuită, reușește să le garanteze și fără de care acea independență și acea libertate ar fi imposibile. Kierkegaard însuși, de altfel, recunoaște ambiguitatea poziției sale atunci când , într-un moment de sinceritate, mărturisește: „faptul că

10 „Faptul că am devenit scriitor se datorează în esență melancoliei și banilor mei." Prin urmare, s-a spus că, așa cum Marx a distrus *lumea burghezo - capitalistă* , tot așa Kierkegaard ar fi pus radical sub semnul întrebării lumea creștină .

11 «Lumea burghezo-creștină», nu trebuie uitat , chiar și recunoscând eficacitatea polemicii lui Kierkegaard împotriva - modului creștin de a fi al burghezului, filistin în suflet și bine hrănit în trup, nu trebuie uitat că respingerea «lumii burghezo-creștine» se maturizează încă pe presupoziția perpetuării lumii pur și simplu - burgheze.

Aceeași percepție acută și premonitorie a noilor realități tulburătoare și a noilor pericole pe care Kierkegaard o avea asupra aspectelor moderne ale alienării care apăreau – gândiți-vă doar la numeroasele pasaje în care atacă „mulțimea" ca pe o entitate anonimă, dar amorfă, sau la observațiile sarcastice asupra - conformismului opiniei publice, creat și manipulat de ziare – această percepție nu depășește niciodată granițele psihologiei subiective, dezinteresată cum este de căutarea rădăcinilor concrete și structurale ale acestor fenomene în transformările obiective ale societății burgheze moderne.

În acest sens, Franco Lombardi a avut poate dreptate când a afirmat că Kierkegaard poate fi, da, utilul

„un tovarăș în duminica vieții, unde aproape pare că consternarea și angoasa veșniciei lovesc în fisurile trăirii, dar nu un tovarăș în munca de fiecare zi."

Capitol

14

Kierkegaard (1813-1855): „un tovarăş pentru duminica vieţii”

Bibliografia studiilor despre Kierkegaard este foarte vastă, întrucât K. Barth (vezi cap. 26**, par. 2), în anii de după Primul Război Mondial, și ulterior Jaspers (vezi cap. 20**) și Heidegger (vezi cap. 18**), au fost printre primii care au atras atenția - cercetătorilor asupra solitarului gânditor danez.

O prezentare generală cuprinzătoare a istoriei și interpretărilor gândirii lui Kierkegaard este oferită de A. Cortese, *„Kierkegaard”,* în *„ Chestiuni de istoriografie filosofică* ”, vol. III, La Scuola, Brescia, 1974, pp. 4-71-717.

Ne limităm la următoarele indicații de lecturi accesibile în limba italiană :

K. Lowith, *De la Hegel la Nietzsche, Einaudi, Torino 1959. Acesta este un studiu realizat de un elev al lui Husserl (vezi cap. 17**) și Heidegger,* datând din 1941 și realizat conform unei perspective filosofice foarte specifice. Autorul vede în Marx și Kierkegaard cele două momente culminante ale dizolvării filosofiei hegeliene și, odată cu aceasta, a lumii burgheze capitaliste (Marx) și a lumii creștine (Kierkegaard).

TW Adorno, *Kierkegaard. Construcția esteticii,* Longanesi, Milano , 1962. Acesta este un eseu al ilustrului gânditor german din 1933 (vezi cap. 25**, par. 5), care anticipează teme tipice Școlii de la Frankfurt. Autorul se concentrează asupra scrierilor estetice ale lui Kierkegaard, plasându-le în contextul sensului atribuit de Hegel termenului „estetic”, ca indicator al unei „poziții de gândire față de obiectivitate”.

G. Lukács, *Distrugerea rațiunii,* cit., pp. 248-307. Autorul îl obligă, de asemenea, pe gânditorul danez să se așeze în cadrul său rigid, conform căruia filosofia burgheză europeană post-hegeliană era, în întregime, expresia unui iraționalism compatibil cu faza imperialistă a capitalismului modern. Filosoful maghiar îl privise cu oarecare simpatie pe Kierkegaard în scrierile sale pre-marxiste din tinerețe, *Suflet și forme,* SugarCo, Milano 1963.

C. Fabro, *Introducere în operele* lui Kierkegaard , Sansoni, Florența 1972. Autorul, un traducător lăudabil al scrierilor lui Kierkegaard din daneză — începând cu „Jurnalul”, din care a făcut o selecție inevitabil „partizană” — și un exponent al neotomismului, a propus o interpretare tomistă și catolică controversată a lui Kierkegaard, nereușind întotdeauna să evite anumite tendenții ideologice. Vezi și *Între Kierkegaard și Marx: O definiție a existenței,* Logos, Roma 1978.

L. Pareyson, *Studies in Existentialism,* Sansoni, Florența 1941 (ediția a treia , 1971); R. Cantoni, *Conștiința neliniștită: S. Kierkegaard,* Mondadori, Milano 1948; N. Abbagnano, *Kierkegaard și calea posibilității,* în AA.VV. *Studii kierkegaardiani,* Morcelliana, Brescia 1957; E. Paci, *Relații și semnificații,* voi. II, *Kierkegaard și Thomas Mann,* Parenti, Milano 1965. Aceste studii sunt întotdeauna interesante și perspicace, chiar dacă sunt influențate de climatul existențialist dominant în anii 1940 și 1950. Un punct de vedere umanist-secular inspiră studiul lui F. Lombardi, *Kierkegaard,* Sansoni, Florence 1936, caracterizat printr-o paralelă stabilită între Kierkegaard și Feuerbach. În cele din urmă, de T. Periini puteți vedea *Ce a spus cu adevărat Kierkegaard,* Ubaldini, Roma 1968;

Printre cele mai recente studii: G. Velocci, *Filosofie și credință la Kierkegaard,* Città Nuova, Roma 1976; S. Spera, *Introducere în Kierkegaard,* Laterza, Bari 1983; A. Rizzacasa, *Kierkegaard. Istorie și existență,* Studium, Roma 1985. De asemenea, de remarcat sunt lucrările unei conferințe ținute la Assisi în 1984, publicate sub titlul *Kierkegaard. Existențialismul și drama persoanei,* Morcelliana, Brescia 1985 .

Capitolo **15**

Ladizolvarea școlii hegeliene și a „tinerilor” de „stânga”

1........ . .. .

De la Hegel la Marx: Nu este doar o chestiune de istorie a filosofiei

G Adversarii idealismului pe care i-am discutat în capitolele anterioare au avut un impact semnificativ asupra istoriei culturii europene în ultima sută de ani. Schopenhauer și Kierkegaard, în special, au exercitat,

Una mai ales la începutul secolului, cealaltă odată cu Renașterea kierkegaardiană între cele două războaie mondiale și apoi, în deceniile care au urmat celui de-al doilea, o influență profundă asupra literaturii, filosofiei și chiar asupra obiceiurilor și mentalității răspândite în istoria lumii occidentale. Totuși, niciunul dintre acești filozofi și scriitori nu a egalat în importanță rolul jucat de exponenții așa-numitei „ stângii hegeliene”. De la acești scriitori și de la revizuirea lor critică radicală a filosofiei hegeliene, culminând în cele din urmă cu o ruptură cu aceasta, urma să se inspire, de fapt, opera lui Marx și Engels, de la care, după cum se știe, impunătoarea mișcare socialistă revoluționară avea să primească impulsul decisiv care, din inima Europei, de-a lungul evenimentelor dramatice ale secolului nostru, avea să transforme radical, în bine sau în rău, istoria lumii.

Este cu siguranță remarcabil că soarta unei filozofii a putut fi atât de strâns și direct legată de istoria umanității, până la punctul de a apărea ca un preludiu al unor procese istorice atât de vaste și decisive. Adevărul este că filosofia hegeliană se propusese ca conștiință atotcuprinzătoare a -istoriei universale, ca o cunoaștere care, dând completitudine trecutului , părea să înlăture orice relevanță din viitor, astfel încât epoca creștin-burgheză modernă, a cărei expresie supremă se pretindea a fi, putea apărea ca „figura” finală, perfectă a lumii.

Prin urmare, este ca și cum criza și dizolvarea unei astfel de filozofii ar fi avut efectul redeschiderii istoriei către viitor, punând în joc potențialul ei încă neexprimat și pregătind „ inversarea” unei gândiri complet rezolvate în gândirea „deja devenitului”, în acea mișcare reală care abolește starea actuală a lucrurilor, pe care Marx ar fi numit-o „comunism”. Din acest punct de vedere , Engels ar fi avut, așadar, dreptate să prezinte mișcarea muncitorească modernă drept moștenitoarea legitimă a „filosofiei clasice germane”.

Dacă povestea „stângii hegeliene”, în sine, nu este altceva decât un capitol, deși important, din istoria școlii hegeliene, trebuie totuși să o reconstruim, ținând cont de faptul că drumul de la Hegel la Marx, din care reprezintă o etapă intermediară esențială , cel puțin în opera unora dintre exponenții săi, nu se epuizează în cărțile de istorie ale filosofiei , ci aparține istoriei mai ample a lumii.



Libertatea conducând poporul, *de Eugène Delacroix.*

LA SCUOLA HEGELIANA

2 ....

Origini e fasi della scuola hegeliana: «destra», «sinistra» e «centro»

NSTI și începând cu anii de la Heidelberg (1816 P 1818) începe să se contureze primul nucleu de discipoli ai săi în jurul lui Hegel. Abia odată cu transferul său la Berlin, în 1818, putem spune că începe o adevărată școală hegeliană care, în 1827, avea să-și dea și ea, sub îndrumarea maestrului, un organ propriu de luptă și difuzare în cultura universitară germană, *Analele criticii științifice,* numite și *Analele Berlineze.*

Cât timp a trăit Hegel, el a știut, cu prestigiul său incontestabil, cum să-și mențină discipolii uniți în jurul învățăturii sale și în apărarea „sistemului" de scindările atacate de adversarii săi, împiedicând manifestarea tendințelor care operau deja în școala hegeliană în direcția unor dezvoltări diferențiate și divergente ale doctrinei și care, după moartea maestrului, în 1831, ar fi devenit explicite cu o claritate crescândă până când vor exploda într-o adevărată scindare în școală.

David Strauss, primul exponent al „stângii", a fost cel care, într-una din scrierile sale din 1837, a consacrat diviziunea, prin identificarea a trei tendințe în cadrul hegelianismului, cărora le-a dat, în analogie cu istoria parlamentară a Franței orleaniste, denumirile, destinate să se perpetueze, de „dreapta", „centru" și „stânga ".

În prezent, este în general acceptat că istoria școlii poate fi împărțită în două faze succesive: una care începe în 1831 și continuă până la sfârșitul deceniului, cealaltă coincide cu primii ani ai domniei lui Frederic al IV-lea al Prusiei, care a urcat pe tron în 1840, și se încheie cu dispersarea hegelienilor din diferitele tendințe în anii care au precedat criza din 1848.

În prima dintre aceste două faze, dezbaterea și dezacordurile dintre discipolii lui Hegel se concentrează asupra - problemei religioase și, în special, asupra chestiunii , atât de ambiguu tratate de Hegel, a relației dintre filosofie și revelația creștină. Aceasta este o problematică care se limitează doar aparent la un teren pur filosofico-religios. În realitate, prima fază a relației strânse dintre religie și viața civilă și conflictul dintre politică, care caracterizează realitatea germană a vremii , și în special Prusia, care se recunoaște ca un „stat creștin" în care ortodoxia religioasă este sprijinul puterii politice, face din această problemă ocazia unei bătălii cu o semnificație implicit politică. În timp ce exponenții „dreptei " se erijează în apărători ai ortodoxiei religioase și susțin deplina concordanță dintre filosofia hegeliană și principalele adevăruri religioase creștine - de la - personalitatea și transcendența lui Dumnezeu la nemurirea sufletului , de la dogma trinitară la divinitatea lui Hristos Mântuitorul - oamenii „stângei", dimpotrivă, interpretează învățătura lui Hegel într-un sens panteistic și văd în ea depășirea și lichidarea credinței creștine în lumina adevărului filosofic superior.

Spre sfârșitul anilor 1930, în tranziția de la prima la a doua perioadă a istoriei hegelianismului, conflictul din cadrul școlii hegeliene a devenit mai radical, iar în timp ce scriitorii de „stânga " au început să se îndrepte spre poziții deschis ateiste , substanța politico - economică și ateistă a contrastelor a ieșit la iveală între cei, precum hegelienii de „dreapta", care se prefăceau a fi apărători ai ordinii absolutiste a statului prusac, a căror raționalitate completă ar fi recunoscut-o Hegel, și ceilalți, hegelienii de „stânga ", sau cel puțin mulți dintre ei, care s-au angajat într-o luptă, tot prin publicarea de reviste, în numele principiilor unui liberalism radicalizator.

Nu trebuie uitat că, începând cu Revoluția din iulie 1830, sistemul Sfintei Alianțe din Europa intrase într-o criză profundă, noi forțe liberale fuseseră mobilizate în toate țările europene majore, iar primele semne ale mișcărilor socialiste și ale neliniștii muncitorești începuseră să apară. Chiar și în Germania și în Prusia însăși, climatul tensionat al epocii Restaurației se atenuase treptat, iar tendințele liberale deveniseră mai răspândite. Și, deși cu întârziere în comparație cu țări precum Anglia și Franța, a existat o dezvoltare accelerată a unor clase burgheze mai moderne . Aceasta și-a găsit o expresie elocventă în implementarea progresivă a Uniunii Vamale Germane , finalizată în 1836.

Prăpastia care îi separă pe discipolii lui Hegel și interpretările lor opuse ale filosofiei maestrului nu putea fi mai profundă. Faimoasa formulă hegeliană care identificase realitatea și raționalitatea - „Tot ce este real este rațional; tot ce este rațional este real" - se preta, de fapt, la interpretări atât în sens conservator, cât și revoluționar: era suficient ca accentul să cadă mai mult pe una dintre cele două propoziții decât pe cealaltă . Adepții „dreptei", subliniind afirmația că „tot ce este real este rațional", au ajuns să identifice rațiunea și prezentul, consacrând - raționalitatea existenței, fie că era vorba de religia creștină în obiectivitatea dogmelor și a adevărurilor sale revelate, fie de statul prusac al Hohenzollernilor.

Pe de altă parte, reprezentanții stângii izolează cealaltă propoziție – „ceea ce este rațional este real" – și susțin că, din moment ce doar ceea ce este rațional trebuie recunoscut ca real, în mod necesar real, atunci ceea ce există pur și simplu, încredințat simplei întâmplări și accidentalități de a „fi prezent", merită să cadă sub loviturile criticii. Din acest motiv, ei declară sfârșitul alianței dintre stat, creștinism și filosofie.

de „ar trebui să fie", pe care Hegel o abolise, reapare în pozițiile lor, prin care este denunțată „iraționalitatea" existentului și se redeschide calea către viitor ca „loc" al realizării complete a rațiunii. Fără **hegelianism** , Perl ° _ scrierile de tinerețe ale lui Hegel sunt necunoscute - „ar trebui să fie" - ele recuperează teme care fuseseră - abordate de tânărul Hegel al Iluminismului din perioada berneză (vezi CAP. 7, PAR. 2) și, mai general, multe dintre ele devin din nou atente, în opoziție cu romantismul reacționar al lui Savigny și Görres, la sugestiile filosofiei iluministe franceze din secolul al XVIII-lea.

În acest context, putem înțelege mai bine și obiceiul răspândit de a-i numi pe hegelienii de dreapta și pe cei de stânga „hegelieni vechi" și, respectiv, „hegelieni tineri". Aceste expresii nu sunt menite să indice pur și simplu o diferență între generații. Hegel distinsese deja, în sistemul său de etică, între „bătrân" și „tânăr"; primii, în mod conștient „UlOVclllI" ... p . .
.

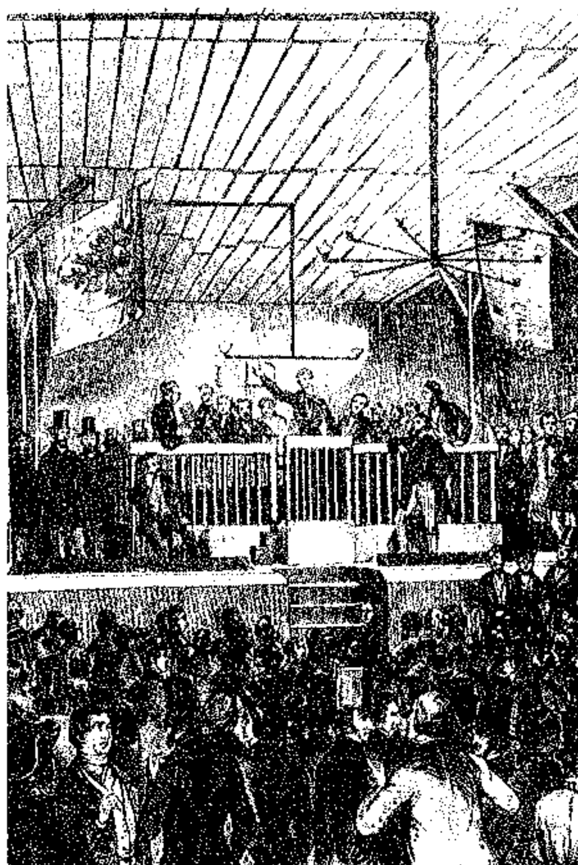
ai raționalității realității, sunt împăcați cu lumea, în care văd universalul realizat, liber de orice interese particulariste și, prin urmare, demni de a fi chemați să guverneze; aceștia din urmă, nemulțumiți de realitate, mereu ocupați să formuleze programe, se simt chemați să regenereze lumea, agită romantic idealul și nu reușesc să vadă că acesta se traduce întotdeauna în realitate. Rebelându-se împotriva acestei interpretări a faptului că stăpânul lor este bătrân sau tânăr , „tinerii hegelieni" își afirmă apartenența la „tineretul lumii" și îi acuză pe „vechii hegelieni" că sunt repetitori obosiți ai unui trecut încheiat.

Destinele personale și „carierele" diferiților discipoli ai lui Hegel sunt, de asemenea, complet diferite: vechii hegelieni fac parte din clasa universitară, sunt profesori academici care prezidează vechile catedre „hegeliene" ale universităților germane; cei „tineri" ale n . „stânga" din universități vine în schimb

viața și a lui es P u l sl , ei aleg activitatea jurnalistică din necesitate, dar și împreună cu **gândirea** . Prin vocație , nu scriu „tratate" și nu construiesc „sisteme", preferă arma criticii și lama ascuțită a „pamfletului ", sunt persecutați de politica prusacă și adesea forțați să se exileze; pe scurt , în secolul al XIX-lea, în Germania, își reînnoiesc atitudinile, destinele personale, luptele politice, antireligioase și antimetafizice care fuseseră caracteristice Franței lui Voltaire și Diderot.

Odată cu începutul celei de-a doua faze a istoriei școlii, se produce o nouă lacerare, de data aceasta în cadrul „stângei", între cei care, precum Strauss și Bruno Bauer, continuă să se definească drept hegelieni, în convingerea că filosofia lui Hegel, în inspirația sa cea mai profundă, le dă rațiune , și cei, precum Feuerbach, Ruge, tinerii Marx și Engels , care, în schimb, rup cu **„idealismul" hegelian** , recunoscând în acesta un **obstacol** în calea unei emancipări umane autentice și integrale . Umanizarea radicală a „ ființei umane " , restituirea ei pe „ pământul " existenței lumești, spre deosebire de „cerul" religiei și al speculației metafizice, reprezintă, mai ales în versiunea oferită de Feuerbach, punctul culminant din istoria „stângei hegeliene", de la care, așa cum s-a spus deja, s-ar contura tranziția marxistă de la liberalism la comunism.

Nu am vorbit încă despre acea a treia tendință identificată de Strauss în cadrul școlii, ((cenjro și botezată de acesta drept «centrul hegelian», al **hegelianismului»** la care Karl Wilhelm Rosenkranz (1821-



Întâlnire a unui club democrat la Berlin, într-o gravură din «Illustrierte Zeitung».

LA SCUOLA HEGELIANA

STRAUSS

1874), autorul unei importante *Vieți a lui Hegel* (1844), și istorici celebri ai filosofiei precum Kuno Fischer (1824-1907) sau chiar Karl Ludwig Michelet (1801-1893). Confruntate cu tendințe opuse ale „dreaptei" și „stângei", fiecare dintre ele pretinzând că îl deține pe „adevăratul" Hegel pentru sine, exponenții „centrului" au fost mișcați de preocuparea de a rămâne fideli învățăturii maestrului, ferind-o de „violența" interpretărilor opuse, dar în egală măsură reductive.

Așa cum se întâmplă adesea cu pozițiile „centriste", efortul este îndreptat în primul rând către o mediere compromisă între - poziții extreme. Astfel, în ceea ce privește chestiunea creștinismului, deși se iau în considerare argumentele heterodoxe ale lui Strauss, radicalitatea lor este respinsă, iar în ceea ce privește problemele politice , nu se depășește un liberalism timid, moderat . Mai mult, importanța „centrului" în anii pe care îi luăm în considerare este destul de modestă, având în vedere că reprezentanții săi sunt interesați în primul rând de chestiuni logico-metafizice. Opera lor, dacă e să spunem așa, va dobândi o importanță considerabilă mai târziu, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, când, odată cu reaprinderea interesului pentru Hegel, va deveni principalul punct de referință pentru filozofiile hegeliene și neohegeliene care înfloreau în Anglia, Franța și Italia.

3 ... .; .. .. ; .. . . ; ..; . ... ;... ..

Strauss (1808-1874): controversa cristologică

Chiar înainte de moartea lui Hegel, o scriere a tânărului Feuerbach a fost publicată anonim în 1830, | „J dedicat problemei nemuririi, cu care se poate spune că dezbaterea asupra acestei religii în cadrul școlii hegeliene începe deja. În acest eseu, intitulat *Gânduri despre moarte și nemurire, publicat din lucrările unui gânditor editate de un prieten de-al său, împreună cu o anexă de Xenia satirico-teologică,* Feuerbach, care se declară hegelian și propune o interpretare anticreștină a hegelianismului cu o tentă panteistă, susține că moartea, departe de a fi o dimensiune negativă, este pentru spiritul individual un adevărat privilegiu, care îi permite să-și depășească propria individualitate pierzându-se în infinit. Creștinismul, cu credința sa în supraviețuirea ultraterestră a individului, arată că este incapabil să aprecieze nici viața pământească, nici eternitatea spiritului universal. Reacția hegelienilor ortodocși, sau mai degrabă a hegelienilor care se considerau ortodocși pentru că considerau identitatea - creștinismului și a sistemului hegelian ca fiind pașnică, nu este... Ar fi putut lipsi, dar conflictul care urma să sancționeze nașterea „dreaptei" și „stângei" hegeliene a fost cel care a explodat, în jurul chestiunii cristologice mult mai importante, în urma publicării în 1835-36 a *lucrării elaborate critic a lui David Friedrich Strauss, Viața lui* Isus **.**

Studiase teologia la Stift din Tübingen sub influența teologilor inspirați de Schleiermacherans, dar mai târziu căzuse sub vraja filosofiei hegeliene și se mutase la Berlin în 1831, exact la timp pentru a-l întâlni pe marele filosof . Chemat la Tübingen ca lector intern în 1832, a fost forțat să-și piardă postul în urma - controversei aprinse stârnite de publicarea provocatoarei sale *Vieți a lui Isus.*

La baza investigației lui Strauss se află credința că credința creștină, conform căreia în

.

Faptul că Isus din Nazaret și numai în el Dumnezeu ar deveni (exilul ar fi om) este ireconciliabil cu filosofia hegeliană, care vrea ca Dumnezeu, spiritul universal, să se manifeste , să se întrupeze în umanitate și, prin urmare, în fiecare om în parte, și, prin urmare, că devenirea lui Dumnezeu în om nu trebuie înțeleasă ca un fapt istoric singular, verificat o dată și niciodată, ci mai degrabă ca o repetare eternă în devenirea istoriei oamenilor. Faptul că Hegel a învățat identitatea de conținut dintre religie și filosofie, în ciuda diferenței lor formale, nu este un argument care poate fi folosit pentru a presupune „adevărurile" credinței fără a le trece prin sita criticii raționale, dacă este adevărat, așa cum este adevărat, că ceea ce în religie este reprezentarea sensibilă, în filosofie nu poate decât să fie tradus într-un concept pur. Hristos, fiul lui Dumnezeu, tocmai, nu este altceva decât reprezentarea fantastică cu care imaginația îmbracă adevărul filosofic ce enunță unitatea, devenirea dintre uman și divin.

Viața *lui Isus* își propune să demonstreze, prin armele filosofiei critice și ale studiului critic al surselor, că Hristosul Evangheliilor nu poate fi confundat cu Isus al istoriei: el nu este nimic mai mult decât un „mit", elaborat inconștient și colectiv între Evanghelii și Isus de către comunitatea creștină primară. Mitizarea figurii lui Isus în istorie ar fi rezultatul combinării așteptării evreiești a lui Mesia prezis de profeți cu influența enormă pe care un individ cu calități excepționale, cum trebuie să fi fost, fără îndoială, Isus, a avut-o asupra minții contemporanilor săi. Ca și cum printre adepții lui Isus s-ar fi pus în aplicare un fel de raționament deductiv constând în atribuirea maestrului a tot ceea ce - miracole, fapte prodigioase etc. - ceea ce scrierile respingeau.

Profețiile din Vechiul Testament prevestesc Mesia: „... cutare lucru îi aparține lui Mesia; Isus era Mesia, prin urmare aceste lucruri trebuie să i se fi întâmplat". A susține că povestea din Evanghelie are valoarea unui mit nu înseamnă, în ochii lui Strauss, a-i diminua valoarea. Mitul nu este, de fapt, o simplă legendă, o simplă transfigurare a faptelor istorice lipsite de valoare universală; dimpotrivă, are întotdeauna o semnificație metafizică care, în cazul Hristosului din Evanghelii, constă, așa cum s-a spus deja, în aluzia sa la unitatea finitului și a infinitului. Dar este sigur că „cheia înțelegerii întregii cristologii" ar fi inutil de căutat în Evanghelii: ea se găsește în acea formă superioară de conștiință, rod al - dezvoltării progresive a spiritului în istorie, care este conștientizarea filosofică, care ne permite să înțelegem că nu un individ, ci mai degrabă

> «o idee - și totuși o Idee reală, și nu una kantian ineficientă - este ridicată la rangul de subiect al predicatelor pe care biserica le atribuie lui Hristos».

Impresia produsă de această operă a lui Strauss a fost enormă: difuzarea sa rapidă - patru ediții au fost publicate în decurs de câtiva ani - nu a făcut decât să dubleze reacția furioasă a - cercurilor teologice și filosofice ortodoxe, atât hegeliene, cât și antihegeliene ; este suficient să spunem că într-un deceniu aveau să fie publicate nu mai puțin de patruzeci și șapte de lucrări pe această temă . „Vechii hegelieni", printre care numele cele mai proeminente din acea vreme erau cele ale antihegelianului G.A. Gabler (1786-1853), succesorul lui Hegel la **catedra din Berlin** , K.F. Göschel (1784-1862), liderul incontestabil al școlii, HF. Hinrichs (1794-1861), s-au aflat într-o situație foarte dificilă: puși în dificultate de cartea lui Strauss care le contesta moștenirea hegeliană, au fost acuzați de teologii antihegelieni, de pietisti și de romantici, care au reușit cu ușurință să susțină lipsa de încredere, din punct de vedere creștin, a filosofiei hegeliene, purtătoare de otrăvuri nereligioase și anticreștine. Riscul ca filosofia hegeliană să piardă creditul și sprijinul pe care autoritățile guvernamentale prusace nu le retraseseră niciodată din 1818 avea să se materializeze curând : chemarea lui Schelling la Berlin în 1841, într-o funcție antihegeliană, avea să fie o confirmare elocventă a acestui fapt.

În zadar a fost încercarea lui Strauss de a preveni o astfel de reacție ostilă, recurgând la un fel de doctrină neo-averroistică a „dublului adevăr" - filosofia rezervată câtorva aleși, iar Biblia, o carte a adevărului pentru toți ceilalți, incapabilă să se ridice la rațiunea speculativă. Expulzat din Stiftul din Tübingen și forțat să predea limbi clasice la gimnaziul din Ludwigsburg, orășelul în care s-a născut, Strauss a răspuns nenumăratelor sale critici în 1837 cu publicarea *Scrierilor polemice în apărarea scrierii mele despre viața lui Isus și despre caracterul teologiei actuale.* În aceste scrieri, el a rupt definitiv țara cu Biserica creștină și, așa cum am văzut deja, a dezagregat școala hegeliană în diferitele sale componente, în funcție de atitudinea adoptată față de întrebarea dacă povestea Evangheliei este sau nu istorie autentică. Hegelienii de „dreapta" sunt cei care dau un răspuns afirmativ, de „stânga" sunt cei care răspund negativ, în timp ce cei care susțin că Evangheliile sunt doar parțial istorie reprezintă „centrul".

Însă ceea ce pare și mai semnificativ este faptul că Strauss, deși continuă să se declare hegelian, reușește să vadă componenta conservatoare care caracterizează filosofia hegeliană și face posibilă o interpretare „de dreapta". Hegel a lăsat întotdeauna în umbră chestiunea adevărului Evangheliilor, dacă acestea ar trebui asumate ca adevăr și în contextul filosofiei sau dacă aparțin fără urmă reprezentărilor mitologico-religioase . Ei bine, ((Fără X'ator » această evaziune hegeliană provine din înclinația lui Hegel de a «recunoaște, în orice caz, existentul « **progresiv»** », din antipatia sa pentru critica istorică care pune sub semnul întrebării trecutul și prezentul. Și aceasta face din sistemul hegelian «sistemul restaurației în fața sistemelor de revoluție», acestea din urmă cel mai bine reprezentate de Kant sau chiar de Fichte, care nu renunțaseră niciodată la atitudinea critică. În acest fel, separând la Hegel elementele conservatoare care îl împiedică să pună sub semnul întrebării existentul, de cele dialectic-progresive, Strauss contribuie cu siguranță la explicitarea, care nu avea să întârzie să se manifeste, a semnificației politice



David Friedrich Strauss, într-o gravură din 1837.

a bătăliei pentru moștenirea hegeliană.

Deja în *Viața lui Isus,* el anunțase că „legătura dintre pământ și cer era acum ruptă”, întrucât imaginea unui Dumnezeu care „se încăpățânează să locuiască în afara și deasupra finitului, în loc să-l pătrundă” este falsă. Într-o scriere din 1840-1842 dedicată Doctrinei *credinței creștine în dezvoltarea sa istorică și în lupta cu știința modernă,* Strauss avea să sublinieze amploarea lumească, nu fără provocări politice implicite , a panteismului său hegelian :

> „Pământul nu mai este o vale a lacrimilor prin care trecem țintind spre un scop găsit într-un viitor paradis. Comorile vieții divine trebuie realizate aici și acum, căci fiecare clipă a vieții noastre pământești pulsează în pântecele divinului.”

4……………………

Bauer (1809-1882): omnipotența neputincioasă a „criticii”



Drumul către constituirea „stângii” era acum deschis. Nașterea acesteia a fost sancționată de două evenimente care au avut loc între 1838 și anul următor: începutul publicării în 1838 a unei reviste, *Analele Halle pentru Știința Germană,* condusă de Ruge, care l'arte în curând avea să fie a apărut organul principal al „Tinerilor Hegelieni”, iar în 1839 abandonarea bruscă a rândurilor „dreapta ” de către Bauer, care avea să devină unul dintre principalii exponenți ai „stângii”.

Bruno Bauer, care studiase la facultatea de teologie a Universității din Berlin, unde din 1834 începuse să țină cursuri teologice puternic inspirate de învățătura hegeliană, fusese cel mai dur și combativ critic al *lucrării „Viața lui Isus” de* A. Strauss încă de la prima sa apariție. Împotriva „dreptei” fusese ... În 1835, a publicat o recenzie în care, bazată pe o deducție logică a adevărului narațiunilor evanghelice — dacă Evangheliile fac parte din realitate, iar realitatea este rațională, atunci adevărul lor trebuie să fie deductibil logic: unul dintre cele mai elocvente exemple de hegelianism redus acum la un deductivism schematic, a priori — și-a confirmat concilierea pașnică dintre credința creștină și rațiunea filosofică. Aproape brusc, după ce a editat timp de mai mulți ani *Rivista di teologia speculativa,* la care contribuiseră cei mai buni scriitori ai „dreptei”, a rupt cu ortodoxia religioasă și, în câțiva ani, și-a radicalizat hegelianismul , ajungând la concluzii explicit ateiste.

Forțat să se transfere la Universitatea din Bonn din cauza unui conflict cu vechii hegelieni berlinezi, Bauer reia discuția despre adevărul narațiunilor evanghelice și, recunoscând meritele lui Strauss, duce critica rațională a cărților Noului Testament până la consecințele sale extreme . Împotriva tezei lui Strauss despre extremizarea Evangheliilor ca o saga spontană și a tezelor colective ale primei comunități creștine, despre care Strauss pare încă a fi orientată spre validarea experienței religioase și asigurarea supraviețuirii teologiei, el susține, în *Critica istoriei evanghelice a lui Ioan (* 1840) și *Critica istoriei evanghelice a sinopticilor* (1841-42), că „miturile” creștine sunt expresia spontană, dar nu inconștientă, a spiritului universal așa cum se manifestă, într-un moment istoric dat, în conștiința individuală a evanghelistului. Susținător al necesității de a studia Evangheliile cu aceeași rigoare științifică aplicată oricărui alt document uman, Bauer concluzionează că cele patru Evanghelii nu sunt patru narațiuni independente, întrucât scrierile lui Ioan, Luca și Matei nu sunt altceva decât reelaborări ale relatării lui Marcu, care, din cauza contradicțiilor și inconsecvențelor răspândite care o caracterizează, este lipsită de orice credibilitate istorică. Figura lui Hristos este, așadar, lipsită de orice adevăr istoric, nefiind nimic mai mult decât o creație a evangheliștilor, așa cum, potrivit lui Herodot, Homer și Hesiod au fost creatorii zeilor greci.

Intenția declarată a lui Bauer este de a lichida odată pentru totdeauna „minciuna” creștinismului și a spiritului religios, destinat, pe căile conștiinței de sine a spiritului universal, să fie emancipat de religie și înlocuit de rațiunea critică, cu eliberarea consecventă a conștiinței umane de formele de „alienare” față de sine, față de lume, față de societate pe care le produce religia și a cărei dovadă cea mai elocventă este viața lui Hristos relatată în Evanghelii.

Presupunerea acestei emancipări umane este filosofia lui Hegel, al cărei ateism esențial anticreștin îl revendică Bauer. În 1841, a publicat anonim un eseu de mare succes, *„Trâmbița Judecății de Apoi împotriva lui Hegel, ateu și Anticrist. Un ultimatum”,* în care, dându-se drept scriitor creștin , îl indică pe Hegel ca pe un fals filosof - un ateu de origine creștină - în spatele căruia Hegel îl ascunde pe negatorul nelegiuit al lui Dumnezeu, întruparea Anticristului, și îi avertizează pe cititori împotriva lui Bauer, cel mai fidel interpret al ateismului hegelian. Hegel este filosoful care, în mod insidios, și-a făcut cuib în lumea creștină și a semănat roadele otrăvitoare care astăzi se manifestă fără rușine în „gașca” celor mai tineri discipoli ai săi . Sub vălul cuvintelor care par să se refere la Dumnezeul creștinismului, se ascunde panteismul și,

mai rău, glorificarea ateistă a conștiinței de sine infinite a eului:

„Dumnezeu este mort pentru filosofie”, scrie Bauer, „și numai sinele ca conștiință de sine... numai sinele trăiește, creează, acționează și este în toate.”

Și din nou:

Conform lui Hegel, reconcilierea rațiunii cu religia constă în recunoașterea faptului că Dumnezeu nu există și că sinele, în religie, are întotdeauna de-a face doar cu sine însuși, chiar dacă, ca religie, crede că are de-a face cu un Dumnezeu viu, personal. Conștiința de sine realizată este acel truc prin care sinele se vede mai întâi dedublat , ca într-o oglindă, și apoi, în final, după ce și-a confundat imaginea cu Dumnezeu timp de milenii, ajunge la concluzia că imaginea reflectată în oglindă era el însuși.

O adevărată iluzie este presupusul conservatorism al lui Hegel, în spatele aparenței căruia un **filosof** ascunde o filozofie revoluționară, care pune sub semnul întrebării existentul, gata să distrugă din temelii orice realitate constituită , începând cu orânduirea societății și a statului.

Evident, în acest eseu, Bauer manipulează și forțează continuu textele hegeliene, atribuindu-i lui Hegel cu mare abilitate propriile convingeri filosofice , dintre care merită evidențiate două aspecte care vor ieși și mai clar în scrierile sale ulterioare și care vor sta la originea rupturii care se va produce încă din 1842 între el și Marx, cu care stabilise o relație de prietenie și colaborare încă din 1838.

Pe de o parte, Bauer arată că el crede că problema trecerii de la teorie la praxis nu există , întrucât filosofia conștiinței de sine, filosofia sa , ar fi deja în sine și tocmai ca teorie și „critică pură”, praxis, acțiune capabilă să modifice lumea după bunul plac. Cu consecința că o astfel de „critică pură” ajunge să se rezolve într-un fel de aristocrație intelectuală incapabilă să se traducă într-o acțiune revoluționară reală, dezvăluind astfel propria sa natură de idealism subiectiv abstract .

RUGE

Autosufficienza della «critica pura»

Iar subiectivismul individualist este, tocmai, cealaltă tendință caracteristică a filosofiei lui Bauer. Pornind de la convingerea că mișcarea istoriei este în esență spirituală și se referă la conștiința subiectivă a omului, aceasta ajunge să identifice spiritul lumii hegelian cu conștiința individuală filosofantă . Omul care a dezvoltat în sine conștiința de sine universală - pe scurt Bauer - este el însuși această conștiință de sine și, ca atare, se plasează deasupra „maselor”, incapabile - cufundate cum sunt în urmărirea intereselor materiale - să se ridice la nivelul gândirii critice, unde trăiesc „ideile pure”. Filosofia conștiinței de sine își propune să fie o filosofie revoluționară, dar în același timp arată disperarea față de acele „mase” pe care revoluția ar trebui să fie capabilă să le răscumpere.

Expulzat de la Universitatea din Bonn, Bauer s-a întors la Berlin în 1842, unde a devenit un jurnalist activ în revistele opoziției politice și filosofice și a condus clubul „Liber”, fondat în 1842 cu un program de combatere a religiei inspirat de un subiectivism intolerant față de orice condiționare de către realitatea obiectivă . Influența lui Bauer asupra mișcării „de stânga” s-a epuizat însă rapid: noi căi, mai constructive și mai realiste, au fost deschise de alți „tineri hegelieni”, precum Ruge, Feuerbach și însuși tânărul Marx.

5 ... .;....................... ;... ....

Ruge (1802-1880): „Stânga” trebuie să devină un partid politic

SLa sfârșitul anului 1842, în momentul rupturii dintre Ruge și tânărul Marx cu clubul „Liber” și cu Bauer, acesta din urmă declarase că era suficient să distrugă religia și statul iliberal în teorie și că, odată ce acest lucru fusese făcut, era atunci...

tânăr hegelian precum Ruge, care încă din tinerețe simțise **urgența** de a interveni , chiar **și** prin acțiune , în lupta pentru reînnoirea culturală și politică a Germaniei timpului său, nu putea fi mai departe de atitudinea paradoxală a lui Bauer, care **reprezintă** o extremă a supraestimării idealiste a muncii pur **teoretice** .

Născut în Bergen, pe insula Rügen, în 1802, **Arnold - Ruge** a studiat filosofia între 1821 și 1824 la universitățile din Halle, Jena și Heidelberg și a participat la mișcarea studențească Burschenschaften. În 1828, acuzat că ar fi membru al Jugendbund, a fost condamnat la paisprezece ani de închisoare. Eliberat după șase ani, a obținut un post de profesor la Universitatea din Halle în 1832, unde , fiind acum pe deplin familiarizat cu filosofia hegeliană, a predat cursuri de estetică, logică, metafizică și filosofia dreptului până în 1839, când a părăsit universitatea pentru a se dedica în întregime jurnalismului.

RUGE

De fapt, în anul precedent crease *Analele Halle,* în opoziție cu *Analele berlineze* aflate în declin , ale „vechilor hegelieni". Revista lui Ruge, care inițial părea a fi o publicație periodică preocupată în principal de artă și literatură, avea să se radicalizeze rapid până la punctul de a deveni organul „stânga hegeliană". Pentru a scăpa de cenzura prusacă, Ruge s-a mutat la Dresda în 1841, unde a continuat să-și publice periodicul, sub numele de *Analele* germane , până în 1843, când guvernul saxon, sub presiunea guvernului de la Berlin, a decretat suprimarea acestuia. Diversele etape din istoria Analelor *conturează* o parabolă ce marchează și biografia intelectuală a regizorului.

Din paginile Analelor, *Ruge* propune insistent o nouă figură de filosof care nu mai stă la baza

«pe șolduri ca un brahman, absorbit de o contemplare speculativă inactivă», dar intervine activ în lume, întrucât «doar participarea individului îi dă acestuia adevărat sens , iar atunci când filosofia , știința sau arta sa , îl distrage de la mișcarea brahmană și de la activitatea politică , acesta este semnul unei poziții abstracte și, din păcate , inadecvate » .

Un exemplu este descrierea pe care Ruge, într-un text din *Analele Germane* din 1843, o dă „conștiinței dezgustate"; aceasta

„Spiritul teoretic este cel care și-a desăvârșit opera sau a dus-o până la punctul de supracultură și acum nu mai știe ce să facă cu sine însuși. Conștiința dezgustată este starea leneșului sătul și inactiv, care nu se poate debarasa de sine, oricât de mult s-ar urî pe sine. Atâta timp cât individul trebuie să lupte cu o nevoie comună, acest dușman nu poate scăpa. « Conștiința dezgustată » p o p o | fp U. Dar acest dușman este viața spirituală a celui dezgustat» p o p o | fp U - doar fiind mișcat politic de mari probleme practice care apucă fiecare individ de păr și îl smulg de sațietate, de suprasaturație de sine . Dizolvarea spiritului abstract teoretic trebuie, așadar, realizată prin implicarea filosofiei în viața politică și prin asumarea acesteia ca sarcină proprie a reformei radicale a conștiinței, aprinderea religiei libertății".

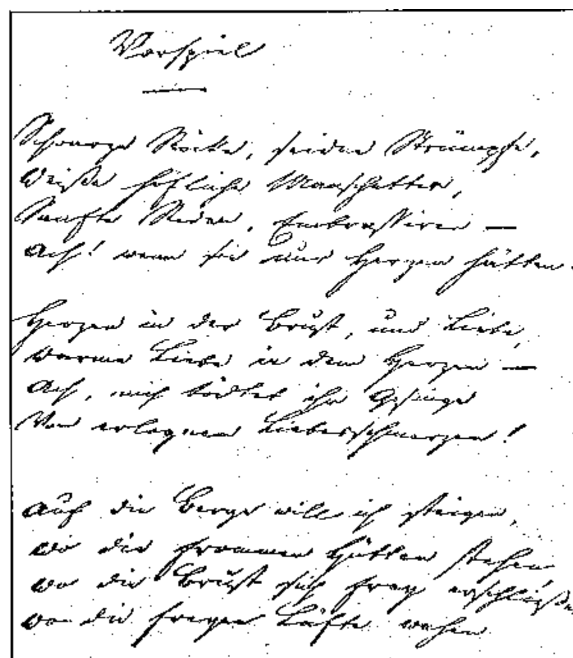
Hegelianismul lui Ruge este așadar propus ca o formă de „idealism practic" care, refuzând să sacrifice praxisul unei teorii pur contemplative și, prin urmare, îndreptat în întregime spre trecut, cere urgent redeschiderea istoriei către viitor și reluarea categoriei, repudiată de Hegel și de origine fichteană, a „ar trebui să fie", ca normă ideală pentru judecarea a ceea ce există.

Dar să privim mai atent opera lui Ruge, reconstruind -o prin istoria revistei sale. În prima fază, între 1838 și 1839, aceasta din urmă fusese caracterizată pe o linie destul de moderată, ducând o luptă esențial culturală, pe terenul criticii filosofico-religioase. De fapt, Ruge era încă convins, la fel ca

Revoluția din iulie și Germania

THE Revoluția din 1830 de la Paris, care a marcat afirmarea definitivă a burgheziei în societatea franceză , a reprezentat începutul unei noi faze revoluționare pentru Europa, care avea să culmineze, dar și să se încheie, cu revoltele din 1848-1849. Chiar și în Germania, în ciuda relativei înapoieri economice și sociale a țării, evenimentele franceze aveau să favorizeze răspândirea - în ciuda opoziției nenumăratelor forțe sociale, instituționale și culturale ale vechii Germanii feudale și autoritare - a orientărilor liberale, nu numai și nu atât în interiorul societății, ci mai ales în „capul" acesteia, reprezentat de clasele intelectuale, adesea mai pregătite să îmbrățișeze inovația, chiar dacă ulterior le-a lipsit o capacitate efectivă de a influența realitatea socială și politică.

Dacă generația lui Goethe și Hegel, în momentul Revoluției din Iulie, aflată acum pe cale de dispariție, privea cu ostilitate și neliniște recurența frământărilor revoluționare, intelectualii care au atins maturitatea sau s-au format în al patrulea deceniu al secolului, în faza tranziției lente a culturii germane de la romantism la realism, s-au găsit în cele mai bune condiții pentru a dezvolta o conștiință liberală și antifeudală.
Cel mai semnificativ exemplu în acest sens este cel al marelui poet **Heinrich Heine** (1797-1856). Încă de la o vârstă fragedă, deoarece se născuse și crescuse în Düsseldorf, un oraș din Renania care până în 1813 avea să fie guvernat de francezi într-un mod eficient și liberal, Heine se simțise „cetățean" și învățase acolo să iubească Franța. După



1

1 *O poezie de Heinrich Heine.*
2 *Heinrich Heine, într-un portret (1831) de Moritz Oppenheim.*


2

După ce a căutat în zadar stabilitate și siguranță în viața sa în Germania, unde strămoșii săi evrei și ideile liberale au stârnit suspiciuni și aversiune, și după ce a încercat la fel de fără succes să obțină, prin convertirea la creștinism, ceea ce el numea ironic „biletul de intrare în cultura europeană", s-a mutat la Paris în 1831, atras de recentele evoluții revoluționare. Heine nu s-a mai întors niciodată în Germania, cu excepția a două scurte șederi în 1843 și 1844, iar Franța avea să devină a doua sa casă.
În ciuda poziției sale politice ezitante - de la simpatia inițială pentru secta saint-simoniană și atacurile sale asupra politicii familiilor Thiers și Guizot, la convertirea sa la politica orléanistă a „mediului just", până la simpatiile sale din anii 1840 pentru emigrația politică germană cu înclinații comuniste, ceea ce l-ar determina să colaboreze cu Ruge și Marx *la Analele franco-germane - Heine și* -a menținut convingerea în nevoia unei noi culturi, una care să rezulte din fuziunea culturii franceze și germane, un preludiu la o înțelegere ideală și politică între Franța și Germania. În două lucrări pe bună dreptate celebre din 1833–35, „ *Despre istoria noii literaturi germane"* - republicată ulterior sub numele de *„Școala romantică* " - și „ *Despre istoria religiei și filosofiei în Germania",* el și-a propus să le ilustreze francezilor semnificația culturii germane moderne.
Romantismul a fost portretizat ca o derivă reacționară periculoasă către rezultate medievale și catolice, pe care Goethe a combătut-o eficient. Cât despre filosofia germană, de la Kant la Hegel, Heine îi preamărește semnificația potențial revoluționară. Moștenitoare a revoltei luterane, împreună cu Kant, „a executat deismul în Germania", dovedindu-se mult mai radicală decât Revoluția Franceză: „...voi, francezii, în comparație cu noi, germanii, sunteți docili și moderați. Ați putea cel mult să ucideți un rege..." Cât despre Fichte, gândirea sa, fondată pe „marele sine inexorabil, în care gândirea și acțiunea sunt una", este destinată să exercite o eficacitate care încă nu și-a manifestat întreaga semnificație practică și politică; la fel și filosofia hegeliană. Era în natura unui popor metodic precum germanii, spune Heine, să înceapă cu filosofia și apoi să treacă la revoluția politică: „Nu vă îngrijorați, republicani germani! Revoluția germană nu va fi nici mai blândă, nici mai blândă, deoarece a fost precedată de critica kantiană, de idealismul transcendental al lui Fichte și de filosofia naturală. Prin aceste doctrine s-au dezvoltat forțele revoluționare care așteaptă doar ziua în care vor putea fi dezlănțuite și vor umple lumea de groază și admirație... Gândul precede acțiunea așa cum fulgerul precede tunetul. Tunetul german este, fără îndoială, tot german și vine încet, se rostogolește încet, dar va veni, și dacă odată ce îl auziți explodând, ca un bubuit, cum nu s-a mai auzit niciodată în istoria lumii, să știți: tunetul german și-a atins în sfârșit scopul... O dramă va fi jucată în Germania, în timp ce Revoluția Franceză nu poate părea decât o idilă inocentă.
Dar nu doar Heine, cu exaltarea sa emfatică a potențialului revoluționar al gândirii germane – un preludiu la ceea ce aveau să fie în curând dezvoltările stângii hegeliene – a fost cel care, sub presiunea „Revoluției din Iulie", a introdus o orientare progresistă în cultura germană. Demne de remarcat sunt Scrisorile *din Paris,* publicate în 1831 de Ludwig Börne (1786-1837), un scriitor evreu de credință iacobină, care au răspândit entuziasmul pentru revoluția pariziană în rândul liberalilor germani. În 1832, la Hambach, în Palatinatul bavarez, în timpul unei sărbători naționaliste organizate de studenți și jurnaliști radicali, Börne a fost aclamat, în timpul unui miting grandios, drept liderul patrioților și liberalilor germani. În 1834, un grup de studenți a mers chiar până acolo încât a luat cu asalt Primăria din Frankfurt, cu scopul de a proclama Republica Germană, dar a fost, în mod firesc, dispersat de garda civică. În realitate, mișcarea liberală germană era încă un simplu lucru. Îi era greu să depășească limitele universităților și să obțină sprijin dincolo de burghezia educată. Scriitorilor le lipsea un public larg, reprezentativ pentru societatea germană, și ajungeau să scrie unii pentru alții. Mai mult, burghezia era departe de a fi atins o maturitate socială și o capacitate productivă comparabile măcar de la distanță cu cele ale burgheziei franceze sau engleze. Cu toate acestea, guvernele landurilor germane au implementat mecanismele obișnuite de represiune: Decretele de la Karlsbad au fost reluate (vezi capitolul 7, secțiunea 13), Dieta Imperială a condamnat scrierile lui Heine în 1835 pentru caracterul lor francez și imoral și, în același an, un grup de scriitori au fost acuzați că au fondat o „Tânără Germanie" fantomă, care, în realitate, era o simplă proiecție a suspiciunilor poliției. În cele din urmă, în 1837, a avut loc cazul „Celor Șapte din Göttingen" (vezi capitolul 11, secțiunea 2.5), care a dus la concedierea lor din învățământ. Dar o adevărată mișcare liberală germană avea să apară și să-și trăiască experiențele revoluționare abia odată cu criza din 1848.

RUGE

era stato Hegel, che lo stato prussiano, pur bisognoso di riforme in senso liberale, incarnasse in sé l'universalità

Gli *Annali:* da una linea moderata...

al rațiunii și că era vorba, dacă e să fie ceva, de a-l conduce spre o realizare mai deplină a esenței sale, de a-l reaminti de spiritul Reformei protestante, fondată pe principiul libertății și, împreună, de acel raționalism iluminat

care fusese specific Prusiei marelui Frederic al II-lea. Angajamentul critic *al Analelor a avut,* așadar, ca scop combaterea forțelor reacționare ale țării, reprezentate de catolicismul ultramontan, puternic în regiunile renane, și de clericalismul dogmatic al luteranismului oficial.

Însă deja la sfârșitul anului 1839 și apoi, decisiv în cursul anului 1840, este evidentă o schimbare a revistei către poziții mai radicale, marcând trecerea acesteia către o critică politică din ce în ce mai explicit. Guvernul prusac începuse să centralizeze, ... tot ca o consecință a protestelor stârnite de „critica religioasă" a lui Strauss ' politica sa represivă și în sfera culturală, îndreptând-o împotriva întregii școli hegeliene, iar noul suveran, Frederic William al IV-lea, a dezvoltat relații din ce în ce mai strânse cu cele mai reacționare cercuri religioase, atât protestante, cât și catolice, declarându-și dorința de a face din Prusia un stat autentic „creștin".

Întregul grup de tineri hegelieni a intrat în conflict deschis cu statul prusac, intensificându-și atitudinea critică față de realitate , iar un semn al acestui lucru l-am văzut deja în activitatea jurnalistică a lui Bauer din acești ani. Și Ruge, pe...

Amali deschide focul împotriva „prusacismului" și, împreună cu colaboratorii săi , dezvoltă un atac puternic împotriva mișcării romantice germane și a școlii istorice de drept a lui Savigny (vezi CAP. 7, PAR. 12), care , datorită ideologiei lor medievalizante, obiecțiilor lor „estetice" față de civilizația industrială modernă, urii lor împotriva Iluminismului și Revoluției Franceze și consacrării tradiției istorice împotriva oricărei revendicări normative a rațiunii, sunt recunoscute ca puncte de sprijin culturale ale reacției feudale și absolutiste.

Conversia la lupta politică, care deja în 1840 l-a făcut pe Ruge să scrie că „diviziunea dintre susținătorii și adversarii constituției agită mințile mult mai profund decât opoziția, acum desuetă, dintre catolicism și protestantism... care reapare, în consecințele sale, în sfera politică, ca o luptă între constituționalism și absolutism", și că acum „filosofia se transformă în convingere politică", este consolidată și adâncită odată cu *Analele germane* din 1841-1843. Ruge supune

Propriul său liberalism moderat anterior și convertirea la o concepție democratică și republicană asupra statului. În acest climat, s-a distanțat treptat și de filosofia hegeliană, culminând cu o ruptură completă. În mod semnificativ, această ruptură nu a avut loc în domeniul filosofiei religiei, ci mai degrabă în cel al filosofiei dreptului.

Verso una concezione democratico-repubblicana

Tocmai în 1842, Ruge a publicat cea mai importantă lucrare a sa, un articol dedicat *„ Filosofiei dreptului la Hegel și criticii timpului nostru",* care avea să aibă și o semnificație considerabilă pentru dezvoltarea gândirii timpurii a lui Marx. Titlul articolului este deja semnificativ : acesta dezvăluie intenția de a conecta discuția despre filosofia lui Hegel la urgența situației istorico-politice a vremii, evitând detașarea unei investigații pur teoretice. Tocmai în perspectiva unilateral teoretică a reflecției lui Hegel rezidă defectul fundamental al filosofiei sale a dreptului. Eroarea sa a fost să confunde terenul istoriei, unde se ocupă de existențe empirice supuse criticii progresului istoric, cu cel al metafizicii și logicii, care recunoaște doar determinările necesare și absolute ale rațiunii. În acest fel, „filosofia dreptului la Hegel ridică existențele, sau - determinanții istorici, la rang de determinanți logici ", eliminând orice distanță dintre statul așa cum este și statul așa cum ar trebui să fie. De aici și absolutizarea pe care o realizează asupra unor instituții complet empirice ale statului prusac existent, cum ar fi majoritarismul, - monarhia ereditară, sistemul bicameral și așa mai departe, cu consecința extragerii lor de sub critica căreia, ca existențe istorice, ar fi supuse inexorabil. Dar astfel

> «rațiunea, care vrea să ne vândă existențele fluctuante ale istoriei drept determinanți eterni, se coboară la nivelul unui joc ridicol de zaruri».

Respingerea filosofiei dreptului a lui Hegel implică și o respingere a filosofiei sale despre istorie. Filosofia nu poate fi redusă la a fi „bufnița de noapte" care survolează o istorie acum stabilită și încheiată ; sarcina ei, astăzi, este mai degrabă să se realizeze dincolo de teoria pură, să restaureze existențele istorice la relativitatea lor și să le critice, în numele unei raționalități care nu se epuizează în ceea ce a fost deja realizat, deoarece este norma ideală care „împinge înainte spre o lume nouă". Astfel, filosofia, într-o epocă „politică" precum cea actuală, se coboară la rangul de partid practic:

> „Se coboară? Noi preferăm să spunem: se înalță. Și într-adevăr, partidele fac istoria și, într-adevăr, există o înălțare a cunoașterii dacă nu privești doar procesul, ci te plasezi în centrul lui cu o claritate deplină; și este înălțarea cunoașterii la putere și, prin urmare, la propria determinare. Filosofia trebuie să accepte această luptă și să iasă victorioasă, dacă..."

După ce și-a încheiat experiența cu *Analele* sub loviturile represiunii din 1843, Ruge s-a mutat la Paris,

unde, în colaborare cu Marx, a început ultima experiență jurnalistică a „stângii hegeliene ", odată cu publicarea *Analelor franco-germane ,* al căror prim și singur număr a fost publicat în 1844.

Conflictele cu Marx au împiedicat continuarea sa: acesta din urmă ajunsese deja în punctul de maturizare a tranziției de la liberalism la comunism, în timp ce Ruge își confirma poziția radicală și pro- idealuri progresiste care exprimă cele mai avansate idealuri ale burgheziei intelectuale germane. Antihegelianismul său în sine nu este atât de radical încât să-l conducă vreodată la ruperea cu o interpretare încă idealistă a istoriei și a esenței omului, așa cum începuseră să facă cel mai mare exponent al „stângii hegeliene", Ludwig Feuerbach, și, pe urmele sale, însuși Marx.

Feuerbach (1804-JS72): ateul religios

6.1 :

Feuerbach, Hegel și «stânga hegeliană»

7. Dacă istoria „stângii hegeliene" reprezintă o umanizare progresivă a rațiunii hegeliene care sfârșește prin a se întoarce împotriva învățăturii maestrului, nu există nicio îndoială că filosofia lui Feuerbach constituie punctul culminant al acestui proces. Feuerbach nu se limitează , precum Ruge și Bauer însuși, la deconstruirea sistemului hegelian, urmărind spiritul universal până la dezvoltarea istorică a umanității și epuizându-l acolo fără reziduuri; el face pasul decisiv de a respinge orice compromis cu idealismul lui Hegel, restituind omului determinarea spatio-temporală a existenței sale naturale și sensibile, care nu mai este mistificată în figurile conștiinței de sine și ale spiritului universal. Într-o inversare radicală a perspectivei hegeliene, nu mai este ideea „palidă" care se află în centrul filosofiei, ci mai degrabă omul în toată profunzimea existențialității sale concrete, omul „în carne și oase", o ființă sensibil-naturală , astfel încât filosofia pare să coboare, încă o dată, din cer pe pământ.

La rottura con l'idealismo di Hegel

Deja tânărul Hegel din Berna, într-o pagină surprinzător de „feuerbachiană" din lucrarea sa *Despre pozitivitatea religiei creștine,* scrisese astfel în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea:

> „În afară de alte încercări anterioare, a fost rezervat în special timpurilor noastre revendicarea dreptului de proprietate pentru oameni , cel puțin în teorie, asupra comorilor risipite în ceruri. Dar ce epocă va avea puterea să afirme acest drept și să le ia în posesie?"

Părea că acum sosise acel moment.

Umanismul radical al lui Feuerbach, încă de la începuturile sale, a preluat în mod ideal această temă, după ce Hegel crezuse necesară transcenderea ei în sistemul său matur, în care dialectica înstrăinării-reînsușirii a fost transfigurată în sens metafizic și reinterpretată ca o mișcare prin care substanța absolută devine conștientă de ea însăși. Și dacă în acest context Hegel consacrase creștinismul ca religie absolută, identificându-i conținutul cu cel al filosofiei, Feuerbach, în schimb, a desăvârșit operațiunea de dizolvare a conținutului lui Dumnezeu și al rațiunii hegeliene însăși în ființa pământească a omului, pe care, într-un mod foarte modern, o interpretează, așa cum vom vedea, ca centrul dorințelor și nevoilor, dintre care zeii religiilor nu sunt altceva decât proiecția fantastică și transcendentă.



Ludwig Andreas Feuerbach, într-o gravură de A.W. Leipzig.

La «libera appropriazione» della filosofia hegeliana. Cristianesimo e panteismo

“spi **udwig Andreas Feuerbach** era nato a Landshut . ; in Baviera nel 1804 in una famiglia della bor. - ghesia intellettuale, costretta a frequenti cam-

schimbări de reședință față de profesia tatălui său , un distins jurist și magistrat. După ce și-a terminat studiile secundare la Ansbach, tânărul Ludwig a studiat teologia între 1822 și 1825, mai întâi la Heidelberg și apoi la Berlin. Încă din copilărie a trăit o experiență religioasă foarte intensă și abia odată cu începerea studiilor universitare a început să se distanțeze de ortodoxia religioasă. Înflăcărat de entuziasmul pentru filosofia hegeliană, a trecut de la teologie la filosofie, a participat la prelegerile lui Hegel, stăpânindu-și rapid gândirea și și-a finalizat studiile în 1828 la Universitatea din Erlangen, unde fusese între timp forțat să se mute. La aceeași universitate a predat ca lector particular până în 1836 , ținând periodic cursuri de istoria filosofiei moderne, dar cariera sa universitară fusese deja compromisă iremediabil de publicarea în 1830 a acelor *Gânduri despre moarte și nemurire* deja menționate (vezi LACUNA 3), care l-au evidențiat ca un filosof panteist și anticreștin.

Îmbrățișarea filosofiei hegeliene de către Feuerbach a fost caracterizată de la început prin deschiderea și libertatea sa, convins fiind că nu era vorba de repetarea învățăturii lui Hegel, „ca și cum ar fi fost «Tatăl Nostru»”, ci de dezvoltarea ei. Deja în scrisoarea în care îi trimisese marelui maestru disertația sa pentru postul de profesor cu doi ani mai devreme, Feuerbach scria că filosofia hegeliană depășise odată pentru totdeauna religia, că aceasta din urmă era destinată să dispară, înlocuită de

Nu exista nimic în afară de el care să pretindă a fi un „al doilea adevăr”. Cu o peremptorietate care cu siguranță nu ar fi putut primi aprobarea lui Hegel – este semnificativ faptul că a lăsat scrisoarea fără răspuns – tânărul Feuerbach afirma că „creștinismul nu poate fi considerat religia perfectă și absolută”,

spregiudicato «d[011]»[1]»[0] unico della ragione» che non tolle-

întrucât „numai domeniul realității ideii și al rațiunii poate fi astfel”, care, prin urmare, trebuie să se poată răspândi în întreaga viață a întregii umanități, înlocuind vechea religie.

În *lucrarea „Gânduri despre moarte”* , creștinismul în forma sa modernă, adică protestantismul, este arătat ca fiind cea mai extremă formă de subiectivism care afirmă valoarea absolută a „persoanei”, a *sufletului, a morții.* s ' n 8 ol ° individ care se străduiește egoist să se separe de totalitate și să-și afirme propria nemurire . Aceasta este o atitudine care ascunde un dublu sens: pe de o parte, o considerare pesimistă a vieții pământești, înțeleasă greșit în frumusețea sa și disprețuită pentru finitudinea sa, pe de altă parte, o gravă neînțelegere a realității spiritului universal, redus la imaginea palidă a unui ego personal plasat în afara lumii, străin de natură și istorie, ineficient și lipsit de sens. Personalismului teist creștin, Feuerbach contrastează - interpretarea sa liberă a hegelianismului: un fel de panteism speculativ care afirmă unitatea, universalitatea și infinitatea rațiunii, care pătrunde cu sine, principiul divin al vieții, toate părțile individuale ale universului.

Moartea reprezintă experiența privilegiată - Feuerbach spune în glumă că ar trebui declarat „doctor în filosofie” - într- o virtute prin care fiecare om experimentează depășirea propriei individualități efemere și restituirea propriei ființe finite infinitului spiritului universal ·

Deși Feuerbach era departe de a se autointitula un gânditor ireligios - într-adevăr, el și-a identificat panteismul idealist drept „filosofia care ia imediat forma religiei în om ” - nu există nicio îndoială că polemica anticreștină și afirmarea sfârșitului religiei au continuat să reprezinte firul călăuzitor al filosofiei sale creștine din tinerețe, chiar și în cursurile de la Erlangen, adunate în *Istoria Noii Filosofii de la Bacon din Verulam la Benedict Spinoza.* Aceasta a fost interpretată ca o eliberare progresivă de creștinism și o reconciliere a omului cu lumea și cu sine însuși.

Întrucât nu ne putem opri prea mult asupra acestei lucrări, în care este evidentă influența modelului hegelian al istoriei filosofiei ca revelație progresivă a rațiunii, ne vom limita la menționarea a două aspecte care vor continua să fie relevante, deși într-un context profund nou și cu semnificații profund noi, chiar și în maturitatea gândirii lui Feuerbach. Pe de o parte, reevaluarea protestantismului , în care vedem acum un moment important , tocmai datorită naturii sale de fenomen al protestantismului religios , în istoria eliberării umanității de principiul autorității și a ascezismului anti-lumesc: rebeliunea împotriva ierarhiei Bisericii, abolirea monahismului și a celibatului preoțesc, respingerea antitezei catolice dintre „carne” și „spirit”, negarea faptului că virginitatea este virtutea fundamentală, interiorizarea dogmei, reprezintă o contribuție notabilă la emanciparea umană și afirmarea imanentismului modern. Aceasta - și tu -

Ajungem astfel la al doilea aspect pe care am vrut să-l menționăm - acesta este destinat să-și aibă enunțarea filosofică, acum purificată de zgura teologiei , în panteismul spre care se îndreaptă filosofia - rezultatul lui aeua p . . , , – · – . .< ,

filosofia modernă . Spinoza ar trebui considerat punctul de sosire modern, pentru că a reușit să exprime filosofic unitatea dintre Dumnezeu și lume, cu declinul consecvent al Dumnezeului personal al creștinismului .

Într-o lucrare din 1837 despre Leibniz, „ *Istoria noii filosofii: o expunere, dezvoltare și critică a filosofiei leibniziene”,* Feuerbach îl prezintă pe primul filosof german modern ca fiind cel care a făcut ultima, patetica încercare, sortită eșecului , de a ține împreună teologia și filosofia, credința „patetică" și singurătatea . La fel ca Tycho Brahe, care a încercat să reconcilieze sistemele - copernican și ptolemeic, Leibniz a căutat să împace, în primul rând prin doctrina armoniei prestabilite, spiritul său autentic filosofic cu ideea creștină a unui Dumnezeu personal exterior lumii. Eșecul acestei încercări și al întregii „Teodicee" a lui Leibniz avea să reprezinte premisa finală pentru decreștinizarea definitivă a filosofiei moderne. Este semnificativ faptul că, la doar un an după publicarea lui *Leibniz,* Feuerbach, în 1838, i-a dedicat ultimul său eseu despre istoria filosofiei lui Pierre Bayle, scriitorul sceptic și antidogmatic care făcuse din conflictul ireconciliabil dintre credință și rațiune tema centrală a criticii sale filosofice; după el, nu a mai existat loc pentru compromisuri ascunse: calea parcursă de gândirea modernă a condus în mod necesar la finalizarea crizei istorice a creștinismului.

6.3 Spre ruptura cu Hegel

iar anunțarea sfârșitului religiei în filosofia speculativă reprezintă deja o variantă non-secundară a hegelianismului lui Feuerbach, care îl distanțează semnificativ de hegelienii ortodocși . Există și un alt aspect, care a apărut deja în eseurile despre Leibniz și Bayle, care evidențiază și mai mult heterodoxia lui Feuerbach hegelian.

Aceasta implică identificarea rădăcinii sentimentale a religiei: dacă aceasta este incompatibilă cu filosofia, este pentru că aparține unei sfere a spiritului uman, tocmai cea a sentimentului , care nu are nicio legătură cu rațiunea, care este fundamentul filosofiei. Probabil sub influența lui Schleiermacher, Feuerbach se distanțează de filosofia religiei a lui Hegel, care încercase să-i privilegieze caracterul speculativ, teoretic, și dezvoltă o analiză genetic-critică a religiei care, odată schimbată în focalizare, avea să devină o temă fundamentală a antihegelianismului maturității sale.

La radice sentimentale della religione

Religia apare ca o împlinire o reflectare irațională a dorințelor umane și a nevoilor practice și, ca atare, nu ar fi în contradicție cu filosofia, care este o activitate teoretică dezinteresată, o pură contemplare speculativă, dacă nu ar fi faptul că tinde să se transforme în teologie și, păstrându-și rădăcinile practico-sentimentale, pretinde că are o anvergură teoretică ce rivalizează cu cea a filosofiei. Însă, în timp ce aceasta din urmă este o activitate pur rațională și obiectivă, care transcende subiectivitatea individuală, teologia este o falsă raționalitate, o expresie a subiectivismului pasional și egoist al individului și a dorinței sale de fericire și nemurire, așa cum subliniase clar Feuerbach încă din *Gândurile sale despre moarte* .

Distanța lui Feuerbach față de hegelienii de „dreapta" devenise deja de netrecut. Prin urmare, este de înțeles de ce a răspuns prompt invitației lui Ruge din 1838 de a contribui la *Analele de la Halle,* marcând începutul legăturii sale cu tinerii hegelieni de „stânga". Mai mult, renunțase deja la orice ambiție academică, dobândind conștientizarea incompatibilității gândirii sale cu orientările culturii oficiale. După ce se căsătorise cu Bertha Low în 1837, se retrăsese în singurătatea Bruckbergului , un mic sat bavarez, unde a trăit timp de douăzeci și patru de ani, absorbit de studiile sale, din pensia modestă acordată de guvern și din veniturile unei mici fabrici de ceramică deținute de soția sa. Tocmai în *Analele* lui Ruge , Feuerbach a publicat în 1839 cele două lucrări *„Filosofie și creștinism" și* , mai presus de toate, *„O contribuție la critica filosofiei hegeliene",* care aveau să inițieze detașarea progresivă de Hegel către o nouă filosofie, în contradicție cu cea hegeliană.

L'adesione alla «sinistra»

În primul dintre aceste două eseuri, este reluată polemica acerbă cu teologia, iar critica filosofiei religiei a lui Hegel este făcută explicită. Confruntat cu acel tip de Sfântă Alianță filosofico-religioasă – așa cum a fost ea definită în mod eficient – care a văzut unirea în acei ani în Germania a teologilor ortodocși (teiști , teiști speculativi, pietisti, hegelieni de dreapta și adepți ai lui Schelling), toți de acord în încercarea de a reafirma Dumnezeul transcendent și personal al creștinismului , Feuerbach își declanșează lupta, susținând că teologia însăși, cu încercarea sa de a oferi un sprijin rațional credinței, este cea mai elocventă mărturie.

O amintire a declinului creştinismului, care, cât timp a fost în viaţă, nu a avut niciodată nevoie de raţiune. Acum se încearcă o resuscitare artificială, furând argumente şi proceduri raţionale din filosofie, destinate să devină, în mâinile teologilor, sofisme ridicole şi în acelaşi timp monstruoase, care nu fac decât să ascundă o necredinţă fundamentală.

CO

DJ

Limitarea lui Hegel, care a permis interpretări creştine ale filosofiei sale, a fost de a acredita o presupusă natură conceptuală a religiei , făcând ca conţinutul dogmatic al religiei să pară reconciliabil cu filosofia. Cine IIIU0U1 v °8^ a - şi Feuerbach îşi doreşte acest lucru - pentru a dezvolta **hegelianismul** S P> r ¡1° hegelianismul autentic, dincolo de litera sa poate ambiguă şi eronată, trebuie să clarifice faptul că Dumnezeul filosofiei este foarte diferit de Dumnezeul religiei: acesta din urmă este o creatură a fanteziei , care constituie însăşi esenţa religiei şi, prin urmare, este un Dumnezeu sensibil, personal, proiectat în „cerurile înalte”, în timp ce Dumnezeul filosofiei coincide cu „conceptul generic de om”. Feuerbach îl acuză pe Hegel că nu poate spune acest lucru clar:

Contro la filosofia religione

„Hegel a fost acuzat că este doar un concept generic şi, în realitate, conceptul rasei umane . Este regretabil că Hegel însuşi nu a folosit această expresie suficient şi precis.”

Însă Feuerbach nu reuşeşte să realizeze pe deplin că, identificându-L pe Dumnezeu cu omul generic şi abstract, adică cu esenţa umană, este acum la un pas distanţă de a rezolva spiritul universal al lui Hegel în rasa umană dată empiric , cu îndepărtarea consecventă de cadrul filosofiei idealiste. Acest pas nu i-ar fi luat mult timp să-l facă.

Deja în eseul său „Critica filosofiei *hegeliene ”,* - relatarea lui Feuerbach despre Hegel se confruntă cu polemici şi mai stringente, dobândind intensitatea unui impact frontal. Aceasta pune sub semnul întrebării „metoda ” filosofiei hegeliene şi, mai general, a întregii filosofii idealiste de la Fichte încoace, într-atât încât pentru mulţi interpreţi reprezintă adevăratul debut al anti-hegelianismului lui Feuerbach. Dar să examinăm diferitele niveluri ale criticii insistente a lui Feuerbach.

Il definitivo distacco da Hegel

În primul rând, este pusă sub semnul întrebării afirmaţia filosofiei hegeliene de a fi filosofie absolută , „nimic mai puţin decât filosofia însăşi”, un fel de „Ziua Judecăţii speculativă”. Revenind la conceptul de „gen” ca universal uman, Feuerbach întreabă: este vreodată posibil?

«că rasa umană poate fi realizată în mod absolut într-un individ, arta într-un artist, filosofia într-un filosof?»

Nu este oare acelaşi lucru cu a crede că omul din Nazaret este Mesia, întruparea lui Dumnezeu? Strauss a demonstrat deja că această minune este imposibilă.

«Raţiunea... nu ştie nimic despre o încarnare reală şi absolută a genului într-o individualitate determinată», ■ întrucât individul, oricât de universal ar fi, este totuşi întotdeauna un

«cap... marcat de un nas bine definit, fie ascuţit sau turtit, subţire sau gros, lung sau scurt, curbat sau drept». f

Oricine susţine că sistemul hegelian se ocupă de adevărul absolut, atemporal, uită.

Dacă **vremea continuă să**

„Odată ce o entitate a intrat în spaţiu şi timp, în fiecare **flux, atunci** trebuie să se adapteze şi legilor spaţiului şi timpului. Hegel greşeşte; Deus Terminus stă ca un gardian la intrarea în lume. Condiţia pentru intrare este autolimitarea. Luaţi orice devine real - va deveni aşa doar pentru că este un lucru determinat. O astfel de încarnare, în toată plenitudinea ei, într-o singură individualitate, ar fi un miracol absolut... ar fi, de fapt, sfârşitul lumii.”

Nu este o coincidenţă faptul că primii creştini, crezând în întruparea lui Hristos, se aşteptau ca Judecata de Apoi să fie iminentă. De asemenea,

„Dacă filosofia hegeliană ar fi realitatea absolută a ideii de filosofie, atunci oprirea raţiunii în filosofia hegeliană ar trebui să ducă în mod necesar la oprirea timpului: pentru că, dacă timpul şi-ar continua drumul dureros ca şi înainte, filosofia lui Hegel ar trebui inevitabil să piardă predicatul absolutităţii”.

Şi aşa este: viitorul deja apasă, iar filosofia hegeliană este pe cale să devină o filozofie a trecutului, pe care în curând o vom simţi „ca pe o constrângere externă, ca pe o povară”.

În al doilea rând, Hegel a construit un sistem filosofic totalizator în care gândirea pură revendică autosuficienţa completă, respinge orice presupoziţie alta decât ea însăşi, postulează ca „început absolut” conceptul de fiinţă pură, atât de abstractă şi indeterminată încât să dispară în neant şi, în acest fel, filosofia se rezolvă într-un monolog al gândirii cu ea însăşi din care este exclusă orice referire la realitatea concretă.

Sau mai degrabă, se preface că o excludem: în realitate, Hegel eşuează în proiectul său de filosofie autofondatoare. La o inspecţie mai atentă, prima triadă a *Logicii* adoptă concepte şi reprezentări care provin, pe ascuns, din empirism, ca atunci când se spune că „fiinţa trece în neant, dispare imediat în neant” sau că „devenirea este unitatea neliniştită a fiinţei şi neantului, iar Minorul este unitatea care a ajuns la odihnă”. Nu sunt oare „dispariţiile”, „neliniştitele” reprezentări sensibile? Şi, apoi, „ce fac ele, la început?” Nu se răzbună această realitate pe un gând care se aroga de sine?

Contro la filosofia come monologo del pensiero

Feuerbach începe deja să opună acestei filosofii primele elemente ale unei noi filosofări. În primul rând, caracterul său „dialogic”: este necesar ca

Filosofia ar trebui să repare „fractura absolută cu conștiința sensibilă” comisă de Hegel, să renunțe la monologul cu ea însăși, să se redeschidă relației și verificării „deliciului lucrurilor” supunându-se dialogului dintre gândirea pură și „celălalt” din gândire, intuiția sensibilă a lucrurilor particulare. Feuerbach scrie:

„Singura filozofie care începe fără presupuneri este cea care are libertatea și curajul de a se îndoi de ea însăși; este filosofia generată din propriul său opus.”

Este inutil să obiectăm că și Hegel, în *Fenomenologia spiritului, pornește* de la o certitudine sensibilă. Acest lucru nu este adevărat: fenomenologia

«nu începe cu opusul gândirii, ci cu gândul la opusul gândirii - în care, desigur, gândirea este deja sigură de la bun început de victoria asupra rivalului său».

Și astfel, la gândul ăsta, e suficient să te întorci pentru ca adevărul să vină. „unTnarolta” din « acest copac Aici» a dispărut (vezi CAP. 7, PARAGRAFUL 8). Dar este, în realitate, o batjocură la adresa conștiinței sensibile: acel adevăr

„Poate că a dispărut în *Fenomenologie,* unde întoarcerea costă doar un cuvânt; dar în realitate, acolo unde trebuie să-mi fac corpul greu să se întoarcă, aici, chiar dacă în spatele meu, îmi apare ca o existență foarte reală. Copacul îmi limitează umerii; mă împiedică să fiu în locul pe care îl ocupă deja.”

După cum se poate observa, ne aflăm în fața unui moment de cotitură în parcursul lui Feuerbach: critica implacabilă a metodei hegeliene face istorie și apare un anti-Hegel, orientat spre accentuarea empirismului reflecției filosofice, spre sublinierea «sensibilității» ca structură constitutivă a ființei umane - L antl "] ® 9el «realitatea ființei sensibile individuale este pentru noi un adevăr pecetluit cu sângele nostru» -, spre recunoașterea, în sfârșit, în natură a «adevărului și totalității realității»:

„...substanța realității este natura (în sensul cel mai universal al termenului). Cele mai profunde secrete sunt conținute în cele mai simple lucruri naturale, acelea pe care le calcă în picioare filosoful speculativ, cel care tânjește fantastic după o viață de apoi.”

Ne aflăm în pragul acelui umanism senzualist și naturalist care avea să se maturizeze în scrierile filosofice din 1842-1843. Dar pentru a completa demitizarea filosofiei speculative, Feuerbach a trebuit să procedeze prin critica sistematică a religiei.

6.4

Esența creștinismului

Calea gândirii feuerbachiene pe care am urmat-o până acum este însoțită – după cum am văzut – de convingerea că lumea modernă a adus treptat dizolvarea creștinismului, redus acum la o fantomă, o caricatură a experienței originale a credinței creștine. Feuerbach scrie despre creștinismul modern că este „laș, lipsit de caracter, încrezut , literar, cochet, epicurean”. Știm deja că însăși dezvoltarea teologiei și a raționalismului teologic reprezintă un simptom al decreștinării unei lumi care, deși proclamă credința cu buzele sale, are păgânismul în inimă.

De ce să ne ocupăm atunci de critica religiei, dedicându-i creștinismului o carte, *Esența creștinismului* din 1841, menită să studieze geneza religiei? Ce sens are să ne ocupăm de o „ fantomă ”? De ce este o „ fantomă” – și aceasta un obiect demn de analiză filosofică? Este Feuerbach convins de asta ? Pentru că, în cazul vieții practice, criza religiei nu a fost recunoscută în mod adecvat la nivel teoretic și filosofic , ceea ce permite creștinismului să exercite un rol, o influență, evidentă mai ales în sfera politică, unde este încă folosit ca un „instrument al regni”.

Sarcina pe care Feuerbach și-o propune prin această lucrare nu se limitează la exercițiul deja semnificativ al cercetării științifice, ci are o funcție politică precisă, în sensul larg al cuvântului, vizând emanciparea conștiinței umane. Și pentru a îndeplini această funcție , ce ar putea fi mai eficient decât să arăți cum, nu parodia modernă a creștinismului, ci creștinismul însuși, în autenticitatea sa originală, este responsabil pentru sclavia și „alienarea” umană? *Esența creștinismului* se propune a fi o carte „terapeutică” , scrisă, în ciuda faptului că își extrage subiectul din trecut , „în epoca modernă și pentru epoca modernă”, vizând un scop eminamente practic : eliberarea conștiinței umane de puterea alienantă a reprezentărilor religioase.

Publicarea sa a stârnit o mare agitație : polemici, atacuri și apărări pasionale au făcut ravagii în cercurile filosofice și teologice germane . Mulți ani mai târziu, Engels avea să scrie despre entuziasmul pe care Feuerbach l-a stârnit în rândul tinerilor hegelieni:

„Trebuie să fi experimentat direct puterea eliberatoare a acestei cărți ca să-ți faci o idee. Entuziasmul a fost larg răspândit: într-o clipă am devenit cu toții feuerbachieni.”

Nu doar „învățații” sunt provocați de ea: un tânăr prieten al filosofului spune că Feuerbach „a dis-

«Diventammo tutti feuerbachianl»

□Z a distrus pacea în multe familii. Bătrânii îl blestemă și protestează: tinerii îl admiră și îl iubesc. „ Atenția acordată *esenței creștinismului* ar fi per-

QC a dăinuit, de altfel, mult timp în cultura secolului al XIX -lea și nu numai: Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, teologia dialectică de la începutul secolului al XX-lea și filosofia existențialistă vor fi influențate de aceasta.

Seguendo una metodologia genetico-critica, consistente nella ricerca dell'essenza del cristianesimo - e della religione in generale - attraverso l'analisi della sua genesi nell'esperienza umana, Feuerbach sostiene che il cristianesimo, come ogni altra religione, non è altro che «antropologia capovolta». Ciò significa che l'oggetto della religione, Dio, comunque esso venga rappresentato, non è una realtà originaria e indipendente dall'uomo, bensì una proiezione fantastica dei suoi desideri e delle sue emozioni. Più propria- n 'Capovolta»[3] men^e Dio non sarebbe altro che l'essenza stessa dell'uomo posta fuori dell'uomo, i suoi attributi gli attributi dell'uomo di cui questi si spoglia per proiettarli in lui, soggetto mistificato. Il segreto della religione è dunque nascosto nell'uomo: non vi può essere una religione che non sia antropomorfica, giacché Dio è un'immagine in cui l'uomo riflette se stesso. Quando l'ebreo e il cristiano dicono con la Bibbia che l'uomo

El este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; acesta este adevărul răsturnat, pentru că, în realitate, Dumnezeu este cel făcut după chipul și asemănarea omului. „Dumnezeu este sinele interior revelat, esența omului exprimată."

Atitudinea lui Feuerbach față de religie este complexă și, am putea spune, ambivalentă, marcată de un respect profund și, în același timp, de o aversiune implacabilă. Respect profund, deoarece religia este, în istoria conștiinței individuale ca și în cea a umanității , prima formă de conștiință, deși elementară și imediată, pe care omul o atinge în respectul său infinit pentru propria natură ; aversiune implacabilă și aversiune pentru că , în orice caz, condamnă omul la mizeria implacabilă a unei existențe înstrăinate și profund dezumanizate. Pentru a evidenția această ambiguitate a religiei, Feuerbach o definește ca fiind „conștiința de sine indirectă a omului": „conștiința de sine".

Religia este, așadar, cauza negării omului, a sărăcirii progresive a ființei sale. Cu cât omul își înstrăinează mai multe

perché l'uomo religioso, conoscendo Dio, in realtà conosce se stesso; «indiretta» perché di questo egli non si rende conto, avendo spostato il proprio essere fuori di sé.

atribute de sine însuși pentru a le transfera lui Dumnezeu, cu atât ființa sa se golește și se anihilează mai mult: „pentru a-L îmbogăți pe Dumnezeu, omul trebuie să devină sărac ; pentru ca Dumnezeu să fie totul, omul trebuie să fie nimic". Omul înstrăinat cade sub puterea propriului său produs, care se ridică ostil asupra lui, îi reprimă viața și subiectivitatea, obiectivându-l: după ce și-a proiectat propria ființă în afara sa, omul

«el devine obiectul acestei ființe metamorfozate în subiect , în persoană; se gândește la sine, dar ca obiect al gândirii unei alte ființe, iar această ființă este Dumnezeu».

Asemenea unui nou Epicur, Feuerbach intenționează să ofere medicamentul care le va permite oamenilor să-și recupereze ființa alienată, să înlocuiască credința omului în Dumnezeu cu credința omului în om.

Încă din primele pagini ale cărții, Feuerbach identifică originea religiei în faptul că omul nu este doar conștient de sine ca individ, asemenea animalelor, ci se ridică și la conștientizarea propriei specii, a propriei ființe generice. Și tocmai pentru că are ca obiect propriul său neam și nu doar propria individualitate, omul, chiar și atunci când este singur, nu este un individ izolat, ci este capabil să vorbească cu sine însuși, să se distingă de sine însuși, realizându-se în același timp ca „Eul și (lella tu) al său însuși". Ca individ, el este finit, muritor , limitat ; ca specie, infinit, muritor , bogat în posibilități nelimitate care nu s-ar putea epuiza niciodată în nicio existență individuală. Conștient de infinitatea propriei esențe , dar închis în termenii propriei individualități, individul simte, prin urmare, angoasa și mizeria acesteia și aspiră să se mântuiască făcând din posibilitățile infinite ale speciei obiectul dorinței sale.

Religia este tocmai această dorință transformată în realitate,

«Este revelația solemnă a comorilor ascunse ale omului, mărturisirea publică a secretelor sale de iubire».

Și din nou

«Ființa divină nu este altceva decât ființa omului eliberată de limitele individului, adică de limitele corporalității și realității și obiectivată, adică contemplată și adorată ca o altă ființă distinctă de el însuși. Toate calificările ființei divine sunt, așadar, calificări ale ființei umane ».

În prima parte a *lucrării „Esența creștinismului",* Feuerbach examinează principalele mituri, mistere și dogme ale religiei creștine, propunând o interpretare antropologică. Dacă religia este antropologie inversată, atunci pentru a-i înțelege adevărul, va fi suficient să-i inversăm afirmațiile, luând ca subiect ceea ce este predicat în religie și ca predicat ceea ce este subiect în religie. Dacă, de exemplu , în creștinism spunem că „Dumnezeu este iubire", adevărul acestei propoziții va rezida în afirmația că „iubirea (umană) este un lucru divin".

Dintre toate dogmele creștine, cea care exprimă esența umană în plenitudinea sa este dogma Treimii. Esența omului este, de fapt, constituită din trei atribute fundamentale: rațiunea, voința și iubirea, a căror obiectivare este reprezentată de cele trei persoane divine: rațiunea prin Tatăl, voința prin Fiul și iubirea prin Duhul Sfânt.

10 Dacă aș transfera doar rațiunea mea în Dumnezeu, acesta ar fi un Dumnezeu care l-ar putea satisface pe filosof, dar nu ar fi încă Dumnezeul religiei, care trebuie să-l satisfacă pe om în întregime. Dumnezeul rațiunii este un Dumnezeu abstract și distant care, așa cum spunea Pascal , nu ar putea niciodată consola omul în ceasul suferinței . Nici măcar proiecția rațiunii și, în același timp, a voinței morale a omului în Dumnezeu nu l-ar face pe Dumnezeu Dumnezeul religiei: El s-ar înfățișa omului cu toată severitatea unui judecător care condamnă implacabil slăbiciunile omului. Numai atribuindu-i lui Dumnezeu o „inimă”, înstrăinându-i de El atributul iubirii, omul „se împacă cu Dumnezeu, sau mai degrabă cu sine însuși , cu propria sa ființă”. Numai Dumnezeul care iubește și care, din iubire, devine om, suferă pentru om, este Dumnezeul religiei, capabil să-l satisfacă pe om, „o ființă sensibilă supusă suferinței”: dogma Treimii își găsește împlinirea în dogma Întrupării. Spre deosebire de Hristosul lui Hegel, simbol al unui moment esențial speculativ din viața spiritului , Hristosul lui Feuerbach este, în schimb, inima omului plasată în afara omului și făcută infinită. Religia, desigur, nu se poate lipsi de un Dumnezeu înzestrat cu inteligență și voință, dar este în primul rând o „chestiune a inimii”, ea izvorăște din gemetele unui om făcut „din carne și sânge”.

Creștinismul examinat de Feuerbach este creștinismul în forma sa catolică, care, în ochii săi, exprimă cel mai autentic esența sa. Protestantismul, de fapt – știm – reprezintă deja începutul crizei creștinismului: căderea cultului Mariei, Fecioara Maica Domnului, este semnul cel mai vizibil al acesteia. Relația de iubire dintre Tată și Fiu reprezintă, în dogma trinitară, proiecția în protestantism [a] esenței omului , care, așa cum s - a spus, cultul Mariei este constituit de relația Eu-Tu. „Familia cerească” este proiecția familiei pământești și, prin urmare, feminitatea nu poate lipsi: din acest motiv, catolicismul o plasează pe Maria alături de Tatăl și Fiul. Faptul că protestantismul a negat-o pe Maica Domnului este semnul unei prime reapropieri de către om a propriei sale esențe înstrăinate în divinitate; este începutul sfârșitului religiei.

11 Nu-ul luteran celibatului și reconcilierii bărbatului cu dragostea sexuală îl împinge în brațele femeii adevărate și este atunci firesc ca

> «Protestantismul nu mai simte nevoia unei femei cerești, întrucât a primit în inima sa femeia pământeană cu brațele deschise».

Însă respingerea cultului marian nu putea să nu aducă cu sine disiparea misterului Tatălui și Fiului divin, pe scurt, reducerea antropologică a creștinismului. Acesta este rezultatul „terapiei” lui Feuerbach: înstrăinarea religioasă trebuie să fie urmată de reapropierea de către om a Tatălui și Fiului divin .



Încoronarea Fecioarei, *de Beato Angelico.*

din propria sa esență alienată, reducerea teologiei la antropologie este necesară, negarea lui Dumnezeu și glorificarea omului, în sfârșit restituit propriei sale pământești.

Într-o scriere din 1851, intitulată *„Prelegeri despre esența religiei”,* preluată dintr-un curs ținut studenților la Heidelberg în 1848, Feuerbach și-a rezumat opera, care viza emanciparea oamenilor, în felul următor :

> „Cu aceste cuvinte, domnilor, închei aceste prelegeri și sper doar... că nu am eșuat... în sarcina... de a vă transforma din prieteni ai lui Dumnezeu în prieteni ai oamenilor, din oameni care cred în oameni care gândesc, din oameni care se roagă în oameni care muncesc, din candidați la viața de apoi în savanți ai vieții de apoi, din creștini, care, după cum mărturisesc ei înșiși, sunt pe jumătate animale și pe jumătate îngeri, în oameni în întregime .”

Este omul lui Feuerbach ateu? Cu siguranță, el neagă - existența lui Dumnezeu și, în acest sens, cu siguranță, este. Dar dacă prin ateism înțelegem nu negarea lui Dumnezeu, ci

FEUERBACH

de atribute divine, cum ar fi inteligența, voința, iubirea, atunci Feuerbach nu este ateu, deoarece Feuerbach nu transferă aceste atribute de la ateu la subiectul uman . Dimpotrivă , el intenționează să înlocuiască religia trecutului cu o nouă religiozitate fără Dumnezeu , un umanism ateu și în același timp religios , care poate fi încă bine exprimat în faimoasa formulă a lui Spinozian : „Homo hominis Deus". În acest sens, religiozitatea apare ca fiind intrinsecă esenței umane, chiar și odată ce aceasta este restituită sieși, înrădăcinată în diferența de netrecut dintre individ și gen, particular și universal.

6,5

Împotriva filosofiei lui Hegel: o „teologie deghizată". Filosofia viitorului.

ATI e nella riduzione antropologica della religione ci >' sono tutte le premesse di una definitiva ribellio-

În ceea ce privește filosofia lui Hegel, nu este mai puțin adevărat că *Esența creștinismului* păstrează un ritm încă hegelian. Ritmul dialectic al unității , scindării și reunificării, care a fost spiritul lui Hegel, este încă recognoscibil în mișcarea de alienare și reapropriere ce caracterizează omul feuerbachian; și nici nu este dificil pentru cititorul *Esenței creștinismului* să-și amintească vicisitudinile „conștiinței nefericite" relatate în *Fenomenologia spiritului.*

Însă deja în 1842, *Tezele provizorii pentru o reformă a filosofiei,* publicate în 1843, au marcat ruptura cu Hegel, care avea să fie confirmată în *Principiile filosofiei viitorului* din același an. Respingerea acum explicită a „vechii filosofie» c,lia>> Filosofia hegeliană este însoțită în aceste scrieri și în special în a doua, pe care mulți o consideră cea mai importantă lucrare a lui Feuerbach, propunerea «noii filosofii», din care sunt schițate principiile generale destinate a fi transpuse în realitate în viitorul istoriei umane.

Despre filosofia hegeliană, dar mai general despre filosofia speculativă, care, fondată de Spinoza, și-a găsit cea mai înaltă împlinire în Hegel, Feuerbach spune că, așa cum teologia este antropologie inversată, tot așa nu este altceva decât „teologie deghizată în filozofie". Și într-adevăr, filosofia hegeliană, similar teologiei, a înstrăinat omul de sine însuși, plasând gândirea umană în afara omului și infinitizând -o în rațiunea absolută, în care Dumnezeul teologilor este recognoscibil în esența abstractă a conceptului.

Hegel: un teologo mascherato

În acest sens, „filosofia hegeliană este ultimul refugiu, ultimul sprijin rațional al teologiei"; și în ea s-a revărsat toată filosofia modernă, care, de la Cartesis - încoace, pornind de la teologie, a adâncit tot mai mult ruptura dintre rațiune și simțuri, închizând-o progresiv în cerc. al gândirii pure, lipsită de orice bază lumească și astfel identificată cu rațiunea divină. Concretul, sensibilul și natura sunt absorbite și dizolvate în „raiul" abstract și atemporal al Logicii, care nu este altceva decât teologia transformată în rațiune pură:

„Teoria lui Hegel, conform căreia natura este o realitate postulată de idee, nu este decât expresia rațională a doctrinei teologice conform căreia natura este creată de Dumnezeu, iar ființa materială este creată de o Ființă imaterială, adică abstractă."

Dar, în realitate

„Spiritul absolut al lui Hegel nu este altceva decât spiritul finit, abstract, înstrăinat de sine însuși, așa cum ființa infinită a teologiei nu este altceva decât ființa finită."

Respingerea filosofiei speculative nu-l împiedică însă pe Feuerbach să-i recunoască importanța în procesul istoric de emancipare a lumii moderne. Aceasta a avut funcția de a dizolva teologia și teismul comun, fiind încă blocat în imaginarea lui Dumnezeu retrogradat în viața de apoi ca o ființă distinctă și independentă de rațiune, identificându-l , începând cu Spinoza, pe Dumnezeu cu rațiunea: o etapă importantă în procesul de umanizare a divinului. Aceasta nu schimbă faptul că astăzi, după ce și-a epuizat... Această sarcină, filosofia speculativă, trebuie înlăturată de „filosofia viitorului" care are sarcina de a înlocui rațiunea neesențială, estompată și anonimă „in abstracto" cu „o rațiune îmbibată în sângele omului".

La filosofia speculativa ha esaurito il proprio compito

Confruntată cu o filosofie care pretinde că reduce finitul la un atribut al infinitului și care „plasează esența naturii în afara naturii, esența omului în afara omului, esența gândirii în afara - actului de a gândi", sarcina „adevăratei filosofii" este de a răsturna calea urmată până acum de o astfel de filosofie , conducând infinitul înapoi la finit și presupunând ca început al filosofiei nu infinitul ci particularul, nu abstractul ci concretul , nu gândirea pură ci intuiția sensibilă.

Dezvoltând idei deja prezente în *Critica filosofiei hegeliene,* Feuerbach prezintă „noua filozofie" ca o formă de empirism umanist care recunoaște în individul uman concret , făcut din „carne și sânge", o ființă sensibilă determinată în spațiu și timp , fundamentul și scopul filosofării.

«Il filosofo deve accogliere ciò che non è filosofico neU'uomo, ciò che anzi è contro la filosofia e che si oppone al pensiero astratto; deve accogliere nel testo ciò che in Hegel è confinato in nota...».

La filosofia

«deve quindi cominciare non con se stessa, ma con la sua antitesi, con la non-filosofia».

In una eloquente pagina antiscolastica e antiaccademica dei *Princìpi,* che avrebbe potuto fare invidia ad un qualsiasi filosofo esistenzialista del Novecento, Feuerbach così esorta alla filosofia;

«non voler essere filosofo differenziandoti dall'uomo: non devi esser altro che un uomo pensante; non pensare come pensatore, cioè con una sola facoltà avulsa ed isolata per sé dalla totalità della reale essenza umana; pensa come un ente reale, vivente, che, in quanto tale, è calato nelle onde vivificanti e refrigeranti del gran mare del mondo; pensa nell'esistenza, nel mondo, e come un membro di esso, non nel vuoto deil'astrazione, come una monade isolata, come un monarca assoluto, come un Dio indifferente e trascendente ...».

vede» - né dell'origine delle idee - che «scaturiscono soltanto dalla comunione, dalla conversazione dell'uomo con l'uomo».

Ma ciò vuol dire che nella sensibilità e nel concreto pensare dell'uomo non si esprime un'attitudine semplicemente conoscitiva, constatativa della realtà, bensì un'attitudine pratica, impossibile senza la passione e senza l'amore. Solo attraverso l'amore si può ^te& cogliere l'essere di una cosa 0 di una persona, la differenza tra essere e non essere. Dice Feuerbach:

«... solo nell'amore, e non nell'astratto pensare, si dischiude il mistero dell'essere. L'amore è passione, e soltanto la passione è il marchio dell'esistenza. Esiste solo ciò che è oggetto della passione... Per chi non ama niente... è assolutamente indifferente che qualcosa sia 0 non sia».

E ancora:

«L'amore è la vera prova ontologica dell'esistenza di un oggetto fuori della nostra testa, né l'essere può essere provato in altro modo che attraverso l'amore, e in generale attraverso la sensazione».

... Trebuie, așadar, să restabilim întâietatea realității, a zmpinismului... ființei concrete și, prin urmare, a ceea ce este sensibil.

„Numai o ființă senzorială", spune Feuerbach, „este o ființă adevărată, reală. Numai prin simțuri un obiect capătă sensul său autentic – nu prin gândire de dragul gândirii."

Și din nou:

„Senzațiile umane nu au valoarea empirică pe care le-o atribuia vechea filozofie transcendentă: în schimb, ele au una ontologică, metafizică: în senzații, și tocmai în senzațiile cele mai comune, se ascund cele mai sublime adevăruri".

Acesta este un empirism care prezintă, totuși, unele - noutăți interesante față de cel tradițional. În primul rând, „simțurile nu au ca obiect doar ... ci noi simțuri sau „ exterioare " "; empiriștii nu au văzut că „cel mai important obiect, obiectul esențial al simțurilor omului este omul însuși", și nu numai exteriorul său, ci și interioritatea sa.

Cu simțurile noastre percepem nu doar piatra și lemnul, nici doar carnea și oasele; atunci când strângem mâinile și apăsăm buzele unei ființe simțitoare, atunci percepem și sentimentele; cu urechile noastre auzim nu doar foșnetul apei și foșnetul frunzelor, ci și vocea, care vine din suflet, a iubirii și înțelepciunii; vedem nu doar suprafețe refractante sau spectre luminoase , ci privim și în ochiul uman. Obiectul simțurilor, așadar, nu este doar ceea ce este exterior, ci și ceea ce este interior, nu doar carnea, ci și spiritul, nu doar lucrul, ci și sinele.

Ceea ce empirismul tradițional nu a văzut este că, în experiența senzorială, lucrul fundamental este intersubiectivitatea , relația unui eu cu un tu, fără o relație de 10-tu || q Ua | și nu ar fi posibil să dau o explicație a adevărului senzațiilor mele - «Mă îndoiesc de ceea ce văd singur și doar ceea ce vede și celălalt este cert»

Însă sensibilitatea și iubirea, caracterizate întotdeauna de o inerență carnală, nu ar fi posibile fără corp . Împotriva vechii filozofii care, începând cu Descartes, „păcătuise" împotriva corpului, împotriva corpului , pretinzând că rezolvă consistența sanguină a „sumei" în ușurința evanescentă a „cogitare" abstractului , Feuerbach protestează împotriva adevărului corpului:

„Vechea filozofie a pornit de la această axiomă: «Sunt doar o esență abstractă, gânditoare; corpul nu este»"



Sărutul, *de Francesco Hayez.*

FEUERBACH

„constitutiv al esenței mele"; noua filozofie începe în schimb cu axioma: „Sunt o esență reală, sensibilă: corpul este constitutiv al esenței mele; într-adevăr, corpul, în totalitatea sa, este sinele meu, esența mea însăși".

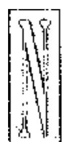
Tezelor și *principiilor,* s-a vorbit despre materialism , dar în realitate încercarea lui Feuerbach este de a depăși opoziția - dintre idealism și materialism într-o concepție antropologică ce încearcă să-l împace **pe Feuerbach: un** « Spi r ^ 0 » și «materie», simț și rațiune, «cap» și **«sui generis»** « cu °re», scăpând atât inductivismului material, cât și celui intelectual.

istic decât idealist. Însuși Feuerbach este cel care, în *Teze,* dând glas unei teme profund resimțite în cercurile *Analelor lui Ruge* , al căror colaborator a fost cel mai autorizat, afirmă că în noua filosofie „capul" german și „inima" franceză ar trebui să se întâlnească și să se completeze reciproc , adică idealismul tradiției germane și „ principiul sanguin al senzualismului și materialismului francez ".

Profunda credință umanistă a lui Feuerbach refuză să considere omul doar ca un moment efemer în eterna și neîncetata agitație a materiei universale, așa cum ar susține materialismul secolului al XVIII-lea , ci și să-l reducă la solitudinea dezcorporată, transcendentă a sinelui idealist. Mai degrabă, își găsește expresia cea mai originală și convingătoare în tema intersubiectivității, conform căreia esența umană în plenitudinea sa nu se află în omul individual, ci mai degrabă în comunitate, în unitatea omului cu omul: „Omul prin sine este om (în sensul comun al termenului): omul cu omul, adică unitatea dintre eu și tu, este Dumnezeu".

6.6

Ultimul Feuerbach

Nu este nevoie să insistăm asupra importanței lui Feuerbach pentru radicalizarea orientărilor „stângii hegeliene": reducerea religiei și filosofiei la om ca ființă sensibilă, hrănită de nevoi cu caracter „material", a reprezentat cea mai grea lovitură.

creti provocate în acei ani de intelectualii progresiști principiilor religioase și politice pe care se bazau Prusia și Germania vremii.

Distrugerea imaginii „Domnului ceresc " nu putea decât să însemne implicit și punerea la îndoială a puterii „domnilor pământești". Însuși Feuerbach avea să explice acest lucru la câțiva ani după *Esența creștinismului,* într-o pagină în care avea să scrie clar:

> Toată puterea și autoritatea, și în consecință și puterea politică, este o emanație și o copie a divinității ca putere supremă. Și stăpânul ceresc nu poate decât să autorizeze stăpânii pământești să gândească și să acționeze ca stăpâni... Ce este ciudat dacă, sub sfânta protecție și sub pretextul „puterii domnești a tatălui ceresc, a unui tată spiritual sau a unui tată ceresc" și a țării, iau în stăpânire voința mea și „inteligența mea domnească" pentru propriile lor scopuri? Poate fi un copil **pământesc** din punct de vedere religios și, în același timp, om din cel politic?... Nu este, așadar, și dulcea imagine a tatălui ceresc un mijloc abil de a dezarma omul și de a-l supune, ca un instrument lipsit de voință și intelect, scopurilor despotismului religios și profan?

Totuși, Feuerbach a refuzat, în acei ani extraordinari dintre 1838 și 1843, bătăliile culturale și politice ale „stângii" și va refuza mai târziu să treacă de la lupta teoretică la una mai direct politică. Retras în singurătatea mohorâtă a lui Bruckberg, i-a scris următoarele lui Ruge, care l-a invitat în 1843 să contribuie la *Analele franco-germane:*

> „Nu suntem încă în punctul de tranziție de la teorie la practică, pentru că ne lipsește încă teoria, sau cel puțin acesteia îi lipsește o formă completă și pe deplin realizată . Doctrina rămâne esențială."

Chiar atunci Marx se convinsese că critica religioasă era completă și că era timpul să treacă la critica politică!

Feuerbach va continua să lucreze, s-ar putea spune tot restul vieții sale, la problema religiei, nemulțumit de rezultatele obținute cu Esența *creștinismului:* în 1845 va publica *Esența religiei,* în 1857 ultima sa mare operă, *Teogonia după izvoarele antichității clasice , evreiască și creștină.*

Nu este posibil să urmărim îndeaproape cei peste douăzeci și cinci de ani de muncă intelectuală a acestui „țăran" solitar, pe care doar furtuna din 1848 l-ar fi scos din refugiul său din Bruckberg, determinându-l să urmărească lucrările Adunării de la Frankfurt și să accepte invitația studenților de la Heidelberg de a ține prelegeri gratuite despre esența religiei. Ne vom limita la a indica pe scurt liniile și orientările pe care se va dezvolta filosofia lui Feuerbach.

Esența *religiei încoace ,* asistăm la eclipsa acelui antropocentrism care caracterizase scrierile din 1842-1843: tendința de a studia, dincolo de relația omului cu propria sa esență materialistă intersubiectivă, relația sa cu natura apare din ce în ce mai viguros , **redescoperită** ca o realitate materială preexistentă omului și care îi condiționează viața, ceea ce cu siguranță formase fundalul senzaționalismului antropologic și al criticii creștinismului, dar care acum se plasează în centrul atenției lui Feuerbach.

Sunt explicite înclinațiile materialiste care privilegiază, în studiul ființei umane, „fiziologia " mai degrabă decât dimensiunea psihologică care prevalase anterior, chiar și atunci când insistase asupra temelor naturaliste ale corporalității și „senzualismului".

Un document citat excesiv despre posibilele simplificări reducționiste riscante este celebra recenzie din 1850 a unei lucrări a doctorului și filosofului pozitivist și materialist Moleschott (vezi CAP. 19, PAR. 2), *Doctrina hranei pentru popor,* în care Feuerbach scrie:

> Teoria alimentației are o mare importanță etică și politică. Hrana se transformă în sânge; sângele în inimă și creier, în sentimente și gânduri: hrana umană este fundamentul culturii și al sentimentelor. Dacă vrei să-i îmbunătățești pe oameni, în loc de declamații împotriva păcatului, oferă-le o nutriție mai bună. Omul este ceea ce mănâncă.

În realitate, Feuerbach nu s-ar fi dedat niciodată la operațiuni rudimentare de reducere a psihicului la fiziologic, a fiziologicului la chimic și așa mai departe, operațiuni foarte răspândite în noul climat pozitivist al culturii europene , chiar dacă anumite grosolănii de limbaj nu lipsesc din scrierile sale de la mijlocul secolului încoace.

Trebuie ținut cont de faptul că Feuerbach depășise deja acea formațiune hegeliană, care continuase să caracterizeze chiar și momentul anti-hegelian al *Tezelor* și *principiilor:* nu își propusese el în aceste scrieri propriul senzaționalism antropologic, foarte hegelian, ca „depășire" a filosofiei hegeliene și „împlinire " a filosofiei moderne? Abandonarea oricărei relații cu hegelianismul, familiarizarea crescândă cu științele naturii și, în special, cu chimia și fiziologia, explică în mare măsură schimbarea interesului de la om la natură sau, mai degrabă, de la un om care se referea în esență la sine la un om recunoscut ca fiind din ce în ce mai dependent de natură.

Și tocmai în sentimentul de dependență al omului față de natură caută acum Feuerbach în *Esența religiei prima* origine a religiei. Aceasta implică sfârșitul privilegierii creștinismului care, ca religie a Dumnezeului-Omului, **evită în** non- posibilitatea de a nu fi fost în centrul interesului **religiei** dacă < ^ 1 a un filosof de formație hegeliană și hotărât să caute secretul lui Dumnezeu în inima omului. Nu religiile „culte", evoluate, spirituale, precum creștinismul, ci, dimpotrivă, cele mai vechi și primitive religii ale umanității reflectă esența religiei cel mai direct și fidel.

Omul primitiv, și în orice caz omul antic, -L percepe în natură, sau mai degrabă în aspecte individuale și în anumite elemente ale naturii, condițiile m
propria existență, dar și teribilele amenințări la adresa OC
propria viață: soarele, ploaia, focul, animalele, —ì
marea, diversele fenomene ale naturii, sunt făcute obiect yj
dintr-un amestec de recunoștință și frică; bărbați "
Își recunosc cu umilință servitutea și fac din ei obiecte de venerație religioasă, transfigurându-i în zeități. Astfel s-au născut religii naturaliste și politeiste, din care au evoluat ulterior culte din ce în ce mai rafinate care, prin unificarea diferitelor personaje divine, s-au ridicat la reprezentări din ce în ce mai integrate ale naturii, până la religiile „superioare" în care universul era supus voinței unui singur Dumnezeu.

Sensul acestei evoluții istorice a religiilor constă în nevoia oamenilor de a obține un control din ce în ce mai mare asupra naturii pentru a o face din ce în ce mai conformă nevoilor umane. Cu toate acestea, religia atinge acest rezultat doar în mod fantastic, printr-o lectură supranaturală a realității care produce **uimirea fantastică a** subordonării omului față de puterile arcane care **îi domină** existența. Inspirat de o credință neoiluministă în civilizație și știință, Feuerbach indică ca alternativă la religie dezvoltarea cunoașterii care, „spionând natura", îi restabilește adevărata față, eliberând-o de zei și redescoperind esența sa „divină": așa cum *în Esența creștinismului ,* restituirea omului față de sine însuși însemnase infinitizarea sa, tot așa acum apa, aerul și pământul, redate la naturalețea lor, sunt redescoperite ca „divine" pentru că oamenii trăiesc în ele și prin ele.

În *Teogonia,* o operă pe cât de grea, pe atât de nefericită – nimeni nu părea să observe –, apare tema dorinței de fericire, o temă care avea să devină dominantă în reflecțiile ulterioare ale lui Feuerbach și care, de altfel, se altoiește în mod natural pe trunchiul senzualist [al] antropologiei. Fundamentul religiei, al tuturor religiilor – de la religiile păgâne la creștinism, fără a face distincții substanțiale – este acum căutat în dorințele umane.

Preluând un motiv deja prezent în *Esența creștinismului,* Feuerbach susține că credința în zei izvorăște din contrastul dintre puterea limitată a oamenilor și nelimitatea dorințelor lor: în momentul în care discrepanța dintre putere și voință devine evidentă, dorința realizată este proiectată într-un zeu. Prin urmare, se poate spune că „în fiecare dorință se află un zeu și invers, în fiecare zeu și în spatele lui există doar dorința". Așa cum Feuerbach afirma în capodopera sa din 1841 că „cât valorează un om, atât valorează zeul său și nimic mai mult", tot așa exclamă acum: „Spune-mi ce venerezi și îți voi spune ce îți dorești".

□C Teza fundamentală a lui Ex- este confirmată aici. *fără creştinism,* adică concepţia despre Dumnezeu ca auto-alienare a omului; doar că acum Feuer- £ Diff 'i ^ ac ^ S ' s f° rza pentru a reconcilia acest punct de vedere —A 81n ' (e ^ 1 ® umanist cu teza naturalistă susţinută de f| J umanism *Esenţa religiei,* conform căreia fiinţele şi divinul reprezintă diversele forţe ale naturii, naturalism. El nu reuşeşte însă să evite ca cititorul să aibă impresia că se confruntă cu o situaţie dificilă reflecţiile din ultimii ani ai lui Feuerbach, toate dedicate problemelor morale, aşa cum o demonstrează scrieri precum giustapposizione.

L'aspetto comunque interessante di questo libro è semmai da ricercarsi nella paradossale attribuzione alla religione di un significato materialistico materialismo P'utto°st° che spirituale: i desideri, fa osservare

Feuerbach, attengono alla sensibilità, e dunque alla natura carnale, «materiale», dell'uomo. Da una forte sottolineatura materialistica sono del resto con-
Spiritualism şi materialism din 1866 şi manuscrisele publicate postum cu titlul *Despre etică: Eudaemonismul.*

Feuerbach polemizează împotriva concepţiilor spiritiste care codifică separarea dintre suflet şi trup ; din ură faţă de orice tip de ascetism, el consacră „ Accentuarea corporală " ca fundament şi esenţă a vieţii umane ; insistă asupra sexualităţii, care pătrunde în toate expresiile umane; indică relaţia dintre bărbat şi femeie ca fiind cea mai fericită şi mai completă formă de intersubiectivitate. El conturează o doctrină morală cu puternice tentă anti-kantie, care spune da căutării fericirii ca axă în jurul căreia se organizează comportamentul uman .

O abordare hedonistă nu este, de altfel, incompatibilă, în ochii lui Feuerbach, cu ideea de datorie; el crede, de fapt, că o limită a instinctului fiecăruia pentru fericire este reprezentată de drept. Datoria de a ^ r ' ' a ^ a ^ e ^ c ^ a 'conştiinţa morală nu este fericirea de a ^ ro c ^ e ^Internalizarea instinctului pentru fericirea celorlalţi : Vreau să fiu fericit, dar vreau şi ca fericirea celorlalţi să fie o parte integrantă a fericirii mele. Chiar şi în această lumină, iubirea sexuală este cea mai fermă expresie a armoniei dintre egoism şi altruism: fericirea mea este atât condiţia, cât şi consecinţa fericirii partenerului meu.

Când Feuerbach a murit în 1872 în urma unui atac trombotic, el locuia deja de doisprezece ani cu familia sa în Rochenberg, o suburbie a oraşului Nürnberg, din cauza greutăţilor economice care au urmat falimentului fabricii soţiei sale. De atunci, a trăit o viaţă la limita sărăciei. Înmormântarea sa, la care a participat o mulţime mare de proletari, a fost văzută ca un semn al forţei crescânde a mişcării social-democrate din Germania.

Il '48 in Germania

Le rivoluzioni quarantottesche in Germania, così a Berlino come negli altri stati tedeschi, rappresentano il momento più alto nella storia del movimento liberale e democratico tedesco, al cui sviluppo avevano dato, fin dagli inizi degli anni quaranta, un non piccolo contributo, sul terreno delle idee e di una pubblicistica polemica nei confronti degli indirizzi autoritari del governo del re di Prussia Federico Guglielmo IV, gli scrittori della «sinistra hegeliana». Se, però, in una prima fase, la borghesìa prussiana e degli altri paesi tedeschi aveva proceduto in sostanziale unità con i ceti popolari nel rivendicare i diritti costituzionali, ben presto, passato l'entusiasmo sollevato anche in Germania dalla rivoluzione del febbraio a Parigi, essa era venuta precisando in senso moderato i propri programmi politico-sociali, contrapponendosi alle correnti democratiche e radicali.

Già il fatto che l'assemblea nazionale di Francoforte, chiamata a decidere dell'unità tedesca e dell'assetto costituzionale della nuova Germania, non fosse stata eletta in tutti gli stati tedeschi a suffragio diretto e universale, doveva limitare l'effettiva rappresentatività dell'assemblea. Di essa non fece parte neppure un operaio, e un solo contadino sedette in mezzo ad una foltissima rappresentanza della borghesia intellettuale e degli affari: 157 magistrati, 118 funzionari pubblici di alto rango, 66 avvocati, 57 insegnanti secondari, 49 professori universitari, 43 scrittori, 20 sindaci, 18 medici, 16 pastori protestanti e altrettanti preti cattolici. Dei 116 deputati che non avevano indicato alcuna professione, la gran parte erano banchieri, commercianti e industriali, mentre assai scarsa era la rappresentanza della nobiltà. Le classi popolari, in gran parte costituite dalle masse contadine, furono dunque emarginate, e i due partiti estremi, quello moderato e quello democratico-radicale, rimasero circoscritti alla classe media colta e alla ricca borghesia. I capi dell'ala radicale furono in realtà degli ufficiali senza truppe al proprio seguito. Quando l'assemblea nazionale ebbe eletto, nel giugno del 1848, come



1

1 *Vedere a lui Franco Forte, în septembrie 1848, într-o gravură după un desen de M. Elliot.*
2 drepturile *poporului german consacrate de Adunarea Națională de la Frankfurt din decembrie 1848.*


2

Vicar imperial, arhiducele Ioan al Austriei, era clar că intenția aripii moderate de a ajunge la un compromis cu prinții domnitori ai Germaniei prevalase asupra elementelor democratice, care invocau principiul suveranității populare. O mărturie elocventă a acestui punct de cotitură în Revoluția germană este apelul către poporul german lansat la 1 iulie 1848 de Partidul Radical Democrat. Iată câteva fragmente: „...trebuie să mărturisim cu tristețe că legea prin care Adunarea Națională a creat puterea centrală nu răspunde așteptărilor noastre, nu îndeplinește așteptările pe care poporul german le aștepta, pe bună dreptate, de la ea. Într-adevăr, ea pune sub semnul întrebării aproape toate realizările celei mai recente și magnifice răscoale a poporului german, iar vechea, deplorabilă politică pare să se reafirme în patria noastră, doar că sub alt nume. Această lege a creat un Vicar Imperial - peste patru cincimi din Adunare au ales un prinț german! Acest vicar imperial este iresponsabil: nici măcar nu este obligat să promulge și să execute rezoluțiile adunării naționale; dimpotrivă, este obligat să ajungă la un acord prealabil cu plenipotențiarii guvernelor germane asupra a tot ceea ce face."
Popor german! Când v-ați trimis reprezentanții aici la Adunarea Constituantă, căreia i-ați încredințat puterea supremă, suveranitatea poporului, ați vrut să adoptăm rezoluții *și* să creăm instituții menite să garanteze bunurile noastre supreme, libertatea și unitatea, care să formeze această națiune fragmentată, sfâșiată și călcată în picioare într-un stat unitar unic, liber și responsabil și ca, pe ruinele unui sistem fatal, liberticid, să ridicăm un nou, splendid edificiu al libertății populare. Aceeași adunare a proclamat în mod repetat și cu emfază suveranitatea populară ca unică sursă a puterii sale... Dar noua lege privind puterea centrală pune obstacole în calea acestui principiu, punând la îndoială întregul nostru viitor politic.
Adunarea a ales un lider suprem iresponsabil pentru Germania. Procedând astfel, a înstrăinat drepturile pe care poporul i le încredințase: a sacrificat suveranitatea populară; și-a impus un stăpân care nu își derivă puterea direct de la popor, ci care, asemenea prinților care au domnit până acum, se află în afara poporului. Și acest lucru câștigă greutate datorită celei de-a doua prevederi, conform căreia vicarul imperial nu este obligat să promulge și să execute rezoluțiile Adunării Naționale... Pe de altă parte, vicarul, în inițiativele sale, va trebui să se consulte cu plenipotențiarii guvernelor germane! Ce altceva înseamnă asta decât că sistemul fragmentării respins de națiune a fost reînviat?... Încă o dată, poporul trebuie dezamăgit de speranțele sale! Încă o dată, fragmentarea, politica îngustă a prinților trebuie să triumfe asupra unității și libertății poporului german!...
În luptă... minoritatea a dedicat totul pentru a garanta poporului drepturile sale. Dar a trebuit să cedeze... a considerat că este de datoria sa să voteze împotriva întregii legi privind puterea centrală, iar o parte a minorității - douăzeci și cinci la număr - nu a putut tolera participarea la alegerea unui vicar imperial iresponsabil, care nici măcar nu este obligat să pună în aplicare rezoluțiile Adunării Naționale. Prin urmare, s-a abținut de la vot...
Aceasta este ceea ce Partidul Radical Democrat al Adunării Naționale consideră că este de datoria sa să aducă în atenția poporului german...
De atunci încolo, prestigiul Adunării Constituante a scăzut rapid. Deja în septembrie, represiunea revoltei de la Frankfurt, unde radicalii încercaseră să ajute minoritatea democratică a adunării, le-a oferit trupelor austro-prusace oportunitatea de a prelua controlul asupra adunării. Apoi, în aprilie 1849, când Frederic William al IV-lea a refuzat coroana imperială oferită de adunare în numele poporului german, a fost începutul sfârșitului pentru adunare. Abandonată de reprezentanții austrieci și prusaci și de deputații conservatori și liberali, adunarea, redusă la o minoritate radicală și forțată de represiunea militară să se mute la Stuttgart, avea să fie în cele din urmă dizolvată prin forță militară în iunie 1849. Odată cu aceasta, Germania liberală a dispărut pentru totdeauna.

STIRNER

7 .... ; .. , ... :..... ....

Stirner (1806-1856): Io, l'Unico



iar Feuerbach reprezintă momentul cel mai înalt și mai matur al „stângii hegeliene", **Max Stirner,** pseudonimul lui Johann Kaspar Schmidt, este cu siguranță expresia sa cea mai extremă și radicală . Apare tocmai atunci când mișcarea

citește capodopera acestui scriitor tulburător, *Alesul și*

giovani hegeliani era ormai in via di dissoluzione, con la pubblicazione nel 1845 di un libro che doveva rima

proprietatea sa.

Stirner s-a născut în 1806 la Bayreuth, Bavaria , într-o familie de mici artizani. Se cunosc puține lucruri despre viața sa: elev al lui Hegel și Schleiermacher la Berlin între 1826 și 1833, a predat la un liceu privat de fete din Berlin între 1839 și 1844, iar din 1842 a frecventat cercul tinerilor hegelieni, al „oamenilor liberi ", dedicându-se jurnalismului, în care a susținut cele mai radicale poziții, orientate spre ateism și imanență.

Influențat de ideile lui Feuerbach și Bauer, a dezvoltat curând o orientare ultra-radicală care l-a determinat să-i acuze chiar și pe cei doi exponenți majori ai stângii că sunt „atei pioși", adică că sunt „atei" în ciuda ateismului lor proclamat, **individualiști** încă bântuiți de fantomele metafizicii **radicale** și ale religiei. Un subiectivism individualist extrem este punctul culminant al criticii stirneriene, care se prezintă ca prima rebeliune extrem de violentă împotriva întregului sistem de valori morale, filosofice, politice și religioase acumulate în istoria civilizației occidentale.

Aproape complet uitat la doar câțiva ani după publicarea *Eului,* care se bucurase totuși de o mare popularitate, Stirner avea să fie redescoperit la sfârșitul secolului de mișcarea anarhistă , care l-ar fi recunoscut printre precursorii săi și s-ar fi bucurat de un nou val de interes într-o epocă și mai recentă, când redescoperirea lui Nietzsche și difuzarea filosofiilor existențiale ateiste ar fi permis o recitire clară a operei sale . versiunea din secolul al XX-lea a capodoperei sale.

Dar să vedem rapid ce anunță Stirner în *Eul și proprietatea sa:*

> „Toate adevărurile «sub» mine sunt dragi; un adevăr «deasupra » mea, un adevăr după care trebuie «să mă conduc», nu-l recunosc. Pentru mine nu există adevăr, căci deasupra mea nimic nu are valoare! Nici măcar esența mea, nici măcar esența omului nu-mi este superioară."

Eu și adevărul 0 adevărul sau sinele însuși:

> „Atâta timp cât crezi în adevăr, nu crezi în tine însuți și vei fi mereu un slujitor, un om religios. Tu ești adevărul, sau mai degrabă, ești mai mult decât adevărul."

Aceste cuvinte rezumă întregul mesaj al lui Stirner: afirmarea - egoismului individual, respingerea oricărei norme, a oricărei legi sau a oricărui model care pretinde că prescrie servicii și îndatoriri specifice individului. Eu, nu sinele universal despre care vorbesc idealiștii, nici umanitatea despre care vorbesc filantropii pioși, ci eu însumi, în particularitatea mea exclusivă de individ, sunt Unicul și recunosc ca singurul meu drept puterea voinței mele, puterea de afirmare a dorințelor mele:

> „Ceea ce ai puterea să fii", își spune Stirner, „ai și dreptul să fii... puterea este un lucru bun și, în multe cazuri, util, pentru că ajungi mai departe cu o mână plină de putere decât cu un sac plin de drepturi."

Biserica, statul, societatea, Dumnezeu, umanitatea, idealurile morale și orice alt obiect care pretinde să se impună în ochii mei ca ceva sacru, căruia cineva ar trebui să-și dedice viața, nu este decât o înșelăciune, camuflajul voinței de dominare a preoților, șefilor, militarilor, politicienilor.

Omul care este dispus să-și sacrifice viața pentru un ideal „nu este drept în mintea lui":

> „Omule, e ceva ciudat în creierul tău; ești nebun! În visele tale obsesive îți imaginezi lucruri mărețe , visezi o lume făcută din zei, un regat al spiritelor care te așteaptă , un ideal care te cheamă. Dar ai o idee fixă, «bietul nebun!»"

Dacă astfel de oameni par sănătoși la minte, este doar pentru că „azilul care îi găzduiește este foarte vag". Dar, în realitate,

> „că un biet nebun, închis într-un azil de boli mintale, crede că este Dumnezeu, Tatăl Veșnic, Împăratul Japoniei, Duhul Sfânt... sau că un bun burghez își bagă în cap că este un bun creștin, un protestant credincios, un cetățean cinstit, un om virtuos - ambele forme sunt exemple de idei fixe".

de aceste fantome, care populează lumea umană cu „sacralitate", de orice alt gând transcendent . Sănătatea noastră depinde de asta: „Atacând gândurile, îmi apăr pielea împotriva lor".

Este evident că proclamarea unei asemenea rebeliuni radicale împotriva oricărei „ ordini stabilite" înseamnă ruperea legăturilor cu tradiția hegeliană, și nu doar cu cea moderată și conservatoare. Pozițiile creștine cele mai extreme , precum cele ale lui Bauer și Feuerbach , sunt atacate fără ezitare; în special , antropologia feuerbachiană este ținta contestării lui Stirner pe parcursul întregii sale cărți. Feuerbach nu a luptat până la capăt .

alienarea religioasă; odată cu distincția dintre individ și gen, el a transferat-o mai degrabă în interiorul omului, făcând-o și mai insidioasă.

„Cu puterea disperării, Feuerbach se agață de întregul conținut al creștinismului, nu pentru a-l arunca, nu, ci pentru a-l atrage spre sine, pentru a-l lua din rai și a-l păstra cu sine pentru totdeauna."

El divinizează genul, specia Om; după ce l-a abolit pe Dumnezeu „în cer", îl învie în om, într-un fel de „cer pământesc" care, fiind pământesc, nu este mai puțin „cer" decât primul, nu este mai puțin opresiv și alienant. În realitate, suntem doar martorii unei „schimbări de stăpân" și, într-adevăr, odată ce divinitatea este identificată cu esența omului și astfel transformată într-o divinitate internă, devine, poate, și mai dificil să o eradicăm. Mai mult , conform gândirii creștine însăși, spiritul lui Dumnezeu

„El trăiește în împărăția cerurilor și simultan în noi, iar noi, sărmanele ființe, suntem doar «locuințele» lui. Chiar dacă Feuerbach îi distruge locuința cerească și îl obligă să mute tot felul de bunuri în noi, atunci noi, locuințele lui pământești, vom deveni destul de aglomerate."

Feuerbach rămâne astfel iremediabil un „preot", ale cărui revolte împotriva lui Dumnezeu „nu sunt altceva decât ultimele convulsii ale teologiei... insurecții teologice ". O adevărată insurecție necesită abolirea nu numai a lui Dumnezeu, ci și a atributelor divine și, prin urmare, [a] așa-numitei „esențe" a omului, genul, pe scurt, Omul: „Sunt propriul meu gen, sunt fără normă, fără lege, fără model". Abolirea religiei nu este nimic dacă nu este și abolirea - moralității:

„Examinați comportamentul unui «om moral» de astăzi, unul care crede că s-a împăcat cu Dumnezeu și respinge creștinismul ca fiind o prostie. Întrebați-l dacă s-a îndoit vreodată că relațiile dintre frate și soră sunt incest; că monogamia este adevărata lege a căsătoriei; că evlavia este o datorie sacră etc.: îl veți vedea zguduit de o groază virtuoasă."

Egoismul este singura măsură a conduitei „Unicului", întrucât este singura realitate și singura valoare . Proprietatea sa coincide cu puterea sa: „nu copacul acela, ci puterea mea de a dispune de el ca de «Apartenență» » mea constituie proprietatea mea".

În ceea ce privește problema drepturilor de proprietate,

„Lupta", scrie Stirner, „este aprigă și tumultoasă. Comuniștii susțin că «pământul aparține celor care îl lucrează »... Eu cred, în schimb, că aparține celor care știu să-l ia și celor care nu lasă să li se ia. Oricine și-l însușește și îl face al său va avea nu numai pământul, ci și dreptul de a-l poseda. Și acesta este dreptul egoist, care poate fi formulat astfel: «Îl vreau, deci este drept»."

Stirner nici măcar nu recunoaște comunismul, pe care îl numește „liberalism social", ca având capacitatea de a emancipa cu adevărat oamenii de sclavie. Dacă este adevărat că îi eliberează de sclavia proprietății capitaliste, o face cu prețul unei noi sclavii , cea față de colectiv, față de interesele superioare ale societății: aceasta, „din care se crede că derivă totul, este un nou stăpân, o nouă fantomă, o nouă «ființă supremă a sclaviei» care ne impune «servicii și îndatoriri»". Revoluția socială nu ar face decât să-l supună pe muncitorul individual unei noi instituții „sacre", nu mai puțin alienante decât cea pe care se bazează exploatarea capitalistă.

LJJ
E!
CZ)

Revoluției și societății comuniste, întruchiparea ultimă a principiului teologic, Stirner opune „insurecția" sinelui Anche il individual oricărei forme de societate instituționalizată, comunismo è din perspectiva unei libere „asocieri a egoiștilor", în care fiecare persoană , chiar și într-o viață comună cu ceilalți, nu poate recunoaște nimic altceva decât propria voință.

Totul, fiecare persoană, atât pentru Stirner, cât și pentru Hobbes, nu este altceva decât un mijloc sau un obstacol în calea afirmării propriei puteri:

„Pentru mine, nimeni nu este o persoană care să aibă dreptul la respectul meu, ci fiecare persoană este, ca orice altă ființă, un obiect pentru care simt sau nu simt simpatie, un obiect interesant sau neinteresant, un obiect de care mă pot folosi sau nu."

Chiar și Unicul, ca orice alt om, trăiește prin sentimente, și poate chiar prin sentimente nobile ; esențialul este că nu pretind să se impună ca „îndatoriri sacre":

„Și eu iubesc bărbații, dar îi iubesc cu conștiința egoistă, îi iubesc pentru că dragostea lor mă face fericită,"



Max Stirner, într-un desen al vremii.

LU „pentru că iubirea este întruchipată în natura mea, pentru că așa îmi place. Nu recunosc, însă, nicio lege care să mă oblige să iubesc."

CO De fapt, sinele nu trebuie legat de nimic: *Unicul și proprietatea sa* începe și se termină cu o afirmație care îi rezumă întregul sens: „ Mi -am întemeiat cauza pe nimic". Ca și cum ar spune că Unicul , asemenea lui Dumnezeu, Causa sui, își plasează cauza în sine: „ca Dumnezeu, sunt negația a tot restul ; sunt totul pentru mine însumi – sunt Unicul ". Desigur, este un Dumnezeu „perisabil și efemer", care „se consumă pe sine", dar asta nu-l împiedică pe Stirner, tocmai pe el, rebelul împotriva oricărei divinități, să ajungă să se îndumnezeească.

Mesajul stirnerian capătă chiar tonul de „veste bună":

«Sunt punctul de plecare și materialul unei noi povești, al unei povești a bucuriei după povestea sacrificiului, al unei povești nu mai despre Om și umanitate, ci despre sine».

Autoritățile prusace au interzis inițial circulația capodoperei lui Stirner, dar aproape imediat, considerând-o prea nesigură pentru a fi periculoasă din punct de vedere social, au abandonat orice cenzură. Poate că, în mod confuz, au perceput că revolta eroului lui Stirner avea caracteristicile, irelevante din punct de vedere politic și social, ale unui act încă împlinit doar în „idee", vizând o emancipare încă doar internă, „afacerea privată" a unui Unul singuratic, nu atât de îndepărtat, cu „ia și ia ce-ți trebuie", de spiritul societății burgheze, unde se ascunde sub „principiile sacre" ale dreptului și moralei.

L'Unico e la polizia

Dizolvarea școlii hegeliene
și a „tinerilor” de „stânga”

Multă vreme, interpretarea care a dominat istoria criticii lui Feuerbach a fost cea propusă de Engels în 1886 în lucrarea sa „ *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane* ” (vezi traducerea italiană a Editori Riuniti), conform căreia critica lui Feuerbach asupra religiei și antropologiei a servit drept punct de tranziție de la idealismul hegelian la materialismul istoric. Dacă meritul lui Feuerbach este de a fi „întronat materialismul”, limitarea sa, depășită de Marx și Engels, a fost:

a. de a cădea prizonier al acelei religii pe care o critică, făcând din ea o dimensiune validă, deși dezalienată, chiar și pentru omul nou al antropologiei;

b. a fixa ființa umană într-o esență abstractă, fără a-i putea surprinde istoricitatea.

Nu se poate spune că marxismul a repetat pur și simplu lecția lui Engels. Lenin, în *Materialism și empiriocriticism* (o ediție italiană a acestui text este disponibilă și la Editori Riuniti), a reevaluat Feuerbach-ul din *Tezele provizorii* și *Principiile filosofiei viitorului* neglijate de Engels, văzând în el formularea acelei epistemologii materialiste, fondată pe prioritatea ființei asupra gândirii, a cărei împlinire ar fi materialismul istoric. Dar mai ales Ernst Bloch (vezi cap. 24**, par. 6), tot în urma descoperirii în anii 1930 a lucrării nepublicate Tânărul Marx, a relansat o lectură umanistă a lui Feuerbach, ceea ce a făcut loc unei reevaluări a „religiosului” feuerbachian, văzut ca o garanție pentru ca marxismul să scape de materialismul mecanicist. Feuerbach, așadar, nu mai era o simplă punte între Hegel și Marx, ci și un gânditor util în completarea, nu marginală, a discursului lui Marx. Contribuția lui Bloch poate fi găsită în paginile scurte, dar perspicace din *Soggetto-Oggetto* (1949) (Il Mulino, Bologna 1975, pp. 418-425).

În afara câmpului strict marxist, tema umanistă este reluată de Franco Lombardi în *L. Feuerbach* din 1935 (La Nuova Italia, Florența) și de Leonardo Casini, în *Storia e umanisimo in Feuerbach* din 1974 (Il Mulino, Bologna), care se remarcă prin identificarea în Feuerbach, împotriva unei tradiții compacte și contrare, a unei inspirații care este în felul ei istoricistă.

În cele din urmă, pot fi identificate alte două curente interpretative ale filosofiei feuerbachiene, ambele provenite din „Renașterea Feuerbach” apărută între cele două războaie și maturizată în anii 1960: una a apărut în domeniul teologic, cealaltă apropiată de sugestiile existențialiste.

Cât despre primul, punctele de referință sunt constituite în primul rând de Karl Barth (vezi cap. 26, par. 2.1), care subliniază relevanța, chiar dacă negativă, a lui Feuerbach ca „teolog ateu”, la provocările căruia teologia trebuie să poată da un răspuns, abandonând pozițiile „teologiei liberale” (vezi cap. 26, par. 2.1) și redescoperind diferența calitativă kierkegaardiană dintre om și Dumnezeu. Ulterior, Dietrich Bonhòffer (vezi cap. 26, par. 4) și teologii „morții lui Dumnezeu” (vezi cap. 26, par. 6) recunosc în Feuerbach un moment fundamental în istoria civilizației moderne ca o istorie a devenirii „adulte” a lumii umane și a „absenței” lui Dumnezeu. Despre Barth se poate vedea ce se spune despre Feuerbach în **Teologia protestantă în secolul al XIX-lea** (Jaca Book, Milano 1979) și lecția reprodusă în *Antologia lui K. Barth, editată de E. Riverso, Milano 1964. Merită în mod special citită *Rezistența și capitularea** de Bonhöffer (Bompiani, Milano 1969). Cât despre teologii morții lui Dumnezeu, există o antologie, **Teologia radicală și moartea lui Dumnezeu** (Feltrinelli, Milano 1969).

lui Henri Arvon , *L. Feuerbach sau transformarea sacrului* (Pres-

ses universitaires de France, Paris 1957), în care autorul respinge reducerea lui Feuerbach la un simplu intermediar între Hegel și Marx și afirmă sensul său autonom ca umanism - ateu, da, dar totuși profund religios - situat într-o „perspectivă aproape existențială asupra vieții umane”, conform căreia „omul total” ar trebui căutat în relația „eu-tu”. Ajuns la apogeul întreprinderii sale în 1843, umanismul feuerbachian, începând cu *Esența religiei, avea să cadă într-o formă de naturalism reductiv în care cea mai originală contribuție filosofică s-ar pierde. Eseul lui G. Severino „Originea și figurile procesului teogonic la Feuerbach”,* Mursia, Milano 1972, atinge și această ultimă teză .

PARTEA A DOUA

VÂRSTA AL POZITIVISMULUI

SECȚIUNEA UNU

FILOZOFIE ȘTIINȚĂ ȘI SOCIETATE

Marx (1818-1883): „visul a ceva”

1 .... ; .. .. , ;i. .. ..

Marx și marxismul

Tf- 1 *Capitalul,* opera fundamentală a maturității lui Marx, dedicată criticii economiei politice, începe cu celebra descriere a societății capitaliste moderne ca „o imensă colecție de mărfuri”. Deja într-o manieră

-o non-

Într-o pagină mai puțin cunoscută din „ *Sărăcia filosofiei”* din 1847, fondatorul materialismului istoric scrisese:

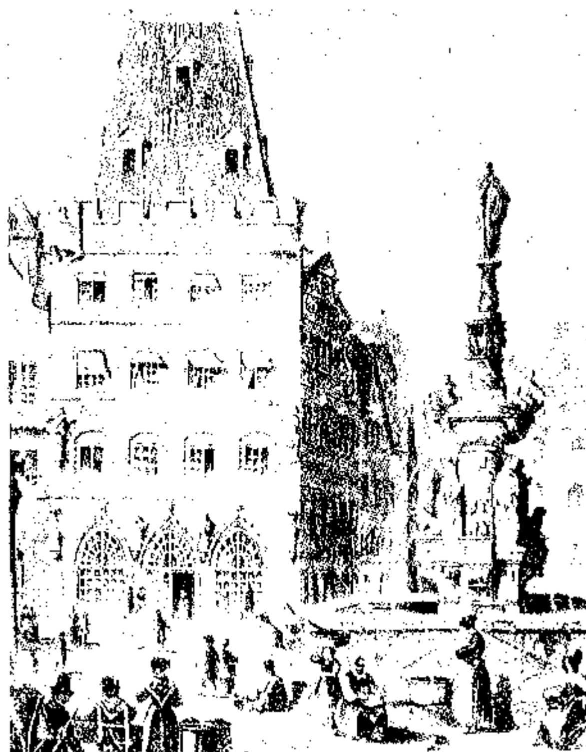
> „În sfârșit, a venit un moment în care tot ceea ce oamenii consideraseră inalienabil a devenit obiect de schimb, de comerț și putea fi înstrăinat; momentul în care aceleași lucruri care până atunci fuseseră comunicate, dar date, dar niciodată vândute, dobândite, dar niciodată dobândite - virtutea , iubirea , opinia, știința etc. - toate au devenit comerț . Este timpul corupției generale, al venalității universale sau, ca să vorbim în termeni de economie politică, timpul în care fiecare realitate, morală sau fizică, devenită valoare venală, este adusă pe piață pentru a fi apreciată la adevărata sa valoare.”

Pentru noi, cei care, la sfârșitul secolului al XX-lea, trăim într-o lume aparent dominată de legile implacabile ale pieței și de teribila putere a banilor , ideea lui Marx despre comodificarea întregii realități, care avea să-și găsească cea mai evocatoare expresie în teoria „fetișismului mărfii” expusă în primul volum al *Capitalului,* nu poate decât să ni se pară un simptom elocvent al cât de multe mai are Marx de spus, la mai bine de un secol de la moartea sa. Analiza critică a societății născute din revoluția industrială, evidențierea contradicțiilor care se maturizează de-a lungul dezvoltării sale , „alienările” care apar în...

„Fundamentul lumesc” al ființei umane, demitizarea - formelor „alienate” de conștiință care caracterizează lumea modernă, constituie și astăzi un subiect de discuție și comparație și totodată un prilej de contraste și diviziuni, care s-au dezvoltat dincolo de domeniul îngust al savanților și specialiștilor, în domeniul mult mai larg al vieții sociale și politice.

Attualità del terna della «mer-

Și nici nu putea fi altfel, având în vedere că Marx nu a fost pur și simplu un filosof, sau un sociolog, sau un economist, ci și un politician și un organizator revoluționar, principalul punct de referință pentru mișcarea socialistă din secolele al XIX-lea și al XX-lea angajată în emanciparea maselor proletare de sub exploatarea capitalistă și, începând din anii Primului Război Mondial, în lupta pentru eliberarea unor popoare întregi din Lumea a Treia.



Veduta di Treviri, in una stampa

Opera și gândirea lui Marx s-au confundat, așadar, cu istoria complexă și chinuită a marxismului și cu istoria marxismului care , împletită cu istoria mișcării muncitorești socialiste, le-a supus unor reelaborări continue și nu întotdeauna unor interpretări univoce , din care este sarcina istoricului să facă să reapară gândirea marxistă în originalitatea sa autentică și autentică, pentru a evita pericolul de a-l confunda pe Marx cu marxismul.

Este adevărat că „materialismul istoric”, ideea de Proletariatul, teoria plusvalorii și critica economiei politice – ca să luăm doar câteva dintre cele mai cunoscute teme ale gândirii lui Marx – au fost mult timp moștenirea colectivă a mișcărilor politice și a organizațiilor muncitorești și, ca atare, trebuie - examinate și studiate. Totuși, acest lucru nu ne scutește de a căuta originile și sensul lor primordial în călătoria personală și clar definită a lui Marx, de la tinerețe până la maturitate. Asta trebuie să facem acum.

2. .. . . ; . . ..…. ... ; ; ä!; .. . .ä . ... !;;the
Familie, studii, jurnalism militant

■7x1 **ari Marx** s-a născut la Trier, un oraș mic, dar glorios din partea de sud a Renaniei care, spre deosebire de nordul deja în curs de industrializare, trăia din agricultură - podgoriile Moselei - și din meșteșuguri legate în mod tradițional de agricultură. Implicarea Renaniei în evenimentele revoluționare franceze și în stăpânirea napoleonică favorizase dezvoltarea unei opinii publice cu orientare liberală care, după anexarea la Prusia decretată de Congresul de la Viena, se consolidase și mai mult, tot ca o consecință a crizei din producția de vin cauzată de alegerile de politică economică ale guvernului de la Berlin.

Și Marx primise o educație seculară și progresistă: tatăl său, deși descendent, la fel ca mama sa, dintr-o familie evreiască străveche în care mulți fuseseră rabini și preoți, avea o mentalitate luminată formată prin citirea

Voltaire și Rousseau, și, prin urmare, se distanțase de ortodoxia religioasă până la punctul în care trebuia să depășească dificultăți interne atunci când, pentru a -și păstra profesia de avocat stimat, care îi asigura prestigiu social și condiții economice excelente, a trebuit să se convertească, cu câțiva ani înainte de nașterea lui Karl , la creștinismul evanghelic. Spre deosebire de soția sa, o femeie simplă și needucată, dedicată în întregime îndatoririlor familiale, el a exercitat o puternică influență asupra fiului său, îndrumându-l către studii superioare și punându-i cele mai ambițioase speranțe.

După studiile liceale din orașul natal, care au fost desfășurate cu rezultate pozitive, deși cu siguranță nu încântătoare, Karl s-a înscris în 1835 la facultatea de drept a Universității din Bonn, unde a dus o existență nu prea dedicată studiilor juridice: interesat de poezie și necucerit de cultura romantică - lecțiile ireproșabile... c ^ e Cele mai frecvente au fost cele ținute de August Schlegel - care a fost implicat activ în organizațiile studențești ale universității, unde a avut ocazia să-și exprime ideile liberale. De asemenea, a experimentat lenea tinerească, fiind arestat odată pentru beție și gălăgie nocturnă și rănit într-un duel cu un student aristocratic prusac .

Mutându-se deja, în 1836, prin voința tatălui său, la Universitatea din Berlin, după ce insistase o vreme asupra exercitării, în realitate foarte mediocre, a activității poetice - și datorită inspirației care îi venea din dragostea pentru Jenny Von Westphalen, o fată dintr -o familie aristocratică care avea să-i devină soția fidelă și foarte răbdătoare -, Karl devenise din ce în ce mai interesat de studiile filosofice , devenind în scurt timp un adept al filosofiei hegeliene , în versiunea lui Hegel pe care tinerii „stângii” o făceau din ea, dar nu fără a se diferenția și el de aceștia. De fapt, el, care până acum fusese hrănit de acel idealism al „ar trebui să fie” al lui Fichte pe care diverși exponenți ai „stângii” îl reevaluau abia acum, descoperă în Hegel filosoful care, dimpotrivă, ne-a învățat să „căutăm ideea în realitate propriu-zisă”, departe de orice abstracție idealistă și de orice tentație subiectivistă.

Dacă învățăturile lui Eduard Gans, un discipol liberal al lui Hegel – în 1830, spre deosebire de maestrul său, acesta primise Revoluția din Iulie cu simpatie – exercitaseră o anumită influență asupra tânărului student, inițiindu-l, printr-o referire insistentă la ideile saint-simoniene, răspândite atunci pe scară largă în Germania, la un interes pentru problemele sociale , vizitele sale frecvente la „ Clubul Doctorilor ”, primul nucleu berlinez al „stângii”, care se întâlnea într-o cafenea de pe Französische Strasse, au fost cele care au consolidat noua afiliere hegeliană a lui Marx. Aici l-a întâlnit pe Bauer , legând o prietenie cu acesta, iar între 1838 și 1841, dedicându-se unor studii filosofice intense, și-a pregătit teza de doctorat, pe care avea să o susțină , tocmai în 1841, la Universitatea din Jena.

Acesta este un studiu despre *diferența dintre filosofia naturală a lui Democrit și cea a lui Epicur.*

Alegerea temei nu ar trebui să ne surprindă: interesul tinerilor hegelieni pentru filozofiile post-aristotelice, și în special pentru cea epicureană, a fost foarte viu.

Acestea, apărute în urma grandiosului sistem filosofic al lui Aristotel, au reflectat de fapt o situație din gândirea antică oarecum similară cu cea în care se aflau discipolii lui Hegel, și ei moștenitori ai unei filozofii atotcuprinzătoare.

În centrul filosofiei lui Epicur se află omul ca și conștiință individuală de sine, și știm cât de importantă a fost această temă, de exemplu, în reflecția lui Bauer. În cele din urmă, polemica „atomiștilor" și, în special, încă o dată, a **„Epicurului" hegelian** împotriva superstiției religioase din care **se studia pe sine. Epicur** era preocupat de eliberarea oamenilor și nu putea să nu atragă atenția simpatiei „ stângii hegeliene". Marx a afirmat superioritatea filosofiei epicureene față de cea a lui Democrit, argumentând că doctrina „clinamenului" i-a permis lui Epicur să scape de determinismul democritean care îl întemnița pe om în sistemul naturii și să-i recunoască libertatea și autonomia, pe care merita să le protejeze chiar și de capcanele transcendenței teologice.

Marx pare mult mai puțin înclinat - și aici sunt deja semințele viitoarei sale rupturi cu Bauer - să valorizeze conștiința de sine abstractă fără rezerve. Filosofia individuală , pe de altă parte, susține că o viață fixă, prin alegerea ataraxiei, ca principiu absolut, ar înlătura angajamentul **și** posibilitatea unei științe care aderă la adevărul politic și la **realitatea** concretă . **Mai** degrabă , mișcarea dialectică cu care conștiința de sine coboară în lume și intervine în ea este cea care îi este dragă lui Marx, care din acest moment își arată convingerea că sarcina filosofiei este de a interveni activ în realitate.

Prin urmare, nu este surprinzător faptul că tânărul Marx a dezvoltat rapid nevoia de a traduce filosofia în acțiune politică și că, în decurs de un an, după ce și-a văzut speranțele pentru o carieră academică spulberate de demiterea lui Bauer din cadrul universității din Bonn, s-a implicat activ în jurnalismul politic de opoziție . Aceasta a fost o adevărată inversare a practicii pentru **jurnalismul filosofic** , care, respingând orice vocație speculativă, a renunțat la „veșmintele sale ascetice preoțești" pentru a îmbrăca „veșmântul monden casual al ziarelor". Astfel, în primăvara anului 1842, a început colaborarea cu *Rheingasse,* un ziar finanțat de burghezia industrială renană de orientare liberală. Printre redactorii săi se numărau mai mulți exponenți ai hegelianismului „de stânga" - Marx însuși avea să devină în curând redactor-șef - și acesta avea să devină din ce în ce mai democratic.

Experiența jurnalistică l-a învățat pe tânărul savant să se confrunte cu probleme politice și sociale concrete , să dobândească o expertiză specifică în temele pe care le-a abordat treptat, de la libertatea presei la politica ecleziastică a statului, de la problema furtului de lemne la situația dificilă a viticultorilor din Mosella. Nu este o coincidență faptul că, în 1842, Marx a rupt orice legături cu „liberii" berlinezi (vezi CAPITOLUL 15 , SECȚIUNEA 4), acuzându-i de radicalism retoric și subiectivism neconcludent. Deși a rămas în esență hegelian, jurnalistul nostru a început să perceapă greutatea pe care interesele materiale și condițiile sociale o au și în raport cu sfera politică , a cărei prioritate și autonomie a continuat însă să o susțină, tocmai în stil hegelian.

Înăsprirea cenzurii prusace a dus la suprimarea ziarului încă din 1843. Marx s-a retras de pe scena publică și s-a întors în „camara sa de studiu" solitară, nu fără un sentiment de eliberare, convins acum că nu mai putea continua să lucreze trăind sub cenzură. Atmosfera care domnea în Germania devenise prea apăsătoare pentru el: într-o scrisoare adresată lui Ruge la acea vreme, el scria: „... guvernul mi-a redat libertatea... În Germania nu mai pot realiza nimic. Aici, te falsifici pe tine însuți".

În vara anului 1843, întors acum la viața privată , Marx s-a căsătorit cu „dulcea" Jenny după șapte ani de logodnă și s-a retras în biroul său, din care avea să rezulte *Critica filosofiei dreptului public a lui Hegel,* care a rămas nepublicată la acea vreme și a fost publicată abia în 1927, marcând ruptura sa definitivă cu Hegel. În cele din urmă, în octombrie, a părăsit Germania pentru Paris, unde a început un exil care avea să-i marcheze întreaga viață.



Jenny von Westphalen, soția lui Karl Marx.

Critica filosofiei statului a lui Hegel



Marea luciditate cu care Marx a procedat la încheierea conturilor cu Hegel se datora în mare măsură influenței pe care scrierile lui Feuerbach o exercitaseră de mult timp asupra lui. Deja într-un scurt eseu încredințat lui Ruge la începutul anului 1842 pentru revista sa, *Lute Ca arbitru între Strauss și Feuerbach,* Marx a scris:

„Și vouă, teologi și filozofi speculativi, vă dau acest sfat: eliberați -vă de conceptele și prejudecățile filosofiei speculative din **trecut** , dacă doriți vreodată să ajungeți la lucrurile așa cum sunt ele cu adevărat, adică la adevăr. Nu există altă libertate decât cea a lui Feuerbach , care trece prin „ Feuer - Bach " . „ Torentul de foc " este purgatoriul epocii actuale."

Tezele *provizorii* publicate la începutul anului 1843 l-au transformat apoi pe Marx într-un feuerbachian: într-o scrisoare către Ruge din martie, el s-a declarat complet de acord cu munca de demitizare la care Feuerbach supusese filosofia hegeliană, demascându-i esența teologică ascunsă, iar dacă avea o rezervă, aceasta era că criticii lui Feuerbach îi lipseau referințe adecvate la politică ·

Tocmai pe acest front trebuie să-și regândească relația cu Hegel: bătăliile jurnalismului politic, în care s-a ciocnit cu instituțiile politice prusace, au ridicat multe îndoieli cu privire la natura statului și la relația acestuia cu societatea. Ca să dau doar un exemplu, îi este foarte greu să recunoască intenția lui Hegel în statul prusac, care a încredințat legal proprietarilor de pământuri reprimarea furtului de lemne, ca expresie a raționalității spiritului obiectiv . Marx vrea acum să rezolve aceste îndoieli și, prin urmare, o revizuire critică a filosofiei hegeliene despre stat devine inevitabilă.

El întreprinde această revizuire adoptând procedura metodologică a lui Feuerbach, adică versiunea relației subiect-predicat. Mistificarea hegeliană constă în faptul că, în loc să presupună ca subiecți oamenii reali și acțiunile și nevoile lor, din care numai instituțiile politice, constituțiile și statul apar, Hegel pornește de la idee ca subiect adevărat, în raport cu care faptele concrete și oamenii așa cum sunt ei în realitate nu ar fi altceva decât fenomenul, „faptele" ideii , predicatele în spatele cărora se ascunde ca în spatele unei cortine realitatea cea mai profundă a ideii. Analog cu ceea ce se întâmplă în apariția fenomenului - religios, așa cum este evidențiat de Feuerbach, omul ajunge astfel să se lase condiționat de propriul său produs, statul, asumat ca întruchiparea supremă a ideii, ca o „substanță mistică".

Hegel inversează relația reală care există între oamenii reali, familie și societatea civilă, pe de o parte, și
10 fost pe de altă parte:

Ideea este redusă la un subiect. Iar relația „reală" a familiei și a societății civile cu statul este înțeleasă ca fiind „internă", „imaginară", o activitate a statului. Familia și societatea civilă sunt presupozițiile statului; ele sunt, de fapt, agenții săi activi. Dar în speculație ele devin opusul : în timp ce ideea este transformată într-un subiect, aici subiecții reali, societatea civilă, familia... devin momente obiective ale ideii.

În realitate, familia și societatea sunt agentul; „conform lui Hegel, dimpotrivă, ele sunt «acționate» de ideea reală. Dar în acest fel «condiția devine condiționatul , determinantul determinatul, producătorul»"
11 „produsul produsului său". Oamenii din carne și oase, a căror realitate ireductibilă o revendica pe bună dreptate Feuerbach, acești oameni **hegelieni** cu toate producțiile lor sociale și politice sunt astfel reduși platonic la umbra conceptelor pure, a determinărilor logico-metafizice, într-atât încât Hegel pare să fie interesat nu de filosofia dreptului, ci de logică.

În realitate, această procedură mistificatoare îi permite lui Hegel - și acest lucru fusese deja spus de Feuerbach încă din *Critica* din 1839 (vezi CAP. 15, PAR. 6.3) să presupună pe ascuns realitatea existentă empirică , statul prusac în toată **„stăpânirea materialității** sale vulgare, ridicându-l la rang de stat mondial ideal și absolut": prin afirmația metafizică conform căreia absolutul este statul, se introduce ilegal validarea existentului , consacrarea „stăpânului Berlinului" ca „Stăpân al lumii".

Totuși, Marx vede că Hegel, în ciuda unor astfel de sublimări prin care „presupune ceea ce este drept esența statului", în realitate „descrie ființa statului modern așa cum este". Hegel este foarte conștient că ceea ce distinge lumea modernă de lumea antică și medievală este scindarea, sau mai degrabă conflictul, tipic realității burgheze, dintre societatea civilă și stat, primul dominat de interesele particulare și private ale indivizilor care se confruntă între ei. Scindarea - și competiția burgheză așa cum este exprimată de stat pe piață - cel de-al doilea chemat, ca sistem separat de putere, să guverneze societatea din exterior. Încercarea lui Hegel a fost de a depăși această scindare prezentând-o ca un „moment necesar al ideii", destinat să se rezolve într-o unitate superioară , unde „materialismul" societății civile s-ar „realiza" în universalitatea etică supremă a statului. Dar concilierea hegeliană în idee este în realitate fictivă: a face din stat subiectul și societatea

MARX

Examinând predicatul oamenilor civili, adică reali, Hegel a găsit o modalitate de a marginaliza mulțimea de oameni, „poporul", ca realitate anorganică și atomizată, încredințând reprezentarea statului și funcția de mediere între societatea civilă și stat „claselor" și, în special, nobilimii funciare. Acest lucru dezvăluie că la rădăcina mistificării lui Hegel se află pretenția antidemocratică de a încredința unui particular sarcina de a reprezenta universalul, adică poporul.

Această teorie a puterii politice, care rezolvă doar aparent conflictul dintre societatea civilă și stat prin suprapunerea unei pseudo-universalități a statului peste particularismul nerezolvat al societății civile, Marx îi opune alternativa „democrației reale", în care, într-un mod rousseauian, constituția rousseau-poloneză este „adusă continuu la **fundamentul său real** , **la** omul real , la poporul real **și** prezentată ca propria sa operă. Constituția apare pentru ceea ce este, un produs liber al omului". Influențat de ideea lui Feuerbach despre „esența umană", dar și de ideea lui Rousseau despre „voința generală", el susține că democrația este obiectivarea calității „sociale" a indivizilor umani, acea calitate „esențială" care face din oameni „ființe aparținând unei specii" și le permite să depășească particularismele inerente simplei individualități „fizice" și private. Așa se rezolvă ruptura dintre societatea civilă și stat, întrucât tendința intrinsecă a primului de a se transforma într-o societate politică este intrinsecă. Singura condiție pentru aceasta este generalizarea maximă a drepturilor electorale.

Numai prin alegere „nelimitată", fie ea activă sau pasivă, societatea civilă se ridică „cu adevărat" la abstractizarea de sine, la existența „politică" ca existență adevărată, generală, esențială. Dar împlinirea acestei abstractizări este în același timp suprimarea abstractizării. Atunci când - societatea civilă și-a postulat cu adevărat „existența politică" ca existență „adevărată", ea și-a postulat simultan existența civilă, în distincția sa de politic , ca fiind „neesențială"; și odată cu separarea uneia dintre părți, cealaltă, opusul ei, dispare. „Reforma electorală" este, prin urmare, în cadrul statului politic abstract, instanța „dizolvării" sale, precum și a „dizolvării" societății civile.

În ajunul plecării sale spre Paris, îndepărtarea lui Marx de Hegel era astfel consumată, dar sosirea sa la comunism părea încă departe. Emanciparea umană se desfășura încă în limitele sferei politice, chiar încredințată reformei electorale. Privirea sa, încă îndreptată în întregime spre „raiul" politicii, nu pătrundea încă adânc în întunecata pământenie a relațiilor sociale.

4 ... .

De la democrația liberală la revoluția proletară



Totuși, este impresionant cât de repede a trecut Marx de la o perspectivă pur burghezo-democratică la comunism între sfârșitul anilor 1843 și 1844. Însuși mediul parizian, bogat în solicitări intelectuale și politice, un laborator de idei revoluționare și co socialiste, **exercită** , cu cluburile și ziarele sale, o influență **stimulantă** asupra unui intelectual cu idei deja radicale, format la școala marii filozofii idealiste germane.

Marx-ul parizian apare tocmai ca realizarea reușită a acelei combinații dintre „cap" german și „inimă" franceză la care Feuerbach sperase deja în *Teze:* nu este o coincidență faptul că la Paris, împreună cu Ruge, a lansat proiectul unei reviste care s-ar fi bazat pe colaborarea democraților și progresiștilor germani și francezi, *Analele franco-germane.* Această colaborare avea să eșueze, iar revista avea să publice un singur număr la începutul anului 1844, editat în întregime de exilații germani, printre care, pe lângă Ruge și Marx, poetul Heinrich Heine, Moses Hess și Engels. Dezacordurile dintre Marx și Ruge, care nu dorea să-și urmeze colaboratorul pe calea comunismului, aveau să marcheze eșecul timpuriu al demersului.

Tocmai prin cele două lucrări publicate în *Anale ,* Chestiunea *evreiască* și *Critica filosofiei dreptului a lui Hegel: Introducere,* Marx a făcut primii pași care aveau să-l aducă în pragul comunismului . În prima dintre acestea, compusă la sfârșitul anului 1843, inspirându-se din unele articole ale lui F. Bauer despre „chestiunea evreiască", adică despre reemanciparea pe care evreii o duceau în Prusia pentru drepturi egale, Marx arată că își abandonase deja convingerile anterioare. Dualismul dintre societatea civilă și stat nu poate fi rezolvat printr-o simplă emancipare politică, nici măcar cea mai completă, cum ar fi cea a anumitor state nord-americane, în care nu mai există nicio limită de avere pentru exercitarea dreptului de vot sau de a fi candidat la alegeri.

Desigur, emanciparea «politică» este... un mare pas înainte», dar ea, departe de a fi «forma supremă a emancipării umane în general » , este doar «forma supremă a emancipării umane « în cadrul » actualei ordini mondiale».



Il suffragio universale, in una stampa allegorica del XIX

Marx este acum convins că trebuie să depășim această ordine — ordinea societății burgheze moderne — pentru a realiza, tocmai, o emancipare umană adevărată, autentică. Să vedem ce înseamnă aceasta.

Insuficiența emancipării politice a oamenilor într-un stat democratic depinde de faptul că abolirea inegalităților dintre oameni pe care o realizează aceasta este doar o abolire „politică", nu una reală. Inegalitățile sociale dintre proprietar și neproprietar dispar, da, ca „cetățean" și „ cetățean", întrucât cel fără proprietate, după ce a dobândit dreptul politic de a alege și de a fi ales, „devine legislatorul proprietarului", dar asta nu înseamnă că ele dispar în realitate: ca „burghez" - adică ca membru al societății civile - cel fără proprietate rămâne fără proprietate, la fel și proprietarul.

> „Statul desființează în felul său diferențele de naștere, condiție, cultură, profesie, declarând că nașterea, condiția, educația, ocupația nu sunt diferențe «politice», proclamând fiecare membru al poporului ca participând «în măsură egală» la suveranitatea populară, fără a ține cont de astfel de diferențe... Cu toate acestea, statul permite proprietății private, culturii, profesiei să «funcționeze» în felul lor propriu, adică ca proprietate privată, ca cultură, ca profesie și să-și afirme esența."

Așa este

«omul duce nu doar în gândire, în conștiință, ci și în «realitate», în «viață», o viață dublă, una cerească și una pământească, viața în «comunitatea politică» în care se consideră o «ființă comunitară» și viața în IJna #d °PP («societatea civilă» în care acționează ca un «om privat», VItai) care îi consideră pe ceilalți oameni mijloace, se degradează la statutul de mijloc și devine jucăria forțelor străine».

În raiul politicii, avem adevărul lui „homo hominis Deus", în tărâmul competiției sociale, realitatea lui „homo hominis lupus".

Dar asta nu e tot. Dacă privim cu atenție, vedem că „idealismul" statului democratic nu numai că lasă intact „materialismul" societății civile, suprapunându-se pur și simplu peste acesta, ci chiar „

...

presupune și întărește acest lucru, astfel încât «cetățeanul» ajunge să se dezvăluie a fi în slujba «omului egoist-burghez» al societății civile. Acestea sunt aceleași declarații ale adunărilor revoluționare franceze de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, inclusiv «declarația drepturilor»

„dreptului omului" din democrația din 1793, ceea ce o dovedește clar. Niciunul dintre așa-numitele drepturi ale omului care sunt proclamate, libertate, securitate, proprietate, egalitate, niciunul dintre ele

„depășește omul egoist, omul ca membru al societății civile, adică un individ retras în sine, în interesele sale private și voința sa privată și izolat de comunitate".

Și tocmai acestui om-monad, interesat exclusiv de propria libertate, bazat pe izolarea omului de om, de siguranța și bucuria propriei substanțe, acestui individ limitat la sine îi este funcțional, în realitate, statul politic cu toate drepturile „cetățeanului" său. Vedem, de fapt,

„că calitatea de cetățean, de «membru al comunității politice» este degradată de emancipatorii politici la un simplu «mijloc» pentru conservarea acestor așa-numite drepturi umane... că sfera în care omul se comportă ca o ființă comunitară este degradată sub sfera în care se comportă ca o ființă parțială, în cele din urmă că nu omul ca cetățean, ci omul ca burghez este luat drept omul «adevărat»".

În fața lui, „cetățeanul" se dezvăluie ca

«membrul imaginar al unei suveranități imaginare , deposedat de viața sa individuală reală și plin de o universalitate ireală».

Acestui fals umanism al civilizației liberale trebuie să-i opunem perspectiva unei adevărate emancipări a umanității care, eliberându-i de auto-alienare, ar readuce relațiile lor la umanitatea însăși, înțeleasă în termeni feuerbachieni ca o „ entitate generică". Dar pentru aceasta, nu este suficient, așa cum continuă să gândească Feuerbach într-o manieră iluministă, ca umanitatea să se emancipeze de religie și abstracțiuni metafizice sub îndrumarea unei noi filozofii. Limitările și insuficiențele existenței umane trebuie abolite, iar pentru aceasta, critica „teoretică" nu este suficientă; este nevoie de o acțiune reală, capabilă să pună radical sub semnul întrebării relațiile sociale, eliberându-le de „egoismul" „burghezului". Dar care sunt mijloacele pentru a atinge acest scop? Ce forță este capabilă să realizeze această acțiune?

Per 'emancipazione «reale» non basta la critica «teorica»...

În a doua lucrare a *Analelor, „O introducere critică în filosofia hegeliană a dreptului",* Marx, făcând încă un pas spre opțiunea comunistă, ajunge să identifice proletariatul drept forța socială capabilă să întreprindă acțiunea revoluționară ce va transforma societatea.

În timp ce referirea la antropologia feuerbachiană rămâne ferm ancorată în ideea că omul este esența supremă pentru om, urgența praxisului revoluționar mută decisiv discursul lui Marx de la o critică a „cerului" la o critică a „pământului". Spre deosebire de Feuerbach, care vedea religia ca sursă a alienării umane, Marx o vede pur și simplu ca pe un simptom al mizeriei pământești a omului și, în același timp, ca pe „floarea imaginară" consolatoare care înfrumusețează lanțul robirii sale lumești.

alla **... occorre una forza reale**

„Mizeria religioasă este atât «expresia» mizeriei reale, cât și «protestul» împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii asuprite, sentimentul unei lumi fără inimă, așa cum este spiritul unei - condiții fără spirit. Este «opiul» poporului. A elimina religia ca fericire «iluzorie» a poporului înseamnă a cere fericirea sa «reală». Nevoia de a abandona iluziile despre condiția sa este nevoia de a abandona o condiție care are nevoie de iluzii. Critica religiei este, prin urmare, în embrion , «critica văii lacrimilor», al cărei halou este religia."

Acum, trebuie,

„Odată ce «figura sacră» a autoînstrăinării umane a fost demascată, autoînstrăinarea «în formele sale profane» trebuie demascată. Critica cerului se transformă astfel în critica pământului, «critica religiei» în «critica dreptului», «critica teologiei» în «critica politicii»."

De la Paris, privirea lui Marx este încă îndreptată spre - Germania, iar întrebarea sa este dacă în Germania există condițiile emancipării sociale. Cu siguranță, Germania este o țară foarte înapoiată în comparație cu țări precum Franța și Anglia; este încă blocată într-o situație care exista înainte de 1789:

«noi - observă Marx - am împărtășit restaurațiile popoarelor moderne, fără a împărtăși revoluțiile lor ... Noi, cu păstorii noștri în frunte, ne-am găsit întotdeauna în compania libertății o singură dată, în «ziua îngropării ei»».

Este adevărat, însă, că ceea ce germanii n-au putut face în politică, au putut gândi în filosofia lor, de la Kant la Hegel și Feuerbach, și că teoria „radicală", adică cea care merge la rădăcină, proclamând omul esența supremă a umanității , culminează cu „imperativul categoric de a răsturna toate relațiile " în care omul este o ființă degradată, subjugată, abandonată, demnă de dispreț... Pe de altă parte, este, de asemenea, adevărat că „arma criticii nu poate înlocui cu siguranță critica armelor" și că teoria, cu tot respectul pentru Bauer și tovarășii săi, pentru a deveni o forță revoluționară, trebuie „să pună stăpânire pe masele" și să găsească în ele „un element pasiv ", o „fundație materială". Unde ar trebui atunci să căutăm calea către emanciparea germană?

Răspunsul lui Marx, cu tensiunea sa profetică foarte puternică, indică acea cale în formarea proletariatului - roi etariat , adică o clasă cu

„... unei clase cu «lanțuri radicale»,... unei clase care este dizolvarea tuturor claselor, a unei sfere «rasiale »

care, din cauza suferințelor sale universale, posedă un caracter universal și nu revendică niciun «drept particular», întrucât nu este vorba de o «nedreptate particulară » care se exercită împotriva ei, ci de o nedreptate în ansamblu, care nu poate face apel la un titlu «istoric», ci la un titlu «uman»,... unei sfere, în cele din urmă, care nu se poate emancipa fără a se emancipa de toate celelalte sfere ale societății și, în consecință, a le emancipa pe toate și care este, într-un cuvânt, «pierderea completă» a omului și, prin urmare, se poate recâștiga doar prin «recuperarea completă a omului»".

Filosofie «radicală» și clasă cu «categorii radicale »: prin virtutea uniunii lor, care oferă filosofiei armele «materiale» ale proletariatului și acesteia din urmă armele «spirituale» ale filosofiei, se va realiza emanciparea «germanilor» ca «oameni». Dar este clar că

Dalia loro unione, l'emancipazione

MARX

Proletariatul, ca „clasă universală", nu este chemat doar să conducă la dizolvarea societății germane: mai degrabă, el „anunță dizolvarea ordinii mondiale tradiționale".

5 ..

Filosofia comunismului

[1] 1 săa transizione di Marx dal liberalismo al comuniSmo descoperim cenon è ancora compiuta. Occorre scrutare ancora più a se ascundefondo nella realtà umana, fino a dincolo de social și ce constituie originea sa cea mai secretă, acea dimensiune în care se stabilesc relațiile economice dintre oameni, tra unde au loc procesele de producere a bogăției. Marx a văzut până acum proletariatul doar la locul său în societatea apolitică , ca victimă de clasă a nedreptății, suferinței și sărăciei, dar nu și în procesul de producție, în locurile unde se desfășoară activitatea sa de muncă.

Oltre il sociale: l'economia

Prin urmare, a fost necesar să se dedice studiului economiei politice, să stăpânească categoriile economice dezvoltate de Smith și Ricardo. Mai mult, a fost îndemnat să facă acest lucru de mai multe impulsuri provenite din noua sa experiență pariziană: pe de o parte, cunoștința sa cu Friedrich Engels, pe care îl întâlnise în 1844, și prietenia sa cu acesta , care avea să dureze toată viața sa într-o colaborare extraordinară și rodnică; pe de altă parte, contactele sale cu principalii exponenți socialiști parizieni, de la Proudhon la Louis Blanc, de la Blanqui la Bakunin, și participarea sa intensă la întâlnirile secrete ale grupurilor și asociațiilor muncitorești revoluționare.

Schița unei critici a economiei politice asupra *Analelor franco -germane* de Engels , care discută contradicțiile intrinseci sistemului capitalist și inevitabila acutizare a conflictului dintre capital și muncă; a învățat să înțeleagă mai îndeaproape realitatea clasei muncitoare, situațiile și problemele acesteia.

Rodul acestei intense împletiri de experiențe este o celebră scriere marxistă din 1844, rămasă nepublicată la vremea respectivă și timp de aproape un secol - despre ea se știe abia din 1932 -, în care moștenirea filosofică a dialecticii hegeliene și a antropologiei feuerbachiene, economia politică engleză și socialismul francez, pe scurt cele trei surse principale ale comunismului lui Marx, converg și interacționează pentru prima dată: este vorba de *Manuscrisele economice și filosofice din 1844,* un set bogat și complex de materiale extrem de sugestive, în care concepte economice și categorii filosofice de sorginte hegelian-feuerbachiană ajută la construirea unei filozofii a comunismului.

I *Manoscritti e* la filosofia del comunismo

Această scriere marxistă este împărțită în trei secțiuni: **1.** critica economiei politice burgheze culminând cu niște pagini extraordinar de eficiente dedicate conceptului de „muncă alienată"; 2. tematizarea comunismului ca rezoluție dialectică a proceselor economico-sociale ale lumii moderne; 3. „socoteala" finală cu Hegel și, în special, cu dialectica conștiinței care ghidează paginile Fenomenologiei *spiritului.*

1. Pornind de la formularea economiei politice de către Smith, Marx începe prin a relua conceptul fundamental de „muncă", încorporându-l într-o antropologie filosofică de origine feuerbachiană. Din această perspectivă, munca se dezvăluie ca obiectivarea esenței generice a omului. Este înțeleasă ca o activitate liberă , conștientă , prin care omul se realizează ieșind din natură, însușind-o și supunând-o propriei stăpâniri, astfel încât să o facă, în întregime, propriul său „corp anorganic". În acest fel, Marx depășește și orizontul feuerbachian, recuperând dimensiunea istorică a ființei umane care fusese recunoscută de *Fenomenologia lui* Hegel .

Nucleul criticii lui Marx asupra societății capitaliste constă în a arăta că în ea obiectivarea muncii umane are loc sub forma - alienării: în loc să se împlinească, omul în muncă își pierde propria ființă, se lasă expropriat , căzând sub dominația puterii capitalului, care astfel distorsionează radical caracteristicile naturale și umane ale muncii. Marx evidențiază patru aspecte principale ale acestei dezumanizări a muncitorului:

a. în primul rând, el este deposedat de pro-

X produs prin propria muncă, care aparține unui alt om, capitalistul. Din acel produs doar o mică parte, sub formă de salariu, se întoarce în mâinile sale, dar în cea mai mare parte se opune muncii „ca «putere independentă» de cel care o produce", astfel încât

Espropriazione del prodotto del lavoro suo

«muncitorul se găsește în raport cu «produsul muncii» ca și cum ar avea de-a face cu un «obiect» străin».

Ceea ce se întâmplă în muncă este ceea ce Feuerbach învăța că se întâmplă și în religie: așa cum aici „cu cât omul transferă mai multe lucruri lui Dumnezeu, cu atât reține mai puțin în sine", tot așa și acolo

„Cu cât muncitorul se epuizează mai mult în muncă, cu atât mai puternică devine lumea străină, obiectivă pe care și-o creează în fața sa, cu atât mai sărac devine el însuși și cu atât mai puțin lumea sa interioară îi aparține ca fiind a sa."

b. Însă alienarea nu se limitează la relația lucrătorului cu produsele muncii sale, ci privește și relația sa cu propria activitate productivă. Ea se configurează ca o relație de înstrăinare, deoarece

„Munca este «exterioară» muncitorului, adică nu aparține ființei sale și, prin urmare, în munca sa, el nu se afirmă pe sine, ci se neagă, nu se simte satisfăcut, ci nefericit, nu dezvoltă energie fizică și spirituală liberă, ci își epuizează corpul și își distruge spiritul. Prin urmare, muncitorul se simte acasă doar în afara **propriei munci și** se simte în afara sa în actul muncii . El este acasă dacă nu lucrează, iar dacă lucrează nu este productiv acasă . Prin urmare, munca sa nu este voluntară , ci forțată, este muncă «forțată». Nu este satisfacerea unei nevoi, ci doar un «mijloc» de a satisface nevoi exterioare."

Toate acestea provoacă o răsturnare totală a structurii vieții umane:

„... omul (muncitorul) se simte liber doar în funcțiile sale animale, cum ar fi mâncatul, băutul, procrearea și, cel mult, locuitul într-o casă și îmbrăcatul; și totuși, se simte a fi nimic mai mult decât o fiară în funcțiile sale umane. Ceea ce este animal devine uman, iar ceea ce este uman devine animal. Desigur, mâncatul, băutul, procrearea sunt, de asemenea, funcții pur umane. Dar în acea abstracțiune, care le separă de restul activității umane și le face să devină scopuri ultime și unice, ele sunt funcții animale."

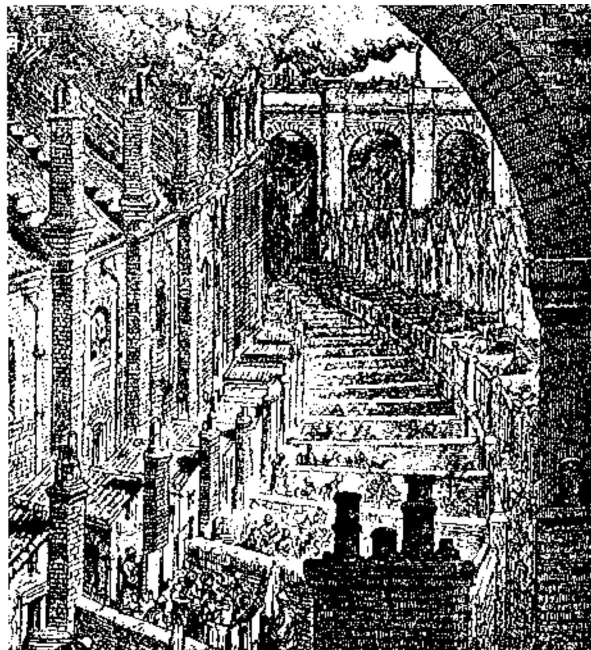
c. Mai mult, relația de muncă capitalistă, prin alienarea activității libere și conștiente care constituie caracterul specific al omului, separă muncitorul de rasa umană, făcând din „viața speciei" un simplu mijloc de supraviețuire fizică a individului și transformând esența omului într-un simplu mijloc de existență. Munca alienată, prin alienarea omului de sine însuși, îl alienează și de natura exterioară, de propriul său corp, care a devenit o „marfă" în mâinile altuia.

d. În cele din urmă, munca alienată înseamnă înstrăinarea omului de om, așa cum este evident dacă luăm în considerare relația dintre muncitor și capitalist:

„Dacă produsul muncii nu aparține lucrătorului și

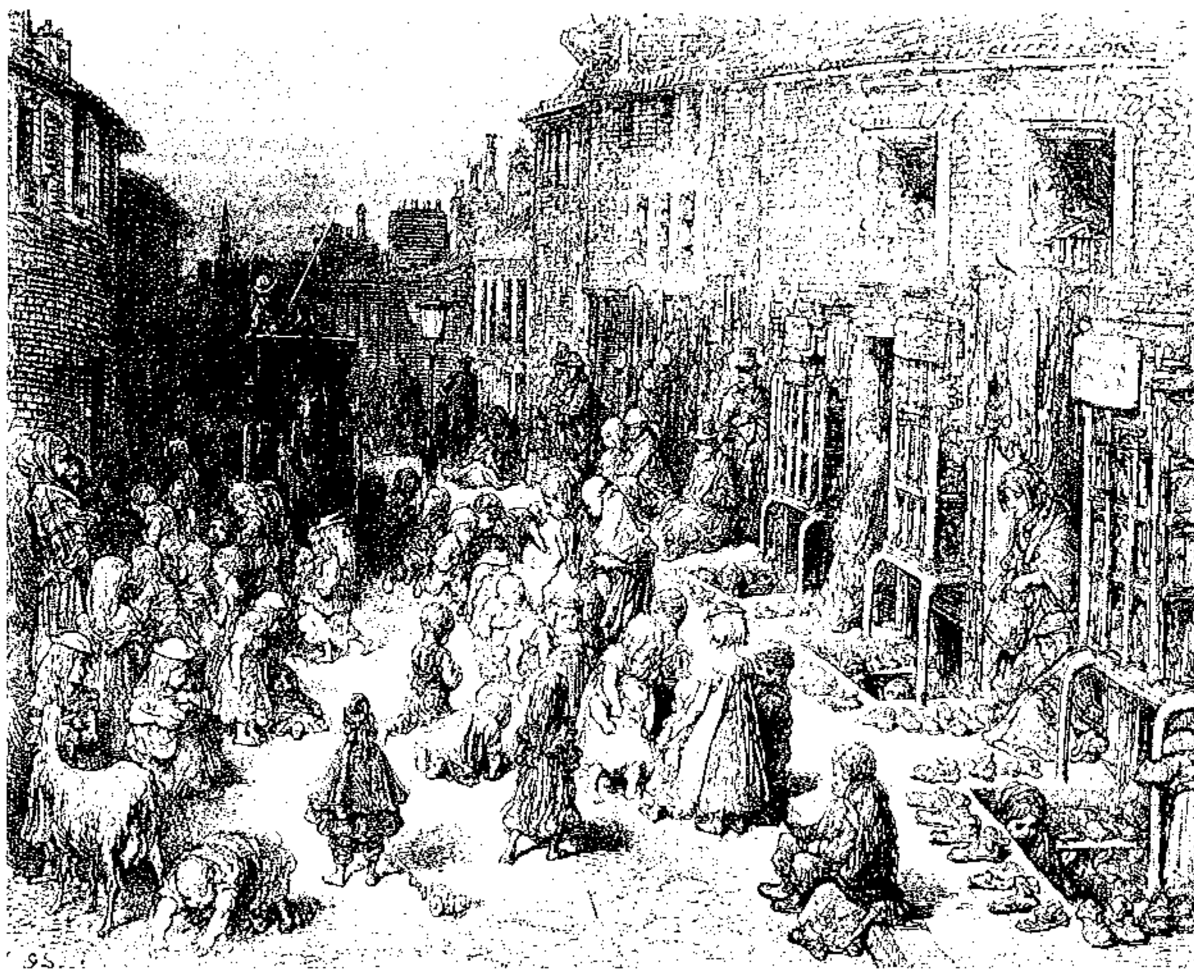
La rivoluzione industriale e la città

na delle conseguenze della prima rivoluzione industriale è la progressiva concentrazione della popolazione in sempre più grandi centri abitati che, nel tumulto della loro frenetica attività, portano i segni dell'alienazione, dell'atomizzazione e dello sfruttamento che caratterizzano la nascente società capitalistica moderna. Così Engels descrive, ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra* del 1845, la vita di Londra in quegli anni: «Una città come Londra, dove si può camminare per delle ore senza vedere neppure l'inizio della fine, senza incontrare il benché minimo segno che faccia supporre la vicinanza dell'aperta campagna, è certo qualcosa di singolare. Questa immensa concentrazione, questa agglomerazione di due milioni e mezzo di uomini in un punto ha centuplicato la forza di questi due milioni e rriézzo; ha innalzato Londra al rango di capitale commerciale del mondo, ha creato i giganteschi docks e radunato le migliaia di bastimenti che ricoprono in permanenza il Tamigi. Non conosco nulla di più imponente della vista che offre il Tamigi quando si naviga dal mare verso il - ponte di Londra... tutto ciò è così grandioso, così immenso da dare le vertigini... Ma è solo in seguito che si scopre quanti sacrifici sia costato tutto ciò. Dopo aver calcato per qualche giorno il selciato delle strade principali, dopo esser penetrati con grande fatica nel brulicare umano, tra le file interminabili di carri e carrozze, dopo aver visitato i 'quartieri brutti' della metropoli, soltanto allora si rileva che questi londinesi hanno dovuto sacrificare la



1

1 Locuințe sociale din Londra, *de Gustave Doré.*
2 *O stradă dintr-un cartier muncitoresc din Londra, într-o gravură de Gustave Dorè.*



2

cea mai bună parte a umanității lor pentru a realiza totul acele miracole ale civilizației de care este plin orașul lor, încât sute de forțe latente din ele au rămas inactive și au fost sufocați astfel încât câțiva ar putea dezvoltă mai mult se multiplică pe deplin prin unirea cu cele ale altora. Traficul străzilor are deja ceva respingător, ceva împotriva căruia se răzvrătește natura umană. Sutele de mii de indivizi din toate clasele și din toate rangurile care se ciocnesc unii cu alții nu sunt toți oameni cu aceleași calități și abilități și cu aceeași dorință să fii fericit? și nu ar trebui oare toată lumea, în cele din urmă, să caute fericirea în aceleași moduri și cu aceleași metode? înseamnă? Totuși, ele trec înainte în grabă ca și cum nu aveau nimic în comun, fără nicio legătură una cu cealaltă, și între ele există doar acordul tacit ca fiecare să țină marginea trotuarului din dreapta sa, astfel încât cele două curenți ai mulțimii, năvălind în direcții opuse, să nu-și obstrucționeze reciproc calea; și totuși nimeni nu se gândește să dea dovadă ceilalți cu o privire. Indiferența brutală, Izolarea insensibilă a fiecăruia în interesul său personal apare într-un mod cu atât mai respingător și ofensiv, cu cât socialul este mai mare, războiul tuturor numărul acestor indivizi care sunt înghesuite într-unul spațiu îngust; și deși știm că această izolare..., acest egoism îngust este pretutindeni principiul fundamental al societății noastre actuale, totuși nicăieri nu se dezvăluie atât de nerușinat și deschis, atât de conștient ca aici, în mulțimea oraș mare. Descompunerea umanității în monade ... a fost dusă aici până la consecințele sale extreme. De aceea războiul împotriva tuturor, se declară aici deschis. Ca și prietenul Stirner, oamenii îi consideră pe ceilalți doar ca obiecte utilizabile; fiecare îl exploatează pe celălalt, și rezultă că cel mai puternic îi calcă în picioare pe cei mai slabi, iar cei puțini puternici, adică capitaliștii, uzurpă totul, în timp ce cei mulți slabi, săracii, abia dacă mai au o existență superficială.

< o putere străină îl confruntă, acest lucru este posibil doar *pentru că* aparține unui alt om, străină muncitorului. Dacă activitatea sa este un chin pentru acesta din urmă, trebuie să fie o „plăcere" pentru primul, trebuie să fie bucuria vieții altuia.

Critica fundamentală pe care Marx o dezvoltă - economiei politice constă în a le reproșa economiștilor burghezi că au ascuns alienarea inerentă muncii muncitorilor, cu consecința presupunerii proprietății private, care în realitate este produsul, rezultatul, consecința necesară a muncii alienate , ca și cum ar fi un fapt original a cărui evidență ar fi considerată de la sine înțeleasă și ar fi absurd să cerem o explicație. „. .

„Economia politică pornește de la faptul pro-
„Naturalita". •. , • , ••
Proprietatea privată , nu ne-o explică": faptul că există proprietari privați de capital și muncitori fără proprietate care lucrează pentru primii în schimbul unui salariu face parte – conform economiei politice, pentru care „interesul capitalistului este cel care contează ca rațiune supremă " – din ordinea naturală a lucrurilor. Scopul lui Marx, dimpotrivă, este de a descoperi ce se află în spatele proprietății private și de a o explica, cu ce se hrănește și fără de care nu ar putea exista: mai exact, munca alienată.

analiza economică efectuată de Smith, Richard și alți economiști burghezi, o adevărată anatomie a societății capitaliste ale cărei concepte principale și le însușește, ca fiind tendențioasă. „ Eternizarea " este o postulare a economiei capitaliste , care urmărește să prezinte legile și mecanismele funcționării sale ca și cum ar fi bazate pe natura omului și, prin urmare, imuabile, și nu dimpotrivă un produs determinabil istoric și empiric , care, așa cum a apărut, este și destinat să piară. Economiștii se limitează la descrierea diferitelor categorii economice, punându-le una lângă alta , deistoricizate, în timp ce scopul este de a oferi o explicație genetică pentru ele.

Însă, pentru a face acest lucru, trebuie să ajungem la o înțelegere a caracterului istoric, dialectic – tocmai în sensul hegelian – al relației dintre capital și muncă. În ea, de fapt, se află o contradicție între cele două , care dă naștere conflictului radical dintre capital și muncă în societatea capitalistă, pe care economiștii nu îl văd. Această contradicție constă în faptul că capitalul și munca salariată sunt, pe de o parte, inseparabile, unul având nevoie de celălalt, iar pe de altă parte, în conflict ireductibil. Sunt inseparabile pentru că muncitorul este cel care produce capital cu munca sa, capitalul nefiind altceva decât „muncă acumulată", așa cum capitalul este cel care, la rândul său, produce muncitorul, salariul nefiind altceva decât o parte a capitalului; dar sunt și în conflict, pentru că „muncitorul îl cunoaște pe capitalist ca negația propriei existențe și invers; fiecare caută să-și smulgă existența de la celălalt". Muncitorul percepe în capitalist puterea externă și absolută de comandă de care depind în întregime existența și activitatea sa, iar capitalistul, la rândul său, îl vede în muncitor pe cel care, cu salariul său, îi ia o parte din capitalul său.

2. Recuperarea naturii dialectice a conflictului social îi permite lui Marx să propună comunismul ca o rezolvare dialectică a acestui conflict, restituirea omului la propria sa esență, depășirea alienării economico-sociale. Pro- ris C 0 ^™ 8 e mo: tocmai în anul compunerii *Manuscriselor*- d j a | 6(tică de | *ti,* Marx, într-o scrisoare către Feuerbach, i-a atribuit acestuia din urmă meritul de a fi „furnizat socialismului o bază filosofică" și a afirmat că comuniștii au interpretat scrierile lui Feuerbach în acest sens.

Nu există nicio îndoială că descrierea comunismului din *Manuscrise* conține mai mult de un element de origine feuerbachiană, dar acest lucru nu poate umbri faptul că alienarea pe care comunismul o depășește nu mai este alienare religioasă sau filosofică, ci mai degrabă alienarea structurală a economiei și nici influența pe care filosofia hegeliană o exercită încă asupra lui Marx . Se poate spune că el este dedicat contestării, în acord cu idealismul lui Hegel, în acord cu Feuerbach în Hegel împotriva lui Hegel, susținând că omul este „omul real, corporal, plantat pe pământ ferm și rotund" și, totuși, corectând în același timp umanismul lui Feuerbach , care este puțin sensibil la istoricitatea ființei umane, cu dialectica hegeliană. Și astfel, depășirea muncii alienate în societatea comunistă este prezentată în termeni hegelieni ca negarea negării, rezultatul unui proces istoric care generează acea societate din ea însăși: „întreaga mișcare a istoriei este, prin urmare, actul real de generare a comunismului".

Caracterizarea comunismului de către Marx are scopul de a-l distinge de diversele forme ale teoriilor comuniste existente , cărora Marx le rezervă denumirea disprețuitoare de „comunism brut ". În timp ce acesta din urmă este încă dependent de logica „a avea", atât de mult încât cere generalizarea proprietății private și propune , într-un fel de „invidie" față de cea mai bogată proprietate privată, nivelarea indivizilor și întoarcerea aistorică la simplitatea nefirească a omului „sărac" și inutil, comunismul autentic este, dimpotrivă , suprimarea pozitivă a proprietății private în toate formele sale, victoria logicii a ființei asupra celei a avea, realizarea deplină a ființei omului ca ființă socială , „maturizată în cadrul întregii bogății a dezvoltării istorice până în prezent". Nu, așadar, un comunism care este o „ negație abstractă a întregii lumi a culturii și civilizației", ci mai degrabă comunismul ca realizare a celor mai înalte și mai bogate nevoi ale oamenilor, așa cum s-au maturizat de-a lungul întregii mișcări a istoriei.

Antropologia comunistă care derivă din aceasta este

dominată în întregime de ideea că, odată cu suprimarea proprietății private, are loc o adevărată înviere a omului, redat la plenitudinea socialității și, în același timp, la întărirea maximă a individualității sale.

Sub influența senzualismului din *Filosofia viitorului a lui Feuerbach* , Marx vorbește despre omul comunist ca despre omul împăcat cu ființa sa senzorială **„omnicomprensivă " și „omnia-fațetată"** . Într-o societate dominată de proprietatea privată, suntem

> „făcut atât de plictisitor și unilateral încât un obiect este considerat «al nostru» doar atunci când îl avem și, prin urmare, atunci când există pentru noi ca și capital sau este imediat posedat de noi, mâncat, băut, purtat pe corpurile noastre, locuit... pe scurt, atunci când este «folosit» de noi",

întotdeauna și în orice caz pusă în slujba unei vieți dominate de proprietatea privată și de munca înstrăinată: este vorba de tocirea tuturor simțurilor fizice și spirituale ale omului, cauzată de înstrăinarea de a „a avea".

Comunismul înseamnă, dimpotrivă, reaproprierea omului și a lucrurilor naturii de către om și, prin urmare, „emanciparea completă a tuturor simțurilor și a tuturor atributelor umane". Ochiul și urechea... din grosolane și inumane care erau au devenit ochi și **înviere umană**) de îndată ce obiectul lor „este"

„devin un obiect social, uman, care purcede de la om la om." Într-adevăr, toate relațiile pe care omul le are cu lumea, „a vedea, a auzi, a mirosi, a gusta, a atinge, a gândi, a intui, a simți, a voi, a acționa, a iubi ...", devin umane în măsura în care se transformă în însușire liberă a lucrurilor, care nu mai sunt în slujba profitului capitalului.

Teoria ființei generice a omului ca muncă, care în comunism se desfășoară ca „muncă eliberată", îl conduce pe Marx la o interpretare a relației dintre om și natură care respinge astfel **relația om-natură** .

atât la idealism, cât și la materialism, ambele responsabile pentru o interpretare reductivă și unilaterală a acestei relații.

Împotriva idealismului, el afirmă independența și preexistența naturii față de conștiință, faptul că omul este inserat în natură, al cărei produs este ; împotriva materialismului, el afirmă faptul la fel de incontestabil că natura este transformată continuu de activitatea oamenilor, până la punctul de a fi rezolvată în produsul lor, nu o realitate în sine, ci o realitate pentru om, profund umanizată.

Abia odată cu realizarea comunismului, prin depășirea fracturilor dintre natură și om, precum și dintre om și om cauzate de alienarea capitalistă, vor fi create condițiile pentru depășirea efectivă a opoziției dintre idealism și materialism și construirea unui naturalism umanist capabil să abordeze...

lui Marx asupra comunismului rămâne faimoasă în *Manuscrise* : aceasta

> „Se identifică, așa cum naturalismul și-a atins desăvârșirea, cu umanismul; așa cum umanismul și-a atins desăvârșirea, cu naturalismul; este «adevărata» rezoluție a antagonismului dintre natură și om, dintre om și om, adevărata rezoluție a luptei dintre existență și esență , dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. Este soluția la enigma istoriei și este conștient că este această soluție."

La conciliazione tra uomo e natura

3. În secțiunea finală a *Manuscriselor,* Marx se împacă, așa cum s-a spus, cu dialectica conștiinței așa cum se desfășoară în *Fenomenologia lui Hegel* . Fiind de acord cu Feuerbach în a judeca filosofia hegeliană drept o teologie deghizată, Marx recunoaște meritul lui Hegel de a fi înțeles „autoproducția omului ca proces" și de a fi putut înțelege „esența muncii și... omul obiectiv... ca rezultat al propriei sale munci". Firește, este vorba de a-l pune pe acest om, încă înțeles idealist ca conștiință pură, pe picioare · **și** este **alienare** să interpretezi însușirea pe care o realizează din propria esență nu ca „o însușire care are loc... în gândire, în abstracție", ci mai degrabă ca o mișcare în realitatea obiectivă și materială. Și astfel trebuie să respingem și convingerea lui Hegel că fiecare obiectivare a ființei umane este alienare : dacă obiectivarea în munca muncitorului salariat este alienare, obiectivarea omului în societatea comunistă nu este, ceea ce este într-adevăr o autoafirmare reală, adevărată .



L'abitazione di Karl Marx a

MARX

B. Depărtarea de Feuerbach. Teoria materialistă a istoriei

Încă în *Sfânta Familie,* scrisă, din nou în 1844, în colaborare cu Engels împotriva lui Bauer și a adepților săi, - titlul său complet este *Sfânta Familie sau Critica criticii împotriva lui Bauer și a companiei* - Marx continuă să-l considere pe Feuerbach o piatră de hotar pe drumul care duce la filosofia comunismului, pentru demitizarea pe care a realizat-o a filosofiei hegeliene în numele „omului real și viu".

În schimb, 1845 a fost anul, foarte important pentru dezvoltarea gândirii marxiste, în care s-a maturizat detașarea de antropologia feuerbachiană.

În acest moment, potrivit unor cercetători (vezi CAP. 24»*, PAR. 9.D), s-a produs o adevărată «ruptură epistemologică», constând în renunțarea de către Marx nu doar la un fundament filosofic al comunismului, ci și la abordarea umanistă și hegelian-istoricistă ce îl caracterizează pe tânărul Marx, în direcția unei rezolvări a problemei comunismului în termeni strict științifici .

„ruptură" Pentru toate conceptele esențialismului epistemologic **feuerbachian"** cu distincția introdusă în ființa omului între ființă și existență, ființă generică și individ concret, părea totuși să reprezinte un punct de vedere „ metafizic " , abstract filosofic , suprapus analizei științifice a realității.

Tezele *despre Feuerbach,* o lucrare scurtă, nedestinată publicării, constând din unsprezece propoziții strălucitoare și lapidare, reprezintă prima, decisivă , socoteală cu Feuerbach. Compuse *pre-* În primăvara anului 1845, la Bruxelles- Feuerbach , unde între timp Marx *se* refugiase după ce guvernul de la Paris, sub presiunea celui prusac , îl expulzase de pe teritoriul francez, aceste câteva pagini de notițe aveau să fie publicate în 1888 de Engels ca anexă la lucrarea sa *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane.*

Teza a VI-a, încă din prima sa afirmație, este cea care rupe brusc legăturile cu antropologia feuerbachiană:

> «Feuerbach rezolvă esența religioasă în esența «umană». Dar esența umană nu este ceva abstract, imanent individului individual. În realitatea sa, ea este suma relațiilor sociale».

Prin aceasta, Marx vrea să spună că individul singular nu ar putea niciodată, ca individ „izolat", să comunice cu alți oameni pur și simplu prin intermediul vehiculului abstract și pur „natural" al „rasei umane": dacă oamenii se întâlnesc unii cu alții, nu este în virtutea „universalității interne și mute" a „rasei", ci mai degrabă pentru că, de-a lungul istoriei, au fost întotdeauna plasați într-un orizont de relații sociale concrete care, pe măsură ce mișcarea istorică se desfășoară, capătă configurații mereu noi. Antropologia feuerbachiană, tocmai datorită esențialismului său, exclude dimensiunea istorică, numai în care se poate vorbi despre ființa oamenilor: acum, această dimensiune este complet recâștigată de Marx.

Aceeași înstrăinare religioasă, pe care Feuerbach a fixat-o în cerul conștiinței abstracte a individului, se dezvăluie a fi un produs social, generat , așa cum Marx începuse deja să vadă *în Introducerea la Critica filosofiei dreptului a lui Hegel ,* de contradicțiile sfâșietoare care apar în cadrul relațiilor sociale:

> „Feuerbach pornește de la faptul auto-înstrăinării religioase, de la duplicarea lumii într-o lume religioasă și una seculară. Opera sa constă în rezolvarea lumii religioase în fundamentul său secular, înstrăinarea. Însă faptul că fundamentul secular se detașează religios de sine însuși și își construiește un regat fix și independent în nori, ca alienare , nu poate fi explicat decât prin auto-disocierea și auto-contradictoria acestui fundament secular."

Strâns legată de aceste teme istorico-antropologice , un alt tip de reflecție critică anti-feuerbachiană apare în *Teze , de data aceasta* privind probleme epistemologice. Recunoscând meritul lui Feuerbach în contrastul gândirii abstracte cu intuiția senzorială, Marx subliniază caracterul pur contemplativ pe care Feuerbach îl atribuie sensibilității: „el nu concepe sensibilitatea ca o activitate umană «practică» a simțurilor". Mai degrabă, este vorba de a evidenția faptul că această activitate, pe scurt, este o activitate «obiectivă», intrinsecă și, prin urmare, inseparabilă de obiect, de realitate, de sensibilitate . Feuerbach , la fel ca materialismul care a existat până în prezent , de la Democrit încoace, privilegiază exclusiv atitudinea teoretică, cunoașterea ca «viziune», uitând formidabila importanță epistemologică a praxisului, a activității «practico-critice», fără de care realitatea obiectivă nu ar fi ceea ce este din când în când. În lucrarea *„Ideologia germană",* publicată la câteva luni după *Teze,* Marx scria că fără industrie și comerț, adică fără practica muncii, lumea sensibilă, așa cum este studiată de științele naturii, nici măcar nu ar exista. Lumea care constituie mediul înconjurător al omului este doar inițial un dat și, din ce în ce mai mult, este produsul elaborării oamenilor, al muncii lor.

Paradoxal, idealismul modern, nu materialismul, este cel care a dezvoltat „latura activă" a

să știe, interpretând-o în mod eronat ca o activitate spirituală veche și nu practico-senzuală, și totuși materialismul reflectă mai bine decât idealismul și materialismul moderne - inclusiv Feuerbach - procesul modern de muncă caracteristic lumii moderne . Dialectica stăpân-sclav din *Fenomenul lui Hegel este* cel mai semnificativ exemplu.

Este vorba atunci de a construi un nou materialism care, fără mistificări idealiste, își asumă drept principiu constitutiv teoria-praxis transformatoare a lumii, activitatea „revoluționară". Lumea oamenilor are nevoie de acest materialism , dacă este adevărat că alienarea religioasă, ca orice altă formă de conștiință alienată, își are originea, așa cum s-a spus, în contradicțiile „fundamentului lumesc":

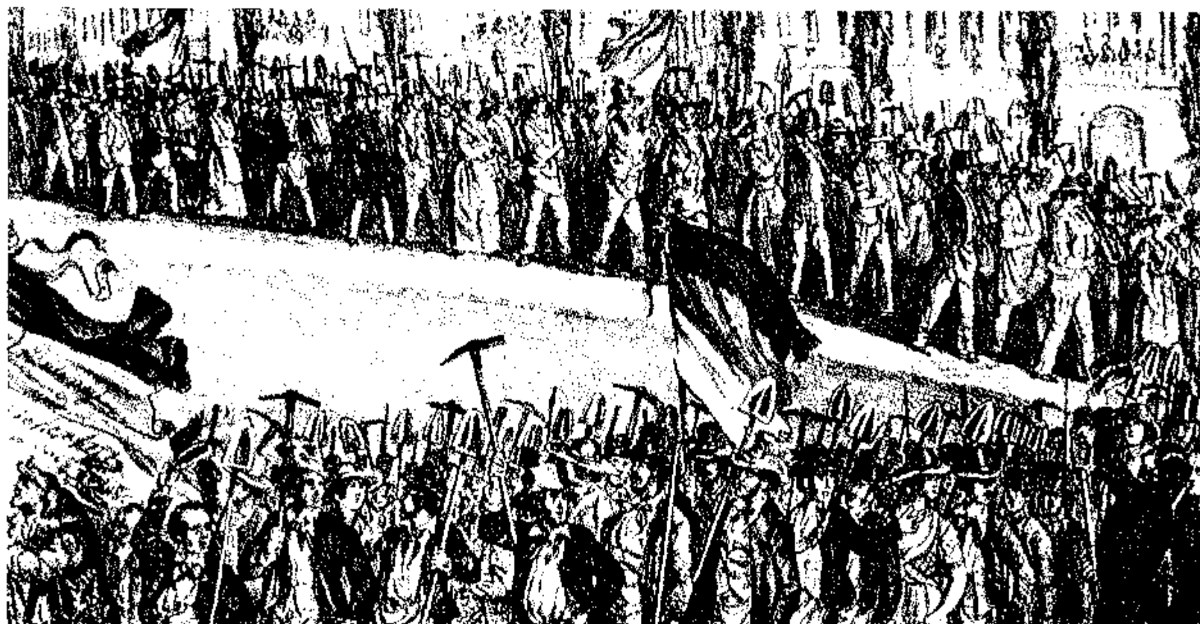
> „Această temelie lumească", scrie Marx, „trebuie, așadar, înțeleasă în natura sa contradictorie, precum și revoluționată practic. Așadar, după ce, de exemplu, familia pământească a fost descoperită ca secret al sfintei familii, tocmai prima trebuie dizolvată teoretic și practic."

Faimoasa teză XI este concluzia foarte concisă a acestei scurte, dar foarte fericite «transformari» a scrierilor lui Marx : «Filosofii nu au făcut decât să «interpreteze» lumea în moduri diferite ; este vorba de a o «transforma»».

Ideologia germană, compusă între sfârșitul anului 1845 și primele luni ale anului 1846 cu colaborarea lui Engels, care între timp i se alăturase prietenului său la Bruxelles, nu ar fi fost niciodată publicată de autori, care, într-adevăr, așa cum spunea Marx, ar fi abandonat-o curând „criticii roadente a șoarecilor", mulțumiți că și-au atins, prin scrierea sa, scopul principal , „de a se împăca cu «conștiința» lor filosofică anterioară". De fapt, în această lucrare, publicată abia în 1932, Marx și Engels au rupt definitiv orice relație cu „stânga hegeliană", ale cărei diverse expresii, de la Bauer la Stirner, până la Feuerbach, le critică dur și sarcastic.

Iluzia de care sunt victime tinerii hegelieni este că adevăratele lanțuri ale oamenilor sunt constituite din reprezentări, din idei, pe scurt, din produsele conștiinței și că, prin urmare, pentru emanciparea umană este suficientă o luptă a ideilor, menită să „modifice conștiința", să „interpreteze diferit ceea ce există". În realitate, ei nu combat decât „fraze", la care se limitează să opună alte „fraze"; cert este că „ei nu combat lumea cu adevărat existentă atunci când combat doar frazele acestei lumi".

Acestor filozofi pseudo-revoluționari, dintre care niciunul „nu a avut gândul să caute legătura dintre critica lor și propriul lor mediu material", Marx și Engels le opun acea concepție materialistă despre istorie, care reprezintă noutatea fundamentală a gândirii lor, destinată să se perpetueze în gândirea ulterioară. Această concepție istorică, pe care Engels o va desemna mai târziu cu termenul de „materialism istoric", constă în esență în convingerea că ideile oamenilor, formele de conștiință, formațiunile ideologice complexe care, precum dreptul, politica, morala, religia și filosofia însăși, contribuie la viața spirituală a omului, nu se bucură de o autonomie reală, absolută, întrucât presupun realitatea materială a oamenilor , mai precis producția materială a...



Dimostrazioni operaie (26 maggio 1848), in una incisione del XIX

MAR

viața și, prin urmare, relațiile sociale care se stabilesc între oameni în procesele productive. Aceste idei sunt condiționate de aceste structuri economico-sociale și reprezintă expresia lor la nivelul conștiinței,

În dezvoltarea conceptului de „producție", Marx și Engels pornesc de la existența empiric verificabilă a indivizilor reali, de la acțiunile și condițiile lor materiale de viață. Faptul că „Omul" lui Feuerbach este văzut la Marx ca presupoziție antropologică a istoriei nu înseamnă că **acesta** renunță la o concepție umanistă a realității istorice . Dacă „Omul" lui Feuerbach s-a revelat în toată abstractizarea sa, tot „ **indivizii** umani vii" cu nevoile lor constituie prima presupoziție a întregii istorii umane.

Aceasta a apărut atunci când oamenii au început să se distingă de animale prin producerea mijloacelor lor de supraviețuire și, prin urmare, a vieții lor materiale. Și pe măsură ce această activitate productivă, implicând astfel relația om-natură, s-a dezvoltat în **diferite forme** odată cu creșterea populației și apariția unor nevoi mereu noi , a condus la o diviziune progresivă a muncii, mai întâi a muncii industriale de munca agricolă, cu separarea consecventă între oraș și sat, apoi a muncii intelectuale de munca materială. Aceste diferite etape ale diviziunii muncii corespund forme succesive de proprietate asupra materialelor, uneltelor și produsului muncii, de la proprietatea tribală primitivă la cea a comunității **și** a statului antic , de la proprietatea feudală la proprietatea capitalist-burgheză a lumii moderne.

Oricine ar vrea să explice ideile oamenilor, reprezentările conștiinței lor, fără a lua în considerare producția și relațiile materiale ale oamenilor, cu care acestea sunt strâns legate, ar pretinde că coboară din cer pe pământ, în timp ce invers se urcă de pe pământ la cer:

„...nu pornim de la ceea ce oamenii spun, își imaginează sau își reprezintă, nici de la ceea ce se spune, se gândește, se imaginează sau se reprezintă că sunt, pentru a ajunge de acolo la oamenii vii; ci pornim de la oamenii care funcționează efectiv și, pe baza procesului lor de viață real, explicăm și dezvoltarea reflecțiilor și ecourilor ideologice ale acestui proces de viață. Chiar și imaginile nebuloase care se formează în creierul uman sunt sublimări necesare ale procesului material al vieții lor, verificabile empiric și legate de presupoziții materiale. Prin urmare, morala, religia, metafizica și orice..."
o altă formă ideologică și formele de conștiință care le corespund nu mai păstrează aparența autonomiei ."

În sine, ideile nu au istorie sau dezvoltare ; prin urmare, pretenția idealismului de a trasa o istorie spirituală independentă și autonomă, în care ideile sunt produse unele din altele, este iluzorie: adevărul este că

Non la coscienza determina l'essere, bensì l'essere la

„Oamenii care își dezvoltă producția materială și relațiile materiale își transformă, odată cu această realitate a lor, și gândirea și produsele gândirii lor. Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința."

Cu alte cuvinte, dacă ideile se schimbă, depinde de faptul că relațiile economico-sociale dintre oameni se schimbă : atunci când, de exemplu, trecem de la relațiile sociale de producție feudale la cele ale societății capitaliste, conceptele dominante de onoare, loialitate etc. sunt înlocuite de alte concepte dominante, cum ar fi cele de libertate, egalitate etc. Din aceasta rezultă că

„Ideile clasei conducătoare sunt, în fiecare epocă, ideile conducătoare... Clasa care are la dispoziție mijloacele de producție materială are la dispoziție și mijloacele de producție intelectuală, astfel încât ideile celor cărora le lipsesc mijloacele de producție intelectuală îi sunt, în general, subordonate. Ideile conducătoare nu sunt altceva decât expresia ideală a relațiilor materiale predominante ; ele sunt relațiile materiale predominante luate ca idei."

Le idee dominanti sono quelle della classe dominante

Dacă se întâmplă ca oamenii clasei conducătoare, prin intermediul filosofilor și ideologilor lor, atunci când analizează cursul istoriei, să elibereze ideile de condiționările lor materiale și să le afirme ca fundament al lumii existente și principii productive ale procesului istoric, trebuie spus că aceasta este o mistificare, o „falsă conștiință", o ideologie pură în cel mai rău sens al cuvântului. Acest lucru se poate întâmpla deoarece diviziunea socială a muncii, care rezervă privilegiul muncii intelectuale exponenților clasei conducătoare, face dificilă înțelegerea de către intelectuali a condiționării sociale a ideilor și, în schimb, îi determină să le considere un produs pur spiritual . Dar, atunci, această „falsă conștiință" este cea care confirmă ea însăși adevărul materialismului istoric:

„dacă în ansamblul ideologiei oamenii și relațiile lor apar cu susul în jos ca într-o cameră obscură, acest fenomen provine din procesul istoric al vieții lor, așa cum inversarea obiectelor pe retină provine din procesul lor fizic imediat".

Accentul puternic pus pe condiționarea pe care structurile – așa cum numesc Marx și Engels și relațiile economico-sociale și forțele materiale de producție – o exercită asupra gândirii umane – numite și suprastructuri ideologice – nu înseamnă însă că fondatorii materialismului istoric intenționează să reducă ideile la simple iluzii, reflecții pasive ale structurilor. Ei înțeleg procesul istoric ca o totalitate material-ideală, în care raporturile dintre cele două laturi care îl constituie au un caracter dialectic și nu mecanic, astfel încât acele laturi se influențează reciproc, fără ca relația lor să fie rigidizată prin simplificări și impuneri.

mediația schemei mecanice cauză-efect.

Faptul că Marx era departe de orice tendință de a reduce istoria la interpretări economice care exclud orice autonomie a oamenilor în raport cu obiectivitatea vieții materiale se putea observa deja în *Tezele despre Feuerbach,* unde, împotriva materialismului mecanicist care susține că oamenii nu sunt altceva decât produsul mediului și al educației, el argumentase că „... „împrejurările sunt modificate de oameni și că educatorul însuși trebuie educat". Acum, *în Ideologia germană,* el scrie împreună cu Engels că „împrejurările nu îi fac pe oameni mai puțin decât oamenii îi fac pe circumstanțe"; relația dintre ființă și conștiință, fără a aduce atingere priorității ființei economice, este caracterizată printr-o integrare reciprocă, astfel încât și ideile, atunci când cuceresc masele, dobândesc o putere materială.

Contro l'economicism o

Într-o scrisoare de la maturitatea sa târzie (1890), Engels a scris, împotriva reducționismului economic cu care ideile sale și ale lui Marx au fost distorsionate de adversarii lor, dar și de mulți adepți, că

«Situația economică este baza, dar diferitele momente ale suprastructurii - formele politice ale luptei de clasă și rezultatele acesteia (constituții stabilite de clasa victorioasă ... după o bătălie câștigată etc.), formele juridice, reflecțiile tuturor acestor lupte reale în creier - suprastructuri | o | aur | care participă , teoriile politice , juridice, filosofice, opiniile religioase și dezvoltarea lor ulterioară în sisteme dogmatice - își exercită, de asemenea, influența asupra cursului luptelor istorice și, în multe cazuri, determină în mod preponderent «forma» lor» .

Și acest lucru este valabil mai ales în acele faze în care societatea este plină de contradicții crescânde care anunță o precipitare revoluționară iminentă . Marx vorbește aici pentru prima dată despre revoluția socială. Știm că deja în *Introducerea la Critica filosofiei* dreptului social a lui Hegel, el identificase proletariatul drept clasa „universală", chemată să realizeze emanciparea umană a tuturor, iar în *Manuscrise* revoluția comunistă apărea ca depășirea dialectică a muncii alienate. Acolo, însă, categoria filosofică de „ființă generică" a constituit fundamentul procesului revoluționar istoric, în timp ce acum conceptul verificabil științific al producției materiale i-a luat locul.

În ciuda inversării complete a idealismului hegelian, în care identifică cea mai completă expresie a ideologiei burgheze, Marx și Engels continuă să vadă în istorie un proces de forțe dialectice sau raționale, al căror izvor secret îl descoperă este relația dialectică dintre dezvoltarea relațiilor sociale și a forțelor productive - nivelurile de producție și averea proprie , evoluția tehnologiilor și a cunoștințelor științifice, creșterea numerică a numărului de muncitori - și relațiile sociale de proprietate care au caracterizat întotdeauna, într-un sens de clasă, diferitele organizări sociale care s-au succedat de-a lungul istoriei. De la antica relație dintre stăpân și sclav până la stăpânirea feudală cu sistemul său servil, de la aceasta la relația modernă dintre capitalist și muncitor, producția , însușirea naturii, a avut loc întotdeauna în cadrul unor relații sociale conflictuale, în care diviziunea muncii impune ca activitatea intelectuală și materială , comanda și execuția, folosirea bunurilor și producerea lor să fie rezervate unor clase și indivizi diferite.

Când relațiile sociale, în loc să favorizeze dezvoltarea forțelor productive, încep să le împiedice, devenind un fel de închisoare pentru ele, atunci apar condițiile pentru perturbarea revoluționară , în care vechile relații sociale sunt înlocuite cu altele corespunzătoare forțelor productive mai dezvoltate . Cel mai tipic exemplu revoluționar este Revoluția din 1789: relațiile sociale, caracterizate prin predominanța vechii aristocrații feudale, nu mai pot rezista atacului noilor forțe mercantile și industriale, care dau naștere unei noi organizări juridice și politice a societății, fondată pe predominanța proprietății burgheze.

Enorma dezvoltare a forțelor productive care caracterizează societatea capitalistă modernă - și a cărei expresie cea mai impresionantă este „piața mondială" - și, în același timp, dihotomizarea extremă a societății în două clase antagoniste, pe de o parte proprietarii mijloacelor de producție, pe de altă parte proletarii care produc în întregime o bogăție socială destinată să se prezinte ca o putere străină și ostilă lor, constituie condițiile, nemaivăzute până acum, care pregătesc o revoluție diferită de toate cele care au precedat-o, destinată să elibereze oamenii de alienare, într-o nouă societate fără clase. Crearea pieței mondiale, care plasează oamenii în sfera „istoriei universale" și „produce simultan fenomenul masei «fără proprietate» printre toate popoarele", pune bazele unificării proletarilor din întreaga lume, astfel încât aceștia să devină „indivizi empiric universali ", interesați să își reapropie imensa bogăție socială, în care este depusă întreaga istorie a omenirii și de care sunt dominați ca de o putere străină și ostilă „ale cărei origini și destinație nu le cunosc". Niciodată în istorie o dezvoltare atât de înaltă a forțelor productive nu a corespuns exproprierii marii majorități a populației și astfel nașterii unei clase „universale" precum proletariatul, înstrăinată de sine însuși printr-o diviziune a muncii care i se impune ca un fapt „natural", o soartă ineliminabilă.

Le condizioni della rottura

Mondializzazione del mercato e unione mondiale dei proletari

MARX

Comunismul, anunță Marx și Engels, este reaproprierea, de către „ indivizi umani asociați", a totalității forțelor productive existente și subordonarea lor, abolind diviziunea socială a individului. Ce înseamnă * munca * pentru „dezvoltarea pe deplin umană a fiecărui individ" ? În timp ce în vechea societate „fiecare are o sferă de activitate specifică și exclusivă care îi este impusă și din care nu poate scăpa... decât dacă vrea să piardă mijloacele de trai", în societatea comunistă fiecăruia i se permite dezvoltarea integrală a tuturor facultăților sale umane.

Spre deosebire de revoluțiile anterioare, în care punerea sub semnul întrebării a vechilor relații de proprietate era o funcție a interesului „particular" al clasei revoluționare de a redistribui proprietatea în propriul avantaj, în revoluția comunistă clasa proletară se neagă pe sine ca o clasă „particulară" și , prin abolirea oricărei forme de proprietate privată , „ îndepărtează vechea murdărie " din ea însăși, eliberându- i astfel pe toți oamenii de ea. Nu doar anumite condiții particulare ale societății existente până acum trebuie abolite , ci însăși „producția vieții" așa cum a fost ea până acum: comunismul este umanismul integral realizat.

7 ... . 1;;! ....

„Manifestul Partidului Comunist"

s
1 1

Anni di milizia politica

În acești ani, 1846-1847, angajamentul militant al lui Marx - și Engels - a devenit intens; aceștia s-au dedicat creării unor comitete de corespondență la Bruxelles, Paris și Londra , cu scopul de a construi legături internaționale între diferitele grupuri socialiste revoluționare și de a duce o luptă teoretică pentru afirmarea liniei strategice care avea să fie enunțată ulterior în *Manifestul Comunist.* Această luptă politică s-a desfășurat pe două fronturi, pe de o parte împotriva utopiștilor, precum socialistul german Wilhelm Weitling, care propun inițiative imediate, caracterizate prin metoda „loviturilor de stat" și încredințate celor mai sărace și marginalizate elemente ale societății, pe de altă parte, împotriva reformiștilor care resping principiul luptei de clasă, răsturnarea revoluționară a societății și își imaginează transformarea progresivă a acesteia prin difuzarea treptată a cooperativelor de producție.

În acest context, publicarea în 1847 a lucrării „ *Sărăcia filosofiei: un răspuns la „Filosofia sărăciei" a domnului Proudhon capătă o semnificație politică, precum și teoretică,* în care Marx îl atacă dur pe socialistul francez și opera sa din 1846, care avusese o mare rezonanță în rândul grupurilor muncitorești și socialiste pariziene.

El observă sarcastic că

> „Domnul Proudhon are ghinionul de a fi extrem de necunoscut în Europa. În Franța, are dreptul să fie un economist prost pentru că este considerat un bun filosof german. În Germania, are dreptul să fie un filosof prost pentru că este considerat unul dintre cei mai buni economiști francezi."

De fapt, este un economist prost pentru că, în loc să procedeze științific folosind categorii care universalizează faptele economice , pornește de la idei abstracte și metafizice, cum ar fi ideea de dreptate, și pretinde că conformează fenomenele economice acestora, așa cum ființa este conformă cu ceea ce trebuie. Dar, în acest fel, el îndepărtează structurile economice ale societății de la determinarea lor istorică și, prin urmare, de la depășirea lor, și le transformă în „idei eterne, preexistente oricărei realități", căzând victimă fanteziilor ideologiei.

Este adevărat că folosește dialectica hegeliană pentru a gândi despre realitatea economică și socială, dar, ca un prost filosof, nu înțelege că din contradicție se naște depășirea revoluționară a existentului, că tocmai în negativitatea muncii salariate, în mizeria ei, se ascunde și se maturizează presupoziția negației. Dimpotrivă, el crede că poate rezolva contradicția abandonând „partea rea" a capitalismului, păstrându-i „ partea bună": și astfel ar dori proprietatea fără exploatare , burghezia fără proletariat.

Prin urmare, Proudhon nu este socialist; el consideră procesele sociale „din punctul de vedere și cu ochii micului țăran francez (și mai târziu ai micului burghez)". Întărit de concepția sa materialistă și dialectică despre istorie, pe care o prezintă aici public pentru prima dată, Marx poate spune pe bună dreptate că o „filosofie a mizeriei", atunci când pretinde să se constituie ca o teorie abstractă, un substitut al practicii revoluționare, nu poate decât să mărturisească întreaga „mizerie a filosofiei".

În primăvara anului 1847, Marx și Engels s-au alăturat „Ligii Drepților", cea mai importantă organizație a muncitorilor emigranți germani , și au condus o luptă pentru afirmarea pozițiilor lor . Liga a luat numele de „Liga Comuniștilor ", a înlocuit sloganul creștinizator: „Toți oamenii sunt frați" cu cel combativ și subversiv: „Muncitori din întreaga lume, uniți-vă!" și le-a încredințat lui Marx și Engels sarcina de a elabora programul teoretic și practic al partidului. Astfel, în ianuarie 1848, *Manifestul Comunist a fost publicat la Londra.*

Aceasta este o operă extrem de evocatoare, scrisă într-un limbaj care, uneori, se ridică la nivelul unui mare imn revoluționar, întotdeauna animat de o forță dramatică excepțională. Deschiderea amenințătoare îl introduce imediat pe cititor în atmosfera tensionată a unui document menit să servească drept instrument al bătăliei politice:

Manifesto del partito

„O fantomă bântuie Europa, Papa și țarul, Mettermelli și Guizot, radicali francezi și polițiști germani, s-au aliat într-o vânătoare sfântă nemiloasă împotriva acestei fantome ."

Ultima pagină, nu mai puțin faimoasă, pecetluiește, de altfel, un discurs care se dezvoltase într-o strălucită concatenare de teze teoretice și politice de o mare eficacitate propagandistică:

„Să tremure clasele conducătoare în fața unei revoluții comuniste. Proletariatul nu are nimic de pierdut decât lanțurile sale. Și are o lume de câștigat."

Ne vom limita la a menționa câteva dintre temele principale ale acestei scrieri: a. recunoașterea rolului burgheziei în istoria lumii moderne;
b. teoria revoluției proletare; c. relația clasă-partid; d. societatea comunistă; e. judecata asupra doctrinelor socialiste anterioare.

a. Exaltarea funcției revoluționare a burgheziei nu putea fi mai mare. Spre deosebire de clasele conducătoare din epocile istorice anterioare , care și-au păstrat neschimbat sistemul de producție, „burghezia nu poate exista fără a revoluționa continuu instrumentele de producție și, prin urmare, relațiile sociale". Societatea este supusă unei „răsturnări neîncetate", condițiile de viață feudale anterioare , cu șirul lor de opinii și credințe venerabile prin vârstă, se dizolvă, diversele aspecte ale vieții sunt desacralizate , pierd orice văl de iluzii religioase și politice, orice sentimentalism este alungat, iar relațiile dintre oameni sunt retrogradate la „interesul personal gol", la „plata nemiloasă în numerar".

Întregul glob a fost invadat de producția și comerțul burgheziei, care a făcut națiunile dependente unele de altele pe o singură piață mondială. A forțat toate popoarele să-i accepte civilizația, făcând popoarele barbare dependente de popoarele civilizate, popoarele țărănești de popoarele burgheze , Orientul de Occident.

În timpul dominației sale de clasă, care a durat abia un secol, burghezia a creat forțe productive al căror număr și importanță le depășesc pe toate cele ale tuturor generațiilor precedente la un loc. Subjugarea forțelor naturale, mașinile, aplicarea chimiei în industrie și agricultură, navigația cu aburi, căile ferate, telegraful electric , defrișarea unor continente întregi pentru cultivare, râurile făcute navigabile, populații întregi născute din pământ - care dintre secolele trecute ar fi bănuit vreodată că astfel de forțe productive moțăie în poala muncii sociale?

b. Dar tocmai această dezvoltare enormă determină o tensiune crescândă între creșterea extraordinară a forțelor productive și relațiile sociale de proprietate, care exclud majoritatea populației de la bucuria bogăției produse, astfel încât societatea burgheză seamănă din ce în ce mai mult cu „vrăjitorul care nu mai poate controla puterile subterane pe care el însuși le-a evocat". Crizele de supraproducție, necunoscute epocilor anterioare, sunt produsul decalajului tot mai mare dintre producție și consum, semnul cât de multă dominație este pusă în discuție în mod paradoxal chiar de bogăția pe care și-o însușește . „Relațiile burgheze au devenit prea înguste - pentru a conține bogăția pe care o produc": prea multă civilizație, prea multe mijloace de subzistență, prea multă industrie , prea mult comerț.

Și așa cum burghezia a produs armele care îi aduc moartea, „ea i-a creat și pe oamenii care vor folosi aceste arme - muncitorii moderni, «proletariatul »". De fapt, cu cât capitalismul se dezvoltă, se extinde, se concentrează, cu atât crește mai mult, până când devine

« « Dacă f < ft ' . '

ber

8 *1* r òffcnf Iii un gcbruar 18tó.

Alkr vrIIhilgf Wudj!

üvnbon.

©ftiutft in bit Offi ber „591 lbungi>©tftft füt «rbeitet"
b«i }. C. JUrgWr»-
46. Înțelesul cuvântului „3ISHOI» OAT"

Pagina de titlu a primei ediții a Manifest der komunistischen Partei *al lui Marx și Engels.*

h/sARX

≤ imensă, armata proletariatului. Și aceasta se datorează și faptului că clasele intermediare, formate din micul industriaș , artizan, țăran, micul negustor , ar fi destinate să dispară, zdrobite de concentrarea ridicată a capitalului și să fie absorbite de proletariat. Marx a prezis, de fapt, că momentul culminant al conflictului din cadrul societății capitaliste va fi caracterizat de simplificarea societății în ciocnirea a doar două clase sociale : capitaliștii și proletarii . Condiția **societății capitaliste** este marcată de o stare de exploatare și alienare din ce în ce mai gravă: muncă din ce în ce mai dependentă de mașină, din ce în ce mai elementară și repetitivă, oameni reduși la mărfuri, „expuși tuturor vicisitudinilor concurenței, tuturor fluctuațiilor pieței", sub-oameni mizerabili, strânși de lunga zi de muncă din ce în ce mai intensivă.

Pe de altă parte, privatizarea crescândă a bogăției corespunde unei socializări tot mai mari a muncii: tot mai mulți muncitori se adună în aceleași locuri de producție - marile fabrici moderne - iar acest lucru favorizează coaliția lor, maturizarea conștiinței de clasă, THE OX BUCKS ! I II I* !— a conștientizării condițiilor inumane ale muncii salariate, apariția unei voințe revoluționare comune. Adică, burghezia produce, prin propria dezvoltare, propriii săi gropari.

Revoluția proletară, așa cum este prevăzută în *Manifest,* se configurează ca un proces social lung care se maturizează în lucruri, presupune condiții obiective, adică contradicțiile și crizele organizării capitaliste a societății, dar și răspândirea și adâncirea unei

Deși aceasta, așa cum am văzut deja, este expresia unei conștiințe inversate, mistificate de ideologie, cultura în care

Processi S0S8etdività antagonistica dei proletari; la necessi- **oggettivi e** delle condizioni oggettive garantisce il realismo **coscienza di** della prospettiva rivoluzionaria, il suo fondamen- classe to scientifico con esclusione di ogni astratto utopismo e volontarismo soggettivistico; d'altra parte la crisi dell'assetto capitalistico non potrebbe mai concludersi nella rivoluzione, in virtù del semplice automatismo dei processi oggettivi, se non maturasse nella classe sfruttata quella coscienza di sé che costituisce l'avvio di una nuova visione del mondo - ecco l'importanza della sovrastruttura! -, di una cultura alternativa a quella della classe dominante.

se exprimă noua subiectivitate a clasei muncitoare constă în „punerea realității pe picioare" și provine din conștientizarea proletarilor că bogăția capitalistă este propria lor muncă expropriată și că relațiile sociale burgheze, departe de a fi eterne și imuabile, au un caracter istoric tranzitoriu.

c. Relația dintre clasă și partid

Marx și Engels se opun oricărei concepții iacobin-blanquiste a partidului ca un mic grup de revoluționari care acționează în numele maselor, dar separat de acestea: un astfel de partid este capabil, cel mult, să realizeze o „lovitură de stat", nu o revoluție. Aceasta din urmă necesită intervenția activă, rolul conducător al întregului proletariat, al marii majorități a populației și, prin urmare, are un caracter democratic care nu este în niciun fel compatibil cu sectarismul și conspirațiile.

Pe de altă parte, proletariatul nu se poate baza pur și simplu pe propria spontaneitate;

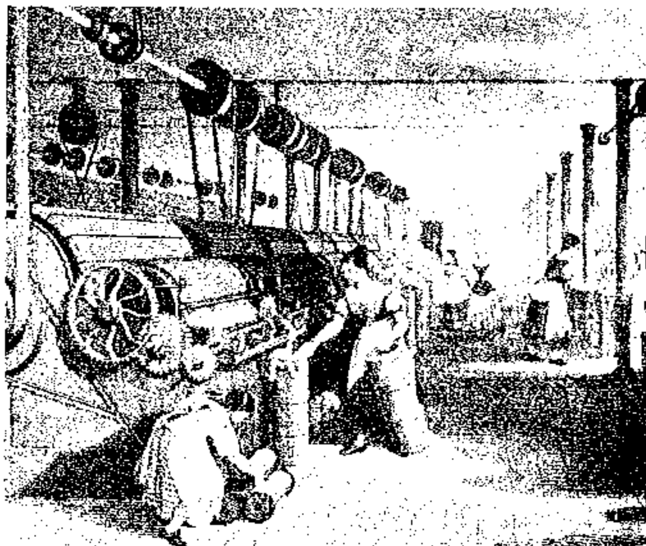
Anglia 1844: condiții de muncă

joacă un rol foarte important în teoria revoluției a lui Marx . Din nou în *„Condiția clasei* descrive le condizioni degli *muncitoare din Anglia",* Engels «Vi sono poi alcuni tipi di scrie:

muncitori în filaturile englezești: munca în fabrică pe care o au consecințe deosebit de dăunătoare. În multe locuri ale

În fabricile de bumbac și in, în special în sălile de cardare și pieptănare, aerul este plin cu un praf filamentos care provoacă disconfort în piept. Unele organisme îl pot tolera, altele nu. Dar lucrătorul nu are de ales;

luogo in cui trova lavoro, che il suo petto sia o no in buone condizioni. Le conseguenze più comuni dell'ispirazione di questa polvere sono sputo misto a sangue, respiro pesante e sibilante, dolori al petto, insonnia, tosse, insomma tutti i sintomi dell'asma, che nei casi peggiori portano alla tisi... Particolarmente malsana è la filatura a umido del lino, che viene eseguita da fanciulle e fanciulli. L'acqua schizza loro addosso, inzuppandone continuamente gli abiti e mantenendo sempre bagnato il pavimento. Ciò si verifica



trebuie să accepte praful așa cum este.

are nevoie de un ghid care să asigure unificarea sa, în jurul unei teorii și a unui program; are

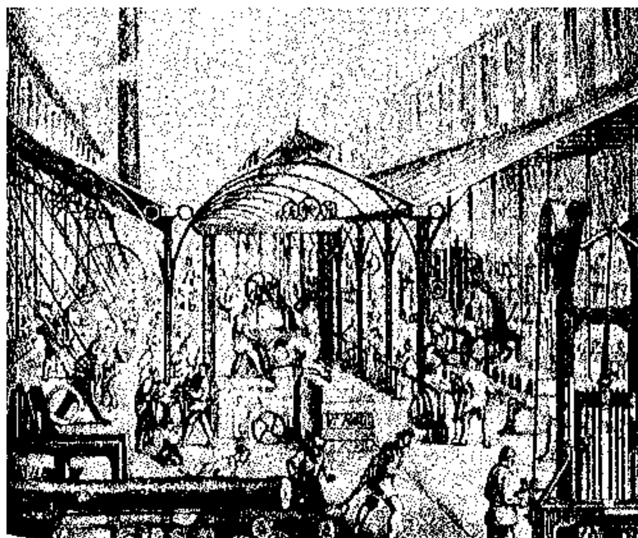
partidul are nevoie de un partid, un partid al comuniștilor, care să fie expresia întregului proletariat și să se identifice cu acesta și, în același timp, să fie cu un pas înainte, pentru a-l putea conduce. Comuniștii sunt avangarda clasei muncitoare prin faptul că posedă o conștiință teoretică mai clară și „cunosc condițiile, progresul și rezultatele generale ale mișcării proletare”. Ceea ce îi protejează de riscul de a se separa de mișcare și de a se substitui acesteia este faptul că pozițiile lor teoretice ...

«ele nu se bazează deloc pe idei, pe principii inventate sau descoperite de cutare sau cutare inovator al lumii. Sunt doar expresii generale ale relațiilor reale ale unei lupte de clasă care există deja, ale unei mișcări istorice care se desfășoară sub ochii noștri».

d. Rezultatul revoluției proletare este societatea comunistă, în care exploatarea omului de către om și divizarea în clase sociale opuse sunt abolite. Marx este foarte sobru în trasarea fizionomiei acestei noi societăți, nu din reticență, ci pentru că el consideră că nu se poate vorbi despre comunism așa cum vorbesc utopiștii .

1 *Cardarea, călcarea și răsucirea bumbacului, 1835.*
2 *Interiorul unei fabrici textile cu războaie de țesut automate.*

de asemenea, deși într-o măsură mai mică, în sălile de dublare ale fabricilor de bumbac, provocând răceli continue și afecțiuni pulmonare... O altă consecință a filării inului, rezultată din însăși natura muncii, este reprezentată de deformări caracteristice ale umerilor, în special ale omoplatului drept, care ajunge să iasă în afară. Această metodă de filare... provoacă, de asemenea, deformări frecvente ale genunchilor, care sunt folosiți pentru a ține fusul atunci când firele rupte trebuie legate din nou... necesitatea aplecării frecvente și structura joasă a mașinilor duc, în general, la o creștere defectuoasă... în fabrica de bumbac din Manchester, unde am fost angajat, nu-mi amintesc să fi văzut vreodată o singură fată bine formată...; toate erau mici, slab crescute, cu o statură caracteristică încovoiată, „sincer de urâte la constituție... Munca la mașini provoacă o serie de accidente... Cel mai frecvent caz constă în îndepărtarea unei articulații a degetului; mai rar se întâmplă ca întregul deget, jumătate de mână sau întreaga mână, un braț etc. să fie prinse și zdrobite de angrenaje. Foarte frecvent, după aceste accidente, apare chiar și cel mai puțin grav, trismusul, care provoacă moartea. În Manchester, pe lângă numeroșii schilodi, întâlnești și un număr mare de oameni mutilați; unuia îi lipsește un braț întreg sau jumătate de braț, altuia un picior, altuia jumătate de picior; aproape că pare că trăiești printre o armată care se întoarce dintr-o campanie militară. Dar cele mai periculoase părți ale mașinilor sunt curelele care transmit puterea motrice de la partea centrală la mașinile individuale... Oricine este prins de aceste curele este târât cu o viteză amețitoare de forța motrice, care îl aruncă sus spre tavan și în jos pe podea cu o asemenea forță încât le zdrobește toate oasele și provoacă moartea imediată. Între 12 iunie și 3 august 1844, „Manchester Guardian” relatează următoarele accidente „grave” - nici măcar nu le menționează pe cele mai puțin grave: 12 iunie , un băiat moare la Manchester din cauza trismusului, cauzat de faptul că mâna i s-a prins într-o roată; 15 iunie, un băiat din Saddleworth este prins și târât de o roată și este zdrobit până la moarte; 29 iunie, pe Greenacres Moor, lângă Manchester, un tânăr care lucra într-o fabrică de mașini cade sub o piatră de râșniță, rupându-și două coaste și provocându-i lacerații grave; 24 iulie, o fată moare în Oldham după ce a fost prinsă într-o curea care fusese întoarsă de cincizeci de ori: niciun os nu a rămas intact; 27 iulie, în Manchester, o fată cade într-o „suflantă” (prima mașină prin care trece bumbacul brut) și moare din cauza mutilărilor pe care le-a suferit; 3 august, un muncitor la bobinaj moare la Dukinfield după ce a fost prins într-o curea, care i-a zdrobit toate coastele. Numai în 1843, Spitalul din Manchester a trebuit să trateze 962 de răni și mutilări cauzate de utilaje... accidentele de la Salford nu sunt incluse aici, nici cele tratate de medici privați.


2

ca și cum, scria el *în Ideologia germană,* ar fi „o stare de lucruri care trebuie stabilită" sau „un «ideal» căruia realitatea trebuie să i se conformeze". Comunismul este „ mișcarea «reală» care desființează starea de lucruri actuală" și, prin urmare, nu există loc pentru anticipările arbitrare ale fanteziei care ar pretinde că vadă dezvăluite secretele „bucătăriei de mâine". Ceea ce se poate spune este că, în timp ce în societatea burgheză „munca vie este doar un mijloc de a spori munca acumulată, în societatea comunistă munca acumulată este doar un mijloc de a face ritmul de viață al muncitorilor mai larg, mai bogat și mai avansat".

Burghezia, obișnuită să judece conform concepției sale despre libertate - în esență, libertatea de a cumpăra și vinde, inclusiv munca oamenilor - strigă că abolirea proprietății private ar însemna abolirea personalității și **proprietatea** '*' umană a 3-a ' În realitate, ceea ce este în joc este „abolirea personalității, independenței și libertății burghezului!". Iată cum i se adresează Marx și Engels:

> Ești îngrozit de ideea că vrem să desființăm proprietatea privată. Dar în societatea ta actuală, proprietatea privată este desființată pentru nouă zecimi dintre membrii săi; într-adevăr, ea există tocmai pentru că pentru acele nouă zecimi nu există. Prin urmare, ne reproșezi că vrem să desființăm o proprietate a cărei condiție necesară este lipsa proprietății pentru marea majoritate a societății.

Ceea ce burghezia înțelege de fapt prin persoană este proprietarul burghez: „Ei bine, această persoană trebuie de fapt abolită". Nu este adevărat că comunismul abolește capacitatea de a însuși produse sociale; dimpotrivă, el restabilește această capacitate tuturor oamenilor : mai degrabă, „nu face decât să înlăture capacitatea de a folosi această însușire pentru a înrobi munca altora".

Cât privește statul și puterea politică, aceasta este puterea organizată a unei clase pentru opresiunea alteia și, prin urmare, în societatea comunistă, condițiile existenței sale încetează. Proletariatul, desigur, pentru a smulge proprietatea burgheziei, va trebui să cucerească puterea politică pentru sine și, devenind axa sa **dominantă** , să centralizeze toate instrumentele .

sisteme de producție în mâinile statului, revoluționând **întregul** mod de producție. Dar, prin abolirea vechilor relații de producție **din societatea comunistă** , aceasta „abolește... și condițiile de existență ale vechilor relații de producție"

„agonism de clasă". În acest fel, odată cu concentrarea întregii producții în mâinile unor indivizi asociați , puterea va fi pierdut acel caracter politic și represiv care distinge organizarea statului. În locul ei, „o asociație în care libera dezvoltare a fiecăruia este condiția pentru libera dezvoltare a tuturor".

e. Evaluarea literaturii lor socialiste și comuniste anterioare de către autorii *Manifestului* este multifațetată. În primul rând, ei îngroapă sub sarcasmul considerațiilor lor feroce și incisive diversele forme de socialism reacționar, care exprimă polemica anticapitalistă, în numele socialismului pentru trecut, a claselor și grupurilor învinse de ascensiunea burgheziei capitaliste: de la aristocrația feudală care încearcă să conducă poporul înapoi la nostalgia trecutului feudal, acuzând burghezia de exploatarea feroce la care supune proletariatul, până la socialismul mic-burghez care visează să restabilească formele de mică proprietate țărănească și artizanală, în cadrul căreia vechile mijloace de producție și schimb pot fi reinstaurate sau altele noi impuse acestora.

Apoi, în examinarea acelor tendințe pe care le numesc „socialism conservator sau burghez", Marx și Engels au reluat criticile aduse lui Proudhon în „Sărăcia *filosofiei" , recunoscute ca o expresie tipică a* acestui socialism. Au continuat apoi cu discuția despre „socialismul critic-utopic" al lui Owen, Saint-Simon și Fourier. Ei, fondatorii „socialismului științific", au judecat sever respingerea pe care acești gânditori o opuneau oricărei acțiuni politice și revoluționare a proletariatului, pe care îl învinovățeau pentru că nu recunoștea nicio funcție istorică **utopică** autonomă ; și au subliniat, de asemenea, natura iluzorie a planurilor lor fantastice pentru societățile viitoare, a căror realizare au încredințat-o unor „experimente mici și, în mod firesc, inutile ", pentru finanțarea cărora nu au ezitat să se adreseze chiar și claselor înstărite. Dar, în ciuda acestui fapt, Marx și Engels nu au fost zgârciți cu recunoașterea în...



Karl Marx.

față de acești scriitori și reformatori, care au lucrat într-o perioadă în care proletariatul era încă imatur, iar condițiile materiale pentru emanciparea sa lipseau.

Acești utopiști au avut meritul de a se fi alăturat proletariatului, contribuind la educarea acestuia, iar multe dintre opiniile lor despre societatea viitoare, eliberate în mod corespunzător de intonația utopică, trec în comunismul marxist însuși : abolirea muncii salariate și a câștigului privat, reducerea statului la o simplă administrare a producției - Saint-Simon -, abolirea contrastului dintre oraș și sat - Fourier și Owen -, anunțarea armoniei sociale - Fourier.

8

Critica economiei politice și a comunismului

Primul secol al revoluțiilor din 1848 pare să deschidă pentru grupurile socialiste și de inspirație comunistă, în special în Franța și Germania, posibilitatea unei proprii acțiuni revoluționare de anvergură în cadrul mișcărilor burgheze liberale și democratice. Marx s-a grăbit la Paris, apoi s-a mutat în Germania, la Köln, unde din iunie a publicat Neue Rheingasse , *dezvoltând* o luptă împotriva pozițiilor extremiste ale celor care susțineau necesitatea unei acțiuni inspirate de obiective imediat socialiste. Era convins, dimpotrivă un revoluționar , că muncitorii trebuie să susțină revendicările liberal-democratice ale burgheziei.

Il 1848 e 'impegno Încercarea lui Marx de a deschide calea, dar numai într-o etapă ulterioară , pentru revoluția socialistă. Însă slăbiciunea burgheziei germane și temerile acesteia, împărtășite de întreaga burghezie europeană, în fața „spectrului" - pericolului „roșu", au dus mișcarea liberală germană la înfrângere. În primăvara anului 1849, *Neue Rheingasse a încetat* să mai apară, iar Marx, expulzat din Germania, a fugit la Londra, unde avea să trăiască neîntrerupt până la moarte.

Marx și Engels s-au convins rapid că perspectivele revoluționare se diminuaseră în Europa, și pentru că, după criza economică care a precedat revoltele din 1848, dezvoltarea economică capitalistă își reluase viguros. Acțiunea revoluționară trebuia acum urmată de o muncă răbdătoare de explorare teoretică, de formare a cadrelor și de un angajament politico-organizațional menit să dezvolte inițiative și lupte, precum cele ale sindicatelor, care nu erau direct revoluționare.

Însă orizonturile situației europene, mai ales după lovitura de stat a lui Ludovic Napoleon de la sfârșitul anului 1851, fac chiar și acest tip de muncă politică din ce în ce mai dificilă. În 1852, în urma conflictelor care o sfâșiau între cei care doreau acțiuni „Z" imediate și cei, precum Marx și

Engels a considerat această atitudine aventuroasă , Liga Comuniștilor a fost dizolvată, iar Marx a decis să se concentreze asupra studiilor sale, abandonându-și - angajamentul politic militant. Rodul unei meditații asupra evenimentelor tumultoase ale acestor ani sunt două lucrări istorico-politice: *Luptele de clasă în Franța 1848-1850,* o culegere publicată de Engels în 1895, care a apărut în 1850 într-o revistă din Hamburg, și *Optsprezece brumar al lui Louis Bonaparte,* publicată de Marx în 1850 într-o revistă din New York.

La Londra, viața familiei Marx este departe de a fi liniștită: copleșiți de datorii și reduși la a locui într-un apartament mizerabil cu două dormitoare într-unul dintre cele mai sărace cartiere ale orașului, Karl și Jenny trăiesc în pragul sărăciei; trei dintre copiii lor mor la o vârstă fragedă. Corespondența lui Marx din Londra pentru ziarul progresist *New York Daily Tribune* nu este cu siguranță suficientă pentru a întreține familia, în timp ce încercările de a găsi un loc de muncă pe căile ferate britanice eșuează. Doar generozitatea lui Engels, care, pentru a-și întreține prietenul, lucrează pentru compania tatălui său din Manchester timp de douăzeci de ani, începând cu 1850, le permite familiei Marx să își satisfacă nevoile zilnice.

În mijlocul acestor dificultăți, suntem uimiți de intensa muncă intelectuală la care s-a supus Marx timp de mulți ani: acestea au fost studiile de economie politică pe care le-a efectuat în biblioteca Muzeului Britanic , unde a citit și recitit textele economiștilor , istoriile economiei, documentele guvernului britanic, numere din *The Economist,* pamflete și rapoarte despre evoluția industrială, umplând în același timp zeci și zeci de caiete cu notițe, imensul material pregătitor pentru scrierile sale de maturitate. În 1857, a scris, dar nu a publicat, *Introducerea la critica economiei politice;* în 1859, a publicat O contribuție *la critica economiei politice.* Între 1850-1851 și 1857-1859 , a compilat un vast corp de note pregătitoare pentru lucrarea sistematică pe care o avea în vedere, care avea să rămână nepublicată până în 1939-1941, când a fost publicată sub titlul *Schițe ale criticii economiei politice.*

Primul volum al capodoperei lui Marx, *Capitalul ,* a fost publicat în sfârșit la Hamburg în 1867, într-un tiraj de o mie de exemplare. Al doilea și al treilea volum al operei au apărut după moartea autorului.

Un immenso lavoro intellettuale

editată de Engels, în 1885 și, respectiv, 1894. :

Capitalul nu este o carte de economie și nici *Marx nu este* : este economist; de fapt, este o scriere care vizează pentru a combate știința economică, pe care în notele sale o numește cu epitetul lipsit de respect de „rahat economic". O critică, de fapt, așa cum scrisese deja în *Manuscrisele economice și filosofice* din 1844, pentru prezentarea ideologică a conceptelor economiei capitaliste ca și cum ar fi naturale și **eterne** și, prin urmare, imuabile. Critica economiei **are** sarcina de a demitiza această muncă **politică** și, prin urmare, reprezintă în sine o contribuție formidabilă la maturizarea - conștiinței revoluționare a muncitorului, oferindu-i instrumentele necesare pentru a descoperi că capitalismul este o formațiune socială determinată istoric și, prin urmare, susceptibilă de a fi depășită istoric. Renunțarea la angajamentul politic direct în acești ani și dedicarea - exclusiv muncii științifice nu înseamnă , prin urmare, că Marx nu a continuat să-și propună să servească, tocmai prin activitatea științifică, interesele generale ale proletariatului.

Faptul că *„Capitalul"* este o lucrare de critică a - economiei politice – acesta este, la urma urmei, chiar subtitlul său – este evident încă din primele pagini, unde autorul examinează conceptul de marfă. Economiștii îl presupun necritic ca un fapt absolut și evident, în timp ce, în realitate, nu este absolut, deoarece este valabil doar în cadrul unui sistem specific de producție, care nu este comun tuturor perioadelor istorice.

Cât despre evidenta sa, ea este doar aparentă, într-atât încât, atunci când analizăm conceptul de marfă, descoperim că este „un lucru extrem de satisfăcător , plin de subtilitate metafizică și principii teologice ” . **Misterul ascuns în acest „lucru** ” atât de trivial la prima vedere, caracterul său „mistic", depinde de faptul că, deși produs de mâinile oamenilor, le apare ca o putere independentă, personificată și animată , care îi domină și de care se lasă dominați.

> „Pentru a găsi o analogie", scrie Marx, „trebuie să zburăm în regiunea nebuloasă a lumii religioase. Acolo, produsele creierului uman apar ca figuri independente, înzestrate cu o viață proprie, înrudite între ele și cu oamenii. La fel, în lumea mărfurilor, se întâmplă și cu produsele mâinii umane."

Aceasta este teoria lui Marx despre „fetișismul mărfii"; mărfurile apar ca fetișuri pe care sălbaticul le construiește cu propriile mâini și apoi le venerează și de care se teme; și ele se prezintă ca „ lucruri suprasenzuale senzoriale". Trebuie să înțelegem cum se poate întâmpla acest lucru și ce este proiectat – căci trebuie să fie o proiecție – în marfă.

În primul rând, o marfă se prezintă ca un obiect util care, atunci când este utilizată, servește la satisfacerea unei nevoi umane. Aceasta înseamnă că este o „valoare de utilizare"; sarea, de exemplu, are valoare deoarece servește la a face mâncarea gustoasă, iar oamenii au nevoie de mâncare gustoasă . Prin urmare, valoarea de utilizare a unui obiect constă în anumite calități senzoriale ale sale, pe care oamenii și le pot însuși în mod util. Dar acest lucru nu este suficient pentru a face dintr-un obiect o marfă, deoarece valoarea de utilizare se găsește în fiecare tip de societate, mercantilă și necomerciantă, și în fiecare epocă a istoriei. Pentru ca o marfă să existe, obiectul trebuie să poată fi schimbat , conform unei anumite proporții, cu alte obiecte , cu alte „valori de utilizare". Merg la piață și dau o anumită cantitate X de grâu în schimbul unei cantități Y de mătase sau Z de aur: aceasta înseamnă că aceste cantități diferite au aceeași „valoare de schimb ". Aceasta este ceea ce face ca aceste obiecte să fie mărfuri.

Spre deosebire de valorile de întrebuințare, care nu au nimic în comun, valorile de schimb sunt comparabile, într-atât încât pe piață se stabilesc cantități echivalente. Dar dacă un sfert de grâu corespunde unui chintal de fier, aceasta înseamnă că în aceste obiecte diferite „există ceva comun și de aceeași mărime", că „ambele sunt egale cu un al treilea lucru, care în sine nu este niciunul". Problema este atunci de a stabili ce este acest al treilea lucru.

Întrucât nu poate consta în niciuna dintre calitățile naturale ale obiectului, fie ele geometrice, fizice sau chimice, întrucât acestea îl fac, dacă e să existe ceva, o valoare de întrebuințare, nu rămâne nimic comun tuturor mărfurilor, în afară de faptul că ele sunt toate produse ale muncii umane.

Și nu a muncii „concrete", adică a muncii specifice care are ca rezultat un obiect specific , cea a tâmplarului într-un scaun, cea a zidarului într-o casă și așa mai departe, ci a muncii „abstracte" , adică a muncii în general, muncă **„abstractă"** comună tuturor lucrărilor concrete, cuantificabilă, ca furnizare a forței de muncă (= capacitatea de muncă) cu care este prevăzut fiecare om.

Din aceasta, Marx concluzionează, reluând teoria valorii-muncă deja formulată de Ricardo, că valoarea de schimb a unei mărfi constă în cantitatea de muncă, sau mai degrabă, timpul de muncă, social necesar pentru a o produce. „Social necesar" înseamnă că respectiva cantitate de muncă nu este măsurată prin performanța unui singur individ – ceea ce ar duce la paradoxul că o marfă produsă de un - muncitor leneș sau mai puțin calificat ar fi mai valoroasă decât aceeași marfă produsă de un alt muncitor, mai harnic și mai capabil – ci mai degrabă prin timpul mediu necesar pentru a produce o marfă, la un nivel de dezvoltare istoric determinat al capacităților productive prezente într-o societate dată. Aceasta înseamnă că, în producția de mărfuri, munca care „merită" este o muncă depersonalizată, separată de individul care o efectuează, legată de simple și abstracte mărimi temporale.

Pentru a caracteriza modul de producție capitalist, însă, nu este suficient să evidențiem natura mercantilă a produselor muncii. Ne putem imagina o societate, pe care Marx o numește o societate mercantilă simplă, în care schimbul de mărfuri nu implică deloc o organizare capitalistă a societății. Producția . Este un producător independent, **mercantil** , adică Proprietarul mijloacelor de producție, care pur și simplu își aduce produsele pe **piață** pentru a le vinde și astfel a obține banii de care are nevoie pentru a cumpăra produse echivalente, pe care nu le produce și de care are nevoie. Întreaga operațiune, exprimabilă în formula MDM (marfă-bani-marfă), vizează consumul.

Nu este așa în societatea capitalistă: în ea, producătorul și proprietarul mijloacelor de producție aparțin la două categorii diferite de oameni, muncitori și capitaliști, iar producția nu are ca scop consumul, ci creșterea banilor, valorificarea capitalului sau ceea ce Marx numește plusvaloare. Capitalistul cumpără bunuri cu propriii bani, pentru a obține din acestea o valoare **mai** mare decât cea investită pentru a le cumpăra: acest ciclu ar putea fi exprimat prin formula DM-M' (bani-marfă-mai mulți bani). Este evident că M' nu ar putea fi obținut niciodată dintr-o simplă operațiune de schimb, deoarece schimbul nu creează niciodată valoare nouă: bunurile care sunt schimbate pe piață



Detaliu al celei de-a doua topitorii de la oțelăria Krupp din Essen, *realizat de Otto Bollhagen.*

sunt întotdeauna, în mod necesar, echivalente și, prin urmare, banii pe care capitalistul îi primește înapoi prin vânzare nu ar putea fi niciodată mai mari decât cei la care a renunțat prin cumpărare. Originea plusvalorii pe care o obține se găsește în altă parte, în procesul de producție în sine, într-o marfă foarte specială dintre cele pe care capitalistul le cumpără cu banii săi: forța de muncă a muncitorului.

Procesul este următorul: capitalistul își investește capitalul în achiziționarea de materii prime și mijloace de producție, pe care le pune la dispoziția sa într-o clădire. Apoi, el caută și găsește pe piață oameni dispuși să-i vândă propria forță de muncă , pentru a fi utilizată, în schimbul unui salariu, pentru a transforma acea materie primă într-o marfă nouă, folosind acele mijloace de producție . Firește, ca în cazul oricărei alte mărfi, principiul valorii-muncă se aplică și acesteia: valoarea salariului este echivalentă cu valoarea tuturor bunurilor necesare pentru producția zilnică a forței de muncă a muncitorului - hrană, locuință, întreținerea unei soții care, născându-i copii, servește reproducerii mărfii forță de muncă, nivelul de educație necesar pentru desfășurarea activității de muncă și așa mai departe. Acum, calitatea care caracterizează marfa forță de muncă constă în faptul că are proprietatea singulară, atunci când este consumată, de a produce valoare nouă. Capitalistul a avut norocul să găsească pe piață - piața muncii - o marfă atât de ciudată încât i-a oferit exact ceea ce căuta: plusvaloare.

Dar să privim concret: capitalistul, cumpărând forța de muncă, își asigură deplina disponibilitate a acesteia și, prin urmare, intenționează să o utilizeze în cea mai mare măsură posibilă . Este ca și cum, întorcându-se către angajatul său , ar spune: „Eu te plătesc, prin urmare trebuie să muncești cât vreau eu". Și muncitorul va trebui cu siguranță să lucreze un număr de ore mai mare decât cel corespunzător valorii salariului său, altfel angajatorul nu ar avea niciun avantaj. Dacă, de exemplu, ziua de lucru a angajatului nostru este de douăsprezece ore, o porțiune inițială a acestor ore va fi dedicată producției de bunuri echivalente ca valoare cu salariul - și în tot acest timp muncitorul lucrează pentru sine însuși restul zilei; muncitorul va produce valoare destinată să fie încasată de angajator; va lucra pentru angajator, producând plusvaloare pentru acesta. Marx numește prima parte a zilei de muncă „muncă necesară", pentru a sublinia că este un timp de muncă pe care muncitorul ar trebui să îl efectueze în orice tip de organizare socială, deoarece implică producerea a ceea ce consumă; A doua parte, care caracterizează în schimb societatea capitalistă, o numește „plus de muncă", întrucât în ea munca neplătită trece în produs.

Există, așadar, o mare diferență între bunurile

< pe care capitalistul o cumpără pentru a-și începe afacerea : în timp ce materiile prime, combustibilii,

Capitalul, însă , își modifică valoarea în timpul producției , trecând în produs - și de aceea, Marx îl definește drept „capital variabil ” -, capitalul investit în salarii , pe de altă parte, își vede valoarea crescând în timpul procesului de producție și, prin urmare, Marx definește salariile drept „capital variabil”.

Din ceea ce am văzut, putem înțelege dezumanizarea radicală a salariatului în cadrul procesului de producție: vândut ca marfă pe piață , stăpânul îl consideră la același nivel cu mijloacele de producție, forța de muncă ce trebuie stoarsă la maximum pentru a valorifica capitalul. Este adevărat că, spre deosebire de sclav și iobag, muncitorul modern se află pe piața u (muncitorul ^ muncă " a "). condiția muncitorului „liber”: el este, de fapt, liber de constrângerea de a munci , stipulează un „contract liber” cu angajatorul său, se bucură de libertatea personală recunoscută de societatea burgheză, dar, separat cum este de proprietatea asupra mijloacelor de producție, este și „liber” de posibilitatea de a-și realiza propria forță de muncă prin sine și pentru sine, astfel încât aceste libertăți se dovedesc a fi pur formale, iar în spatele lor se ascunde nevoia de a se vinde pentru a supraviețui.

Încă din *Manuscrisele din 1844,* Marx subliniase

a fost de mult timp conștient de conflictul ireductibil dintre capital și muncă, dar acum, întărit de analiza științifică a modurilor și relațiilor de producție, este capabil să arunce lumină asupra concreteții sale empirice depline. În măsura în care capitalistul este interesat să se asigure că plusvaloarea reprezintă porțiunea predominantă a timpului de muncă al angajatorului (piața muncii) , el tinde să obțină salarii mai mari și zile de muncă mai scurte. „Rata plusvalorii”, sau raportul procentual dintre plusvaloare (P) și salariu - sau capital variabil - (VC), este indicatorul nivelurilor de conflict de clasă care apar din când în când între cele două părți opuse , atât de mult încât Marx o numește și „rata exploatării”. Dacă, de exemplu, angajatorul investește 100 de milioane într-un ciclu de producție , din care 90 de milioane în materii prime, mașini, echipamente și clădiri (adică capital constant, Cc) și 10 milioane în salarii, și dacă presupunem că produsul are o valoare de 110 milioane, cu o plusvaloare de 10 milioane, aceasta înseamnă că forța de muncă va fi produs 20 de milioane, din care 10 milioane corespund propriilor salarii: rata plusvalorii, în acest caz, este, ca procent, de 100%. Dacă, însă, plusvaloarea ar fi de 20 de milioane, rata plusvalorii, cu masa salarială rămânând la 10 milioane, ar crește la 200%.

Însă antreprenorul capitalist nu se poate uita doar la rata plusvalorii: el este interesat să calculeze plusvaloarea obținută, în raport nu doar cu salariile, ci cu toate costurile de producție suportate, inclusiv investițiile în capital constant. Numai în acest fel poate el să compare costurile și veniturile și, prin urmare, să stabilească rentabilitatea întreprinderii sale · Este vorba despre „rata profitului” - P/Cc + Cv - și acesta este singurul lucru de care se ocupă economia , dezvăluind astfel că aceasta privește lucrurile din punctul de vedere al proprietarului.

Originea acelui fetișism al mărfurilor despre care ne întrebam mai sus devine și ea mai clară. Privind doar rata profitului, de fapt, originea plusvalorii din munca lucrătorului devine de nerecunoscut, care nu mai apare în subiectivitatea sa ca protagonist al producției sociale, ci se rezolvă într-un „factor de producție” printre alții, într-un amestec de oameni și lucruri (Cv + Cc), clasificat în egală măsură drept „ mijloace de producție”. Valoarea mărfurilor, măsurată în bani, în loc să apară pentru ceea ce este, produsul activității oamenilor și al anumitor oameni care se află în anumite relații sociale cu alți oameni, apare ca un caracter intrinsec al mărfurilor, o calitate naturală a lor , pe baza căreia se erijează ca dominatori ai lumii umane. Aceasta este puterea banilor, noua divinitate „seculară” a societății capitaliste.

Scopul inerent producției capitaliste nu constă în satisfacerea nevoilor umane, ci în valorificarea continuă a capitalului , iar capitalistul însuși este dominat nu atât de dorința de a consuma profitul produs, cât de nevoia de a -l crește la nesfârșit .

, modalitatea de multiplicare a plusvalorii era creșterea zilei de muncă a salariatului - Marx numește plusvaloarea astfel obținută „plusvaloare absolută”, dar limitele dincolo de care o astfel de creștere nu putea fi împinsă , precum și nașterea și întărirea organizației sindicale a clasei muncitoare, urmau să conducă la un alt mod de extorcare din ce în ce mai mare a plusmuncii , care avea să constituie trăsătura specific capitalistă a sistemului de producție al lumii moderne. Creșterea productivității muncii este cea care permite reducerea timpului de muncă necesar și prelungirea celui destinat producerii plusvalorii. Urmărirea acestei forme de plusvaloare - pe care Marx o numește „plusvaloare relativă” - îi conduce pe capitaliști la acea modificare neîncetată a sistemelor de producție deja discutată în Manifest .

a. introducerea cooperării cu concentrarea lucrătorilor în același loc de muncă;

b. diviziunea muncii în fabrica de producție , prin care același proces de producție este împărțit în operații parțiale, fiecare dintre ele fiind încredințată, întotdeauna aceeași, fiecărui lucrător individual;

c. în cele din urmă - și acesta este momentul decisiv al in-

Industrializarea modernă - introducerea mașinilor . Acestea sunt etapele succesive ale creșterii progresive a intensității muncii , care, odată cu reducerea din ce în ce mai drastică a „timpului de nefuncționare” - «porozitatea» muncii artizanale tradiționale - produce, în aceeași unitate de timp, «valori» tot mai mari.

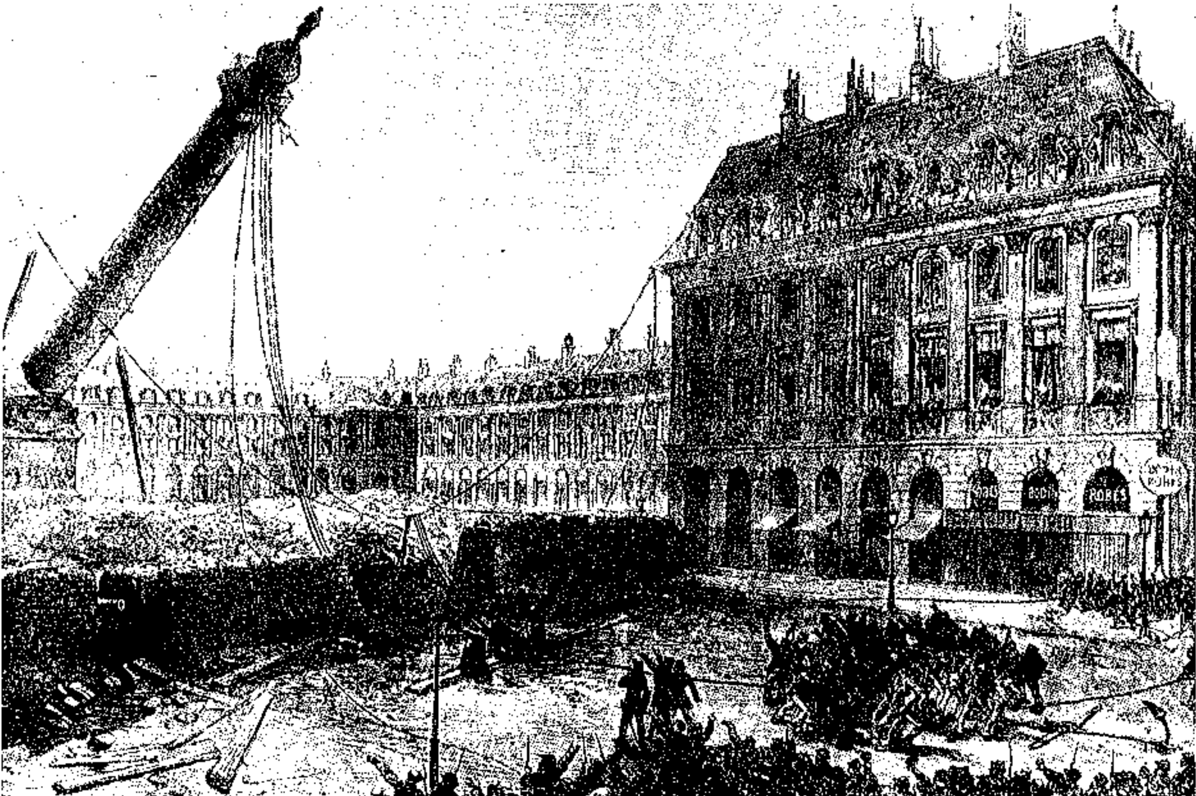
Mașinile industriale produc schimbări în condiția muncitorilor și în însăși structura sistemului de producție capitalist. În ceea ce-i privește pe muncitori, există o distrugere definitivă a vechilor meșteșuguri, cu creativitatea lor; muncitorii nu mai sunt în relație directă cu mijloacele de producție , fiind încă muncitori în industria prelucrătoare , ci, dimpotrivă, mașinile autopropulsate sunt cele care „folosesc” muncitorul, redus la apendicele lor, obligat să urmeze ritmurile din ce în ce mai rapide ale mașinii. Astfel, gradul de dezumanizare și alienare a muncii este din ce în ce mai accentuat : mașinile „stau în fața forței de muncă” ca forțe independente și ostile și, într-o reînnoire a iluziei fetișiste, „devin fetișuri înzestrate cu voințe și suflete proprii”.

În ceea ce privește dezvoltarea capitalistă, introducerea unor mașini de capital din ce în ce mai sofisticate și complexe favorizează investiții tot mai mari de capital, distrugerea micilor întreprinderi, incapabile să țină pasul cu inovația tehnologică și să producă la costuri competitive cu cele ale marii industrii, concentrarea tot mai mare a capitalului, odată cu apariția primelor forme de monopol care intră în conflict cu logica liberei concurențe, limitând-o și mortificând-o .

Dacă în acest fel capitalismul își multiplică prodigios puterea expansivă, capabilă să impună transformări ale realității, este adevărat și că această dezvoltare ascunde cauzele declinului său inevitabil. Nu numai că creșterea extraordinară a bogăției produse face ca teribilele crize ale supraproducției să fie mai ușoare și mai frecvente , dar dezvoltarea tehnologică neîncetată a producției produce un *efect* pe care Marx îl consideră mortal pentru viitorul capitalismului, o adevărată „boală mortală”: „tendința ratei profitului de a scădea”. Să vedem despre ce este vorba.

Odată cu dezvoltarea mașinilor, „ compoziția organică a capitalului” sau raportul dintre capitalul constant și cel variabil (Cc/Cv) devine din ce în ce mai mare, în sensul că se fac investiții tot mai mari în mașini care, din cauza dezvoltării tehnologice continue, sunt supuse unei învechiri rapide , și în materii prime procesate din ce în ce mai repede, în timp ce se investește relativ din ce în ce mai puțin în forța de muncă. Aceasta înseamnă că, presupunând

Composizione organica del capitale



Abbattimento della colonna Vendome a Parigi, sulla cui sommità si ergeva la statua dell’imperatore

presupunând că rata plusvalorii nu crește, rata profitului tinde să scadă progresiv, dat fiind că producția de valoare este, după cum știm acum, rodul muncii vii.

Aici, conform lui Marx, devine clar că însăși dezvoltarea forțelor productive, adică a bogăției acumulate, este cauza crizei din relațiile sociale capitaliste: cantitatea enormă de muncă acumulată sub forma unui haos constant — capitalul — împiedică producerea de noi **profituri** și, prin urmare, împiedică dezvoltarea sistemului productiv. Și astfel apare iraționalitatea care stă în inima capitalismului: dezvoltarea este cea care împiedică dezvoltarea, adică „adevărata limită a producției capitaliste este capitalul însuși".

Mai mult, este o tendință spre o rată a profitului în scădere, de care capitalismul găsește o modalitate de a se apăra declanșând contra-tendințe foarte eficiente . În primul rând, capitaliștii își propun... **capitalismul** **nu** Creșterea ratei plusvalorii, supunerea - **salariaților** la o exploatare crescândă , fie prin scăderea salariilor - profitând de armata tot mai mare de șomeri - fie prin creșterea intensității muncii. Investițiile în colonii, unde materiile prime sunt mai ieftine, iar salariile sunt mai mici, lansarea de noi unități de producție cu o compoziție organică scăzută a capitalului sau crearea de monopoluri sunt alte modalități utile de a încetini sau neutraliza acest declin. Toate acestea, însă, nu modifică faptul că, în opinia lui Marx, scăderea tendință a ratei profitului este o lege ineliminabilă, inerentă însăși naturii modului de producție capitalist.

Critica economiei politice realizată în *Capitalul* clarifică ce înțelege Marx prin comunism . Acesta înseamnă o ieșire din economia politică, adică dintr-o organizare socială care vizează în mod necesar producerea de valoare de schimb și valorizarea capitalului:

„Este o dorință pioasă și prostească", scrie Marx, „ca valoarea de schimb să nu se transforme în capital sau ca munca care produce valoare de schimb să nu se transforme în muncă salariată. "

Ca alternativă la o societate transformată într-un „imens depozit de mărfuri", unde oamenii și relațiile dintre oameni devin și ei mărfuri, Marx își imaginează o societate în care anarhia producției capitaliste este abolită și în care producătorii, acum în posesia mijloacelor de producție, decid colectiv ce să producă, luând nevoile sociale ca punct de referință pentru capitalist , astfel încât scopul organizării muncii să nu mai fie valorizarea capitalului, ci mai degrabă producția de valori de întrebuințare destinate satisfacerii nevoilor comunității.

În unele pagini pe bună dreptate celebre din *Schițele fundamentale ale criticii economiei politice* , Marx prevede dezvoltarea și difuzarea automatizării în industria la scară largă, prin care „muncitorul... în loc să fie agentul principal al procesului de producție, se plasează alături de acesta", controlându-l și dirijându-l. În societate Comunist, abolind diviziunea socială dintre munca intelectuală și cea manuală, acest salt în calitatea muncii va permite, pe de o parte, muncitorului să își reînsușească cunoștințele care îi permit să controleze procesele de producție și să pună capăt arobiei sale față de mașină, iar pe de altă parte, reducerea zilei de muncă și creșterea timpului liber, care va fi dedicat dezvoltării multilaterale a propriei personalități.

Le prospettive dell'automazione

9. Marx politicianul: o strategie pentru comunism

Revenirea la legătura cu activitatea sa de organizator revoluționar ,

a delineazione dei percorsi politici lungo i quali il proletariato potrà pervenire a dare sbocco, con la realizzazione del comuniSmo, al processo sociale della propria emancipazione, viene effettuata da Marx - e da Engels - in stretta

căreia, împreună cu Engels, s-a dedicat din nou de la începutul anilor șaizeci.

• Reluarea luptelor muncitorești în Anglia și Franța, ca o consecință a unei noi crize economice care a avut loc în 1857-58 și a continuat odată cu începutul noului deceniu, reconstituirea grupărilor socialiste și dezvoltarea organizațiilor sindicale au dus la nașterea în 1864 la Londra a «Asociației»

Uniunea Internațională a Muncitorilor, cunoscută sub numele de «Prima Internațională». Marx a participat la fondarea sa , subliniindu-i obiectivele în *Adresa* *pjma* *inaugurală,* în care, împreună cu unitatea internațională a muncitorilor, afirmă necesitatea cuceririi puterii politice de către clasa muncitoare , ca o condiție indispensabilă pentru transformarea sistemului de producție într-o direcție socialistă. În *Statutele* Internaționalei, formulate tot de Marx, se argumentează cu mare claritate că emanciparea clasei muncitoare însăși nu poate fi decât opera clasei muncitoare și, prin urmare, nu ar putea fi niciodată configurată ca un act politic venit de sus, detașat de procesele de - maturizare socială, indispensabil pentru „autoguvernarea producătorilor".

Anii Internaționalei au fost marcați și de luptele politice ale lui Marx și Engels și ale adepților lor împotriva diferitelor grupuri aderente asociației, de la proudhoniști la blanchiști, până la anarhiștii care l-au urmat pe Bakunin. Conflictul cu Bakunin a fost deosebit de semnificativ, alimentat de numeroasele divergențe în conceperea metodelor, obiectivelor și protagoniștilor luptei revoluționare.

Bakunin, al cărui punct principal de referință era - realitatea țărilor înapoiate precum Rusia și sudul Italiei, a identificat cauza opresiunii umane în stat, a cărei distrugere trebuie să fie vizată în primul rând prin rebeliune în masă. Înființarea unor comunități locale antagonice și independente ar trebui să reprezinte forma de realizare a libertății indivizilor și a grupurilor sociale.

La polemica con gli

Apelul anarhiștilor se adresează maselor vaste, nediferențiate ale celor dezmoșteniți și asupriți, a căror inițiativă spontană este încredințată conducerea luptei revoluționare, în respingerea oricărui organ de conducere sau partid care pretinde că își impune propria autoritate și disciplină.

Marx, deși convins, așa cum s-a spus, de necesitatea autoemancipării proletariatului, este ostil „spontaneismului” anarhiștilor, cărora le opune ideea de partid ca organ indispensabil de conducere a mișcării. Conceptului lui Bakunin despre opresiune socială, el contrapune conceptul mult mai specific de exploatare , identificând fabrica ca locul de unde lupta revoluționară trebuie să înceapă să se răspândească în întreaga societate și proletariatul industrial ca protagonist al revoluției.

Cât privește problema statului, Marx consideră că aceasta trebuie abordată în cadrul problemei mai generale a tranziției către societatea comunistă . Deși este adevărat că aceasta, odată realizată, implică dispariția statului, care este întotdeauna expresia unei societăți divizate în clase, un organ represiv în mâinile clasei conducătoare, nu este mai puțin adevărat că, odată ce proletariatul a cucerit puterea politică, este necesar un lung proces de tranziție pentru a ajunge la comunism, timp în care supraviețuiește o formă de stat, un instrument necesar pentru lichidarea capitalismului .

În această fază de tranziție, pe care Marx, în lucrarea sa din 1875, *Critica Programului de la Gotha* , o numește „ - dictatura revoluționară a proletariatului”, organizarea societății și a muncii păstrează încă unele „pete” ale realității burgheze. _ ___ Supraviețuiește dreptul burghez, care echivalează diferitele **abilități ale oamenilor** cu dreptul la diferite niveluri de trai, conform formulei: „de la fiecare după abilitățile sale, fiecăruia după munca sa”. Produsele muncii circulă încă sub formă de mărfuri, iar cantitatea de muncă prestată se măsoară printr-o cantitate specifică de bunuri de consum.

La «dittatura del proletariato» e la società di

Numai în plenitudinea societății comuniste, când statul va fi înlocuit de „gestionarea lucrurilor ”, vor dispărea și acele „pete”, iar fiecare om va primi în sfârșit după nevoile sale. Astfel, Marx scria în 1875:

„Într-o fază superioară a societății socialiste, după ce subordonarea înrobitoare a indivizilor față de diviziunea muncii a dispărut și, odată cu ea, și antiteza dintre munca intelectuală și cea fizică; după ce munca a devenit nu numai un mijloc de viață, ci și principala nevoie... a vieții; după ce, odată cu dezvoltarea generală a indivizilor , forțele productive au crescut și ele și în comunism toate sursele de bogăție colectivă curg în toată plenitudinea lor, numai atunci poate fi depășit orizontul îngust al dreptului burghez, iar societatea poate înscrie pe steagurile sale: de la fiecare după abilitățile sale, la fiecare după nevoile sale.”

Comuna din Paris din 1871 îi apare lui Marx ca un stat proletar care exemplifică forma politică pe care o are în minte atunci când vorbește despre faza de tranziție către comunism. Într-o lucrare comandată de Internațională, Războiul *Civil din Franța,* el scrie despre Comună astfel:

„Adevăratul său secret era acesta: că era în esență un «guvern al clasei muncitoare», produsul

CADRU **IIÈPIIILIOIE**

mari - «ri FMTMWB»

COMMIAli OC I» IRIS

Citoyeiw,

Fețe» <\nniniHK» wnMiftiw.
HI I/c volt* dii IIHU> o MiiH iifHiiir In Hvwhiihm Hrltndeiue« hoMtdr hMivment HgrwMnié toni nioh prh n In t IOUX au>z, dtttK A at re IvgHIme dôtviisv, nqoHtW de voi, tniirs »iettimi qid wiihilt Unix UiqxiMiiH ini r<d, Ics <Tbn»nN q«r wttv iT.nvz »itdnio w»hi polir« snhrc htniM'Ut <h< loln* mogimiìHihr |MHH* firjtnnÌMT noi purirx nióim» de In elle ti lt foyer <h» roirqdmilmi » ih¡<ihdmilmi | IN tntoqitml hi guerre vbIlei Ih metlmi vii trmre h»Hh*s (et riirnihliiHK; fi* ncreph'Ht hsutv.s ION ih uni «M* Hi<Midh*r IHMIII'H foptod de frlranger.
Voli» m tippelotix de res tueitée'« riérndde* no Jiigeuient de In Frinire et du Hioiide.

(UtOyeHs, ■

Volei >>■».■/ ih» «mi. (imun-r 4,.., hi.ihniimu imi Utile» W ' leiiliitlM'« : »“»« <' h " i <!<■ u>» .Ii-Miiim.. lùirte ,|p National' «film, IH .M'iiIntliHi <!«,. un» w,v, ilVinMir M, n .,. |,.» itémMÙ-s «iL* 11» h' llmllll ; fhlllllMlh. IntMlll MlMH-mlll. . »¡'mi Mini mww ime | I i,|,,,|; |„ IÙ-eM,,,, ...|,,,. Mn I pentitili, rvlh» de* relicnitrex: i'mw *Imnm* lers p M M| ra PI »1,1,1,!,-fi,;*; II» «pentru că,. iinlloiinlv, Uréwtimfa «mi,. pentru)m . ,1,, j„ róij'liiitilsi,. Mtns i. '''* ■«. ' • Tri» M ITOII «.,» (|I · u% cu f» Himl.f i''' l ' "'"- Ir h imiiplm " III |iulihr|iH (|,. f,. s MHKCIII). ,|,. ,n ronfliinrr, . Qiinnl » rti\. ,|» dulceață ,| P Mih-.

-^......,..^.,•7 **I DB fAHis.**

Primul manifest al Comunei.

lupta de clasă a producătorilor împotriva clasei însușitoare, forma politică descoperită în sfârșit, în care emanciparea economică a muncii putea fi realizată ".

Odată cu dizolvarea Internaționalei în 1874-76, Marx s-a retras din nou în „atelierul" său, încă ocupat cu înfrigurare cu elaborarea materialelor pentru *Capitalul.* Cu ocazia unificării în Germania dintre partidul Lassalle și social-democrații eisensteinieni - cele mai mari două organizații muncitorești germane - , celebrată în 1875 odată cu Congresul de la Gotha, Marx le-a trimis liderilor social-democrați o SCRISOARE *intitulată „ Note marginale asupra programului partidului german "*, care avea să fie publicată de Engels abia în *1891* sub titlul *Critica programului de la Gotha.* În această lucrare, Marx polemizează dur cu adepții lui Lassalle, identificând în programul noului partid concesii reformiste periculoase, simptomatice ale subordonării sale față de stat și față de societatea capitalistă.

Între timp, sănătatea sa precară l-a obligat să suporte - întreruperi frecvente și dureroase în muncă, iar doliile familiei l-au pus la încercare: moartea soției sale, Jenny, în 1881, și mai târziu a iubitei sale fiice întâi născute, pe nume tot Jenny, au fost lovituri teribile care i-au întristat ultimii ani de viață. Epuizat de boală și de truda unei vieți tulburi, Marx a murit în martie 1883. Engels, dragul său prieten, care avea să scrie despre el: „Cea mai mare minte a timpului nostru a încetat să mai gândească", a încheiat elogiul rostit la cimitirul Highgate din Londra:

> Marx a fost... cel mai urât și calomniat om al timpului său. Guvernele, atât absolute, cât și republicane, l-au expulzat; burghezia , conservatoare și democrată radicală, s-au întrecut între ele pentru a-l acoperi cu calomnii. El a disprețuit toată această mizerie, nu le-a acordat nicio atenție și a răspuns doar în momente de extremă necesitate. A murit venerat, iubit și jelit de milioane de camarazi revoluționari din Europa și America, din minele Siberiei până în California... Numele său va dăinui de-a lungul secolelor, la fel și opera sa.

Engels (1820-1895): fondatorul marxismului

10.1 Engels înainte de întâlnirea cu Marx

După cum știm, prietenia lui Engels cu Marx datează din 1844, când s-au întâlnit la Paris și au descoperit că ajunseseră, prin experiențe și evenimente umane și intelectuale independente, la aceleași concluzii.

Engels avea să scrie mai târziu: „Când l-am vizitat pe Marx în vara anului 1844, eram într-un acord complet asupra tuturor aspectelor teoretice, iar munca noastră comună datează de atunci." Această muncă comună a avut loc în cadrul unei relații de profundă prietenie, care avea să le dureze toată viața.

Friedrich Engels, născut în 1820 în Barmen , în cea mai industrializată zonă a Renaniei, provenea dintr-o familie de burghezie industrială și cu convingeri religioase adânc înrădăcinate, de inspirație pietistă . Tatăl său, proprietarul unor filaturi de bumbac cu filiale în Manchester, Anglia, a dorit ca el să înceapă să lucreze chiar înainte de a termina liceul, trimițându-l la Bremen în 1837 pentru a face ucenicie la o companie de export. În acești ani... tânărul Engels s-a maturizat, pe de o parte...

detașare intelectuală inițială , datorată și lecturii lucrării „ *Viața lui Isus" de Strauss* , provenită din educația sa religioasă ; pe de altă parte, o reflecție inițială asupra condițiilor dramatice ale claselor muncitoare, a căror mizerie fusese un spectator nu insensibil încă din copilărie. Mutându-se la Berlin în 1841 pentru serviciul militar, a intrat în contact cu tinerii hegelieni , a studiat filosofia hegeliană și, în ciuda faptului că nu avea o educație filosofică deosebit de aprofundată, a publicat o serie de pamflete împotriva lui Schelling, care tocmai sosise la Universitatea din Berlin , acuzându-l că a înlocuit „gândirea liberă" a lui Hegel cu o revenire la poziții iraționaliste și mistice, cu o tentă evident reacționară. ■ Lectura lui Feuerbach l-a ajutat să lichideze orice reziduu de credință religioasă, iar lectura scrierilor lui Moses Hess l-a convertit la ideile comuniste.

Însă mutarea la Manchester, unde a fost trimis de tatăl său în 1842 să lucreze într-o filatură de care era coproprietar, avea să-l introducă pe Engels în experiența decisivă a vieții sale. Realitatea primei țări industriale din lume, odată cu mișcarea, ...

Cel mai combativ muncitor și dialectica partidelor sale politice reprezintă laboratorul care îi permite lui Engels să se elibereze de idealismul său tineresc și să pătrundă în **dinamica intereselor materiale și de clasă care stau în spatele luptelor politice ale partidelor din societatea britanică** . Rodul acestor învățături sunt articolele pe care le-a scris pentru *Analele franco-germane* ale lui Ruge și Marx, printre care *și Schița unui*

critică a economiei politice care avea să aibă o influență atât de mare asupra lui Marx. Frecventarea cercurilor cartiste, aceeași legătură pe care a format-o cu o tânără muncitoare irlandeză, Mary Burns, care avea să- i fie tovarășă până la moartea sa, în 1863, a favorizat cunoașterea directă pe care Engels a dobândit-o despre condițiile de viață ale proletariatului industrial, pe care a

El avea să o descrie în cel mai important eseu al său din tinerețe , publicat la întoarcerea sa în Germania în 1845, *„Condiția clasei muncitoare din Anglia. Bazată pe observații directe și surse autentice"*. Dar ne aflăm acum în epoca primei elaborări, în colaborare cu Marx, a concepției materialiste despre istorie și comunismul științific.

10.2

Engels după moartea lui Marx. Materialismul dialectic .

Am vorbit deja despre prietenia de patruzeci de ani cu Marx . Relația dintre cei doi a fost foarte intensă, mai ales din 1870 încoace, când , după ce s-a eliberat definitiv de „comerțul bestial" odată cu vânzarea acțiunilor companiei din Manchester moștenite de la tatăl său, Engels s-a mutat la Londra și a venit să locuiască într-o casă nu departe de cea a familiei Marx.

După moartea prietenului său, o mare parte din energiile lui Engels au fost dedicate muncii de reorganizare și completare a vastului material lăsat neterminat de Marx, care s-a încheiat cu publicarea celui de-al doilea și al treilea volum al *Capitalului,* precum și a unui al patrulea, dedicat Istoriei *Doctrinelor Economice.*

Activitatea sa politică a devenit, de asemenea, intensă, având ca scop încurajarea, îndrumarea și educarea, prin scrierile sale, a unei întregi generații de socialiști, angajați în formarea partidelor național-socialiste în diverse țări europene , de la Franța la Belgia, de la Italia la Rusia. Timp de mulți ani, casa londoneză a devenit punctul de referință și locul de întâlnire pentru principalii reprezentanți ai **socialismului internațional** , atât european , cât și **internațional** , cu care Engels a întreținut relații strânse, inclusiv prin corespondență: de la germanii Bernstein și Kautsky la francezii Guesde și Lafargue, de la rusul Plehanov la italienii Antonio Labriola și Filippo Turati.

„A doua Internațională", formată în 1889 în jurul Partidului Social-Democrat German, l-a avut în Engels pe cel mai prestigios interlocutor al său, care a jucat adesea, chiar dacă nu public, un rol conducător de cel mai înalt nivel în congresele periodice ale organizației.

Cele mai importante scrieri ale lui Engels, din care vom extrage câteva teme demne de luat în considerare , sunt, pe lângă *Anti-Dühring,* publicat în 1878 când Marx era încă în viață, *Dialectica naturii,* o colecție de scrieri și adnotări publicată abia în 1925, *Originea familiei, proprietatea privată și statul* din 1884, *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei germane* din 1888 și, în sfârșit, foarte importantă din punct de vedere strict politic,

Materialismul dialectic

prefazione alle *Lotte di classe in Francia* di Marx, del 1895.

In questi scritti Engels ripropone, e con grande efficacia divulga, i temi del materialismo storico e della rivoluzione proletaria elaborati insieme con Marx, ma inserendoli in una più vasta prospettiva, volta ad una interpretazione generale della realtà, non soltanto umana ma anche naturale.

Della natura Marx si era occupato solo in quanto «agita» dagli uomini, solo cioè nella relazione sua coll'attività produttiva del lavoro; quanto alla sua esistenza indipendente dall'uomo, senz'altro scontata, egli non ne aveva fatto mai espressamente un oggetto di considerazione. L'esigenza di Engels è invece proprio questa: estendere l'interpretazione dialettica dal mondo storico-sociale al mondo della natura, alla materia, in modo da stabilire il rapporto intercorrente tra storia dell'uomo e storia della natu-,

între științele sociale și științele naturale. Din această integrare filosofică a operei lui Marx, care se limitase la o critică a economiei politice și a societății capitaliste, s-a născut marxismul ca o viziune generală asupra lumii, destinată să constituie filosofia mișcării socialiste moderne pentru o lungă perioadă de timp sub denumirea de „materialism dialectic".

Interesele pentru științele naturii pe care Engels a început să le cultive asiduu începând cu anii 1850 - este bine cunoscut entuziasmul său, împărtășit de Marx, pentru *Originea speciilor de Darwin* - și mai ales noul climat instaurat în Europa **filosofică** odată cu afirmarea culturii pozitiviste, au exercitat o puternică influență asupra lui, îndemnându-l să ridice interpretarea materialistă, pe care Marx și el însuși o aplicaseră realității sociale, la o adevărată „Weltanschauung" filosofică.

Una «Weltanschauung»

Engels respinge materialismul secolului al XVIII-lea, precum și materialismul „vulgar" și pozitivist care se răspândise în Germania în anii 1850 prin munca oamenilor de știință care aspirau să devină filosofi, precum Moleschott , Vogt, Büchner (vezi CAPITOLUL 19, PARAGRAFUL 2). Limita istorică

Principala caracteristică a materialismului din secolul al XVIII-lea a fost conceperea materiei ca fiind imobilă și mereu identică cu ea însăși, supusă exclusiv proceselor mecanice ale mișcării spațiale; iar acest lucru se datora faptului că singura știință care evoluase adecvat la acea vreme era mecanica. Însă astăzi, odată cu marile noutăți ale progresului științific, de la descoperirea celulei ca unitate din care se dezvoltă organismul viu, până la cea a transformării energiei, până la extraordinara descoperire darwinistă din secolul al XVIII-lea a evoluției speciei (materialisme) , a devenit evident caracterul dialectic „vulgar" al realității materiale , ireductibilitatea mișcării care o străbate la natura mecanică, dialectică , procesuală și evolutivă ce caracterizează originea și relațiile dintre lucruri. Materialismul pozitivist face greșeala de a răspunde - mecanismului din secolul al XVIII-lea când acesta este deja depășit din punct de vedere istoric , concepând natura ca un set static de fapte date o dată pentru totdeauna, lipsite de istoricitate și conexiune dinamică unele cu altele.

Pentru o interpretare materialistă a naturii care să-i recunoască dinamismul intrinsec, este așadar necesară , în ochii lui Engels, recuperarea metodei dialectice hegeliene, eliberată în mod corespunzător de „sistem", de „cătușele idealiste" cu care Hegel a făcut-o funcțională.

Pe scurt, este vorba de „îndreptarea metodei dialectice hegeliene " și, în timp ce la Hegel aceasta „s-a ridicat pe capul său dialectic ", de a o „repune pe picioare". În afara metaforei hegeliene , aceasta înseamnă că, în timp ce la Hegel „evoluția dialectică ce se manifestă în natură și istorie... este doar reflectarea mișcării conceptului în sine", în concepția materialistă , dimpotrivă, „dialectica conceptului în sine nu este altceva decât reflectarea conștientă a mișcării dialectice a lumii reale". De aici și

> „marea idee fundamentală este că lumea nu trebuie concepută ca un complex de «lucruri» complete, ci ca un complex de «procese», în care lucrurile aparent stabile, nu mai puțin decât reflecțiile lor intelectuale din mintea noastră, conceptele, trec printr-un proces neîntrerupt de origine și decădere, prin care, în ciuda tuturor coincidențelor aparente și în ciuda fiecărei regresii momentane, se realizează în cele din urmă un progres continuu."

Această interpretare materialist-dialectică a naturii nu este menită, în intențiile lui Engels, să fie o nouă filozofie, cu atât mai puțin o „metafizică" suprapusă realității. Dimpotrivă, ea intenționează să-și reafirme validitatea din aceleași rezultate ale diferitelor științe naturale - fizică, chimie și biologie - care, odată cu descoperirea transformării energiei, au demolat toate clasificările rigide ale trecutului. Legile generale ale mișcării dialectice și ale „ dezvoltării dialectice " a naturii , dar și ale societății și gândirii umane, nu sunt, așadar, presupuse a priori, ci sunt mai degrabă abstracte din însăși istoria naturii și a societății umane. Sunt aceleași despre care vorbea Hegel, chiar dacă acum se referă la o dialectică care nu este doar logică, ci inserată în materie : legea conversiei cantității în calitate și invers; legea interpenetrării contrariilor ; legea negării negării.

Un exemplu al primei legi este transformarea stărilor de agregare ale apei, care își schimbă calitatea, devenind lichid, solid sau gazos, în funcție de schimbările cantitative ale temperaturii. În ceea ce privește întrepătrunderea contrariilor , un exemplu tipic este polaritatea magnetismului , în care atracția și respingerea coexistă. În cele din urmă, legea negării negării își găsește cea mai evidentă expresie în ciclul dintre naștere și moarte care se repetă continuu în natură: bobul de orz, germinând, moare, este negat de planta pe care a generat-o și, la rândul său, planta produce boabe de orz, iar de îndată ce acestea s-au copt, moare, fiind negată la rândul ei.

Dezvoltarea materiei, de la geneza corpurilor cerești până la apariția vieții, în ciuda continuității sale, are o progresie dialectică și, prin urmare, implică negații și întoarceri. Astfel, trecerile de la o formă de mișcare la alta, de la mecanica corpurilor la fenomenele termice și electromagnetice, ca de la acțiunea chimică obișnuită la chimia albușului de ou din care ia naștere viața, au întotdeauna caracterul unei întoarceri și al unui salt. Brutăria materialismului vulgar constă, tocmai , în incapacitatea de a vedea aceste salturi și în reducerea lumii naturale și umane la o continuitate plată, repetitivă.

Această interpretare dialectică a realității, care, deși polemică cu pozitivismul, ajunge să-i asume temele naturaliste, este strâns legată de o teorie a cunoașterii umane, care conține și ea unele inovații semnificative față de elaborarea lui Marx. În timp ce Marx, luând în considerare doar acele aspecte ale realității naturale strict legate de activitatea umană și, în general, de teorie (j e n a către lumea istoriei), putuse identifica cunoașterea cu practica prin care oamenii își însușesc lucrurile naturale, Engels, care a extins
10 privind întreaga realitate, nu mai poate epuiza
11 o problemă epistemologică în acești termeni, întrucât se referă și la realitatea cea mai îndepărtată de activitatea practică a omului.

Se pune atunci întrebarea, una fundamentală în toată filosofia modernă, de la Descartes încoace, a cognoscibilității realității. Odată ce materialismul a stabilit că gândirea depinde de ființă, că natura este elementul primar, nu spiritul, întrebarea este dacă gândirea noastră este capabilă să cunoască lumea reală: „Putem avea, în reprezentările și conceptele noastre despre lumea reală, o imagine fidelă a realității?" Împotriva filosofiilor

Engels este de acord cu Hegel în afirmarea, într -un mod natural inversat față de filosoful idealist, a cognoscibilității realității ca atare și consideră teoriile lui Hume și Kant un „abis filozofic". El construiește o teorie realistă a cunoașterii ca o „oglindă" a realității : dacă legile dialectice care reglementează gândirea sunt în primul rând legile care pun în mișcare lucrurile reale, atunci „conceptele creierului nostru" nu sunt altceva decât „reflecții" ale lucrurilor reale. Materia existentă în sine și structurată dialectic, pe de o parte, procesul gândirii umane care o reflectă, pe de altă parte, constituie două seturi de legi, identice în substanță, diferite doar în formă.

Însă problema strict epistemologică, centrată pe relația dintre gândire și ființă, nu epuizează tema mult mai complexă a relației dintre om și natură, căreia Engels îi dedică o atenție deosebită în lucrarea sa postumă *Dialectica naturii,* pagini de un interes considerabil pentru Marx . Și aici ne confruntăm cu apariția unei diferențieri în punctul de vedere al lui Marx. În timp ce Marx nu se distanțase niciodată de o abordare antropocentrică , nu scutită de riscul de a supraestima puterea omului asupra naturii, Engels, subliniind totodată dominația pe care oamenii sunt capabili să o dobândească asupra naturii prin dezvoltarea forțelor productive, insistă cu nu mai puțină hotărâre asupra dependenței omului de natură, de existența sa, chiar și atunci când apare ca stăpânul ei, „în pântecele ei".

Și prin aceasta, Engels vrea să spună că în relația omului cu natura, nu doar omul constituie „latura activă", așa cum ar putea părea celor care consideră această relație doar din perspectiva operei omului, ci că, în schimb, există o condiționare fizică și biologică ineliminabilă și radicală a omului de către natură. Într-o asemenea măsură încât, în *Dialectica naturii,* Engels introduce imaginea naturii ca materie eternă care, în ciclul său inexorabil, asigură că „tot ce se naște este vrednic de moarte" și o pregătește să contrazică orice încercare de absolutizare a ideii de progres, în perspectiva unei catastrofe cosmice finale: când „căldura epuizată a soarelui nu va mai putea topi gheața care avansează de la poli", orice urmă de viață organică va dispărea și, în cele din urmă, „în locul sistemului solar - armonios articulat, luminos, cald - doar o sferă moartă și rece își va continua drumul solitar prin spațiile cerești".

În scrierea despre *Originea familiei, a*

Proprietatea privată și statul, Engels, folosind, în lumina principiilor materialismului istoric, lucrarea etnologului Lewis Henry Morgan, *Societatea antică,* [Xj din 1877, dedicată studiului triburilor indigene americane (vezi CAP. 28**, PAR. 5.2), elaborează ipoteza unui stat istoric și preistoric al oamenilor precedent civilizației , în care nu există nici proprietate privată , nici diviziuni de clase sociale și, în consecință, nici măcar organizații statale. În astfel de societăți primitive, organizate în mod comunist, singura structură socială este cea de rudenie: diferitele triburi sunt împărțite în grupuri consangvine, în care femeia deține o poziție preeminentă și un mare prestigiu, întrucât descendența este stabilită pe linie feminină.

Trecerea la „civilizație" – adică la perioada istorică care, începând pentru lumea europeană cu epoca greacă arhaică, continuă până în zilele noastre – este determinată de dezvoltarea forțelor productive și de apariția proprietății private , care, la rândul lor, au pus capăt promiscuității sexuale caracteristice societăților primitive, dând naștere în schimb familiei monogame: fidelitatea femeii față de



«Weberzug», dal ciclo dei Tessitori *di Käthe*

capul familiei constituie, de fapt, garanția unei succesiuni sigure a copiilor în proprietatea familială „ paternă ” · Odată cu familia monogamă , proprietatea începe și condiția de subordonare a femeilor, privată și statală , care derivă, prin urmare, din evenimente istorico-sociale și nu dintr-o inferioritate naturală. Odată cu proprietatea privată și formarea claselor sociale antagonice, se creează și condițiile pentru nașterea statului, a cărui funcție fundamentală este de a servi drept instrument în mâinile clasei dominante pentru a asigura supunerea clasei asuprite.

Interesul științific care ghidează această investigație a lui Engels nu este separat de o intenție politică: de a arăta că dominația bogăției asupra bărbaților, proprietatea privată, familia patriarhală care reprimă libertatea și demnitatea femeilor și statul, departe de a fi instituții naturale și imuabile, sunt expresiile unei civilizații specifice care, în anumite aspecte - dincolo de dezvoltarea enormă a forțelor productive, care cu siguranță mărturisește caracterul său progresist - reprezintă o „corupție” în raport cu condițiile de viață anterioare. Depășirea acestei „civilizații”, prin revoluția socialistă, odată cu dispariția statului și abolirea proprietății private, poate fi , într-un fel, propusă ca o înviere, la un nivel mult mai înalt de dezvoltare, a libertăților și egalității antice care au caracterizat „barbaria” umanității primitive.

Engels a murit în 1895. Cu câteva luni mai devreme publicase în *Vorwärts* (Avanti), organul Partidului Social-Democrat German, prefața sa la lucrarea lui Marx, Luptele de clasă *în Franța 1848-1850* . Este un adevărat testament politic pe care, la sfârșitul secolului, liderul revoluționar l-a lăsat mișcării socialiste internaționale. Subliniază cu tărie natura în mod necesar democratică a revoluției socialiste.

După ce a făcut o evaluare severă a insurecțiilor populare din secolul al XIX-lea, de la cele din 1848-1849 până la cea pariziană din 1871, revoluții conduse de minorități conștiente în fruntea unor mase inconștiente după modelele vechilor revoluții burgheze, Engels afirmă că lupta pentru comunism necesită un nivel foarte ridicat de conștientizare și participare a maselor. Acestea „trebuie să fi înțeles deja ce este în joc, pentru ce își dau sângele și viața”. Și pentru aceasta este necesară „ o muncă îndelungată și răbdătoare”, care pentru a se dezvolta necesită gradul maxim de utilizare a democrației burgheze: votul universal, formele de acțiune în justiție, luptele sindicale și propaganda constituie instrumentele utile și necesare pentru ca proletariatul să dobândească progresiv conștientizarea propriei forțe, în vederea momentului decisiv al revoluției.

Marx (1818-1883): „visul unui lucru"

Printre predicțiile lui Marx, nu întotdeauna destinate unei verificări istorice concludente, există una care, dimpotrivă, a fost pe deplin confirmată în istoria modului de producție capitalist: dezvoltarea enormă a „machinismului" și reducerea progresivă consecutivă a importanței muncii „vii" a muncitorului în comparație cu munca „moartă" întruchipată în mașini din ce în ce mai sofisticate, la ale căror terminale operează un muncitor din ce în ce mai alienat de o tehnologie evazivă și, în consecință, alienantă.

Oricine dorește să aprofundeze acest subiect ar trebui să înceapă prin a citi celebrul *Fragment despre mașini al lui Marx,* o reeditare adnotată recent publicată în *Luogo comune,* nr. 1, 1990, ed. Daga (La Nuova Italia, Florența). Aceasta ar putea fi însoțită de Jean Fallot, *Marx și chestiunea mașinilor* , 1971 (Florența, La Nuova Italia).

Marx își imagina societatea comunistă ca una în care producătorul își putea reînsuși întregul proces de producție științifică, astfel încât cunoașterea acumulată în mașină, în loc să fie o putere exclusivă în mâinile centrelor proprietare, să devină un bun complet socializat, asupra căruia producătorul putea interveni și el. Chiar și așa, tocmai în *Fragment,* discursul lui Marx nu era lipsit de o ambiguitate în înțelegerea sa a eliberării umane de robia muncii alienate: nu atât dezalienarea acesteia din urmă, cât mai degrabă reducerea ei la minimum, făcută posibilă prin automatizare, care ar permite realizarea emancipării umane în cadrul unui „timp liber" în continuă expansiune. Astfel, timpul de muncă și timpul liber ar ajunge să corespundă, respectiv, domeniului necesității și domeniului libertății.

Problema relației dintre muncă și libertate, mai ales după ce evenimentele din 1989-1991 au evidențiat eșecul istoric al așa-numitului „socialism real", pare destinată astăzi, împreună cu problema strâns legată de aceasta a relației dintre libertate și piață, să devină un punct central de dezbatere între filosofi, sociologi și economiști, nu doar în tabăra marxistă. Întrebarea fundamentală este dacă timpul liber, umplut cu nevoi determinate de piață și dedicat consumului de bunuri produse de muncă alienată, poate fi considerat de oameni locul ideal pentru libera reapropriere a propriei ființe. Ca să nu mai vorbim de faptul că puternica tendință spre consum - așa-numitul „consumerism" - pare, paradoxal, să producă, tocmai în țările extrem de dezvoltate tehnologic - unde au apărut condițiile pentru o reducere a orelor de lucru - o creștere a orelor de lucru sub formă de „ore suplimentare". Pentru o primă abordare a acestor probleme, s-ar putea consulta *Sociologia timpului liber a sociologului francez Joffre Dumazedier* (Angeli, Milano 1992).

O altă problemă legată de dezvoltarea tehnologică a proceselor de muncă și de automatizare este cea ridicată de cei care vorbesc despre dispariția, sau cel puțin marginalizarea tot mai mare, a clasei muncitoare pe care Marx își bazase teoria revoluției. Dizolvarea perspectivei comuniste indicate de Marx, care este discutată astăzi, și-ar găsi una dintre principalele motive în înlocuirea „salopetelor albastre" cu „halatele albe" ale revoluției informaționale. Întrebarea care se pune și aici, și la care numai dezvoltarea istorică poate oferi un răspuns, este dacă ceea ce se întâmplă în vârfurile dezvoltării tehnologice, adică în țările avansate , reprezintă un obiectiv valid și pentru restul lumii, sau dacă „Sudul" - nu neapărat, deși în primul rând, geografic - al țărilor sărace nu este destinat, pentru comoditatea economică a pieței, să mențină tehnologii vechi și, prin urmare, o proporție încă foarte mare din clasa muncitoare tradițională. Pentru aceste probleme, s-ar putea consulta „Sudul" (1979) de Immanuel Walsh .

lerstein, *Capitalismul istoric* din 1983 (Einaudi, Torino 1985), un eseu foarte dens în care savantul american trasează într-o sinteză extremă istoria acelui „sistem mondial" care este și a fost capitalismul.

Oricine dorește să se introducă în lectura lui Marx poate folosi următoarele eseuri: M. Rossi, *De la Hegel la Marx,* 4 volume, Feltrinelli, Milano 1970-75; A. Cornu, *Marx şi Engels de la liberalism la comunism,* Feltrinelli, Milano 1962; G. Bedeschi, *Alienare şi fetişism în gândirea lui Marx,* Laterza, Bari 1968; A. Schmidt , *Conceptul de natură la Marx,* Laterza, Bari 1969; D. McLellan, *Gândirea lui K. Marx,* Einaudi, Torino 1975; M. Dal Pra, *Învăţătura lui Marx,* Laterza, Bari 1977; E. Bloch, *K. Marx,* Il Mulino, Bologna 1977; AA.VV., *Marx, un secol,* Editori Riuniti, Roma 1983; G. Bedeschi, *Introducere în Marx,* Laterza, Bari 1983; N. Merker, *Karl Marx 1818-1883,* Editori Riuniti, Roma 1983.

Capitolul 17

inölIHIÖ:ilHÖ;IIIIIIIIIHIIÖIIÖIIHdÖHIÖIÖinölinHIIÖIÖBIIIinilIIIÖIÖHÖ^^

Originile și caracteristicile pozitivismului. Filosofia lui Comte

Dezvoltarea științei, transformările sociale și pozitivismul

Deja în al treilea deceniu al secolului al XIX-lea, în Franța, prin opera lui Comte, prindea contur acea mișcare de gândire care, de la expresia „filosofie pozitivă”, folosită pentru prima dată de R.O.L. Saint-Simon, dar căreia i s-a acordat o mare semnificație chiar de Comte, avea să ia numele de pozitivism și se va răspândi în toată Europa, devenind, în a doua jumătate a secolului, dominantă, nu numai în cultură

Nascita del positivismo

domeniul științifico-filosofic, dar și în domeniul artelor și literaturii.

Deși dezvăluie - mai ales, dar nu numai, în formularea lui Comte - analogii indubitabile cu mișcarea romantică contemporană și cu filosofia idealistă germană , cum ar fi respingerea individualismului secolului al XVIII-lea în numele unei integrări a individului în marile formațiuni etico -sociale ale istoriei sau concepția dinamică și progresivă a realității ca proces unitar și necesar care trece prin toate fenomenele lumii până la culminarea sa în om, pozitivismul își are multe dintre rădăcinile și presupozițiile filozofice în cultura iluministă a secolului al XVIII-lea.

Acest lucru, evident pentru pozitivismul englez, mai ales în prima sa fază, dominată de figura lui Stuart-Mill, care face trimitere directă la filosofia lui Hume, este valabil și pentru fondatorul filosofiei pozitive , cu siguranță cel mai „romantic” dintre pozitiviști. Într-adevăr , tânărul Comte se hrănește cu lecturi care trimit la secolul precedent: Montesquieu, Diderot și Condorcet sunt autorii săi preferați, dar nu este mai puțin interesat de Hume și de cele mai recente rezultate ale Iluminismului francez , cum ar fi ideologia lui Destutt de Tracy și Cabanis.

Respingerea metafizicii și aderarea la faptele concrete ale experienței la care trebuie să se refere orice cunoaștere care nu dorește să fie arbitrară și „fantastică”, adoptarea rațiunii științifice ca model și parametru normativ prin care să se măsoare cunoașterea și comportamentul , destinația științei către realizarea utilității și fericirii umanității, respingerea oricărui autoritarism teologic și a oricărui control ecleziastic asupra culturii și instituțiilor, în numele valorilor seculare ale lumii moderne: acestea sunt câteva dintre orientările care dau un semn de continuitate relației dintre Iluminism și pozitivism.

Aceasta nu înseamnă însă că aceasta din urmă nu are propriile caracteristici specifice și o inspirație originală , care derivă din faptul că este expresia unei societăți profund modificate față de cea din - secolul al XVIII-lea. Marea dezvoltare a științelor, care a avut loc la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în timpul secolului al XIX-lea , în domeniile matematicii și fizicii, dar și, mai presus de toate, în chimie, biologie și medicină, și răspândirea revoluției industrială, odată cu afirmarea dominației burghezo-capitaliste în marile țări europene, constituie cele două aspecte principale ale unui proces impresionant care a transformat fața societății și culturii europene în doar câteva decenii.

Prin urmare, s-ar putea spune că pozitivismul reprezintă o continuare, dar în același timp o reinterpretare a programului cultural iluminist într-o situație istorică profund reînnoită. În secolul al XVIII-lea, modelul științific dominant a fost cel oferit de mecanica rațională și de o fizică puternic legată de dimensiunea matematică a mișcării spațiale , astfel încât imaginea lumii rezultată a fost cea a unui cosmos- ceas , închis oricărei perspective de dezvoltare și schimbare . Chiar la începutul noului secol, un mare astronom și matematician francez , **Pierre Simon de Laplace** (1749-1827), a numit în mod semnificativ

Una situazione storica e culturale nuova

„Newton-ul francez”, el perfecționase interpretarea mecanicistă, adoptând-o drept cheie pentru înțelegerea tuturor fenomenelor din univers pe baza principiilor mecanicii raționale. Un pasaj celebru din *„Eseu filosofic despre probabilități”* enunță modelul științific care constituie punctul culminant al idealului iluminist al științei, dar care avea să exercite mult timp o fascinație profundă asupra cercetării științifice din secolul al XIX-lea. Să-l citim:

> Trebuie... să considerăm starea actuală a universului ca efect al stării sale anterioare și ca cauză a stării sale viitoare. O inteligență care, pentru o clipă dată, ar cunoaște toate forțele care animă natura și pozițiile respective ale ființelor care o compun, dacă ar fi și suficient de profundă pentru a supune aceste date analizei, ar îmbrățișa în aceeași formulă mișcările celor mai mari corpuri din univers și ale celui mai ușor atom: nimic nu ar fi incert pentru ea, iar viitorul, ca și trecutul, ar fi prezent ochilor ei. Mintea oferă, în perfecțiunea pe care a dat-o astronomiei, un palid exemplu al acestei inteligențe. Descoperirile sale în mecanică și geometrie, combinate cu cea a gravitației universale, i-au permis să îmbrățișeze în aceleași expresii analitice stările trecute și viitoare ale sistemului lumii.

Însă Laplace, mai degrabă decât să constituie un punct de plecare , reprezintă momentul care încheie o eră din istoria științei.

Acestea sunt dezvoltările rapide și impetuoase ale științei în prima jumătate a secolului - cercetările lui Faraday asupra fenomenelor electrice și magnetice, un preludiu la teoria câmpului electromagnetic elaborată ulterior de Maxwell și Hertz, nașterea termodinamicii odată cu formularea principiilor conservării energiei și ireversibilității lucrului mecanic și căldurii, teoria Grandioso ^ a atomului • ca em ○| ec ○| sunt care inovează știința - dezvoltarea chimiei, noutățile biologiei, cum ar fi teoria științei celulare a organizării vii și teoriile evoluționiste din secolul al XIX-lea care culminează cu opera lui Darwin -, tocmai aceste dezvoltări extraordinare fac gândirea științifică din ce în ce mai complexă și articulată , făcând ca încercările de a reduce noile sectoare și noile domenii ale cercetării științifice, în special pe cele legate de procesele biologice, la modelul mecanico-matematic de origine newtoniană, să pară problematice .

a fenomenelor naturale, care este o componentă esențială a modelului respectiv, este destinată să intre în criză de acum înainte. Dimpotrivă , toate eforturile oamenilor de știință vizează extinderea determinismului cauzal chiar și la cele mai complexe fenomene ale naturii, cum ar fi cele ale vieții: dezvoltările chimiei organice, cu producția de laborator a substanțelor organice și studiul proceselor chimice care guvernează funcțiile vitale ale organismului viu, inclusiv al celui uman, pun la îndoială vechea și foarte rezistenta idee a „forței vitale ” pe care tradiția o imaginase a fi fundamentul - fenomenelor vieții și, prin urmare, reprezintă capitole esențiale în călătoria spre constituirea unei teorii mecaniciste capabile să ofere o explicație cuprinzătoare a lumii naturale. Evoluționismul darwinian reprezintă, după cum vom vedea, una dintre cele mai avansate faze ale acestei călătorii .

Filosofia pozitivistă nu ar fi de conceput în afara acestui context cultural: funcția care i se recunoaște acum este aceea că, în fața specializării tot mai mari a „

către Comuna din Paris. În timpul primelor sale formări artistice, Courbet trebuie să fi fost încă influențat de atmosfera tradiției romantice - așa cum este evident în special în portretele sale timpurii, cum ar fi celebrul *Portret al unui câine negru* - dar curând s-a îndreptat în direcții noi și foarte diferite, activitatea sa coincidând cu o perioadă în care literatura și arta se îndreptau spre o viziune mai realistă asupra omului și a societății.

Tocmai în acești ani, de fapt, adică pe la mijlocul

Fin da giovanissimo, al momento cioè in cui frequentava ancora le scuole, Gustave Courbet dette prova di un carattere ribelle e indisciplinato, ostile agli insegnamenti accademici, e di un atteggiamento ostentatamente anticonformista, quale si manifesterà poi pienamente sia nella sua attività di pittore e artista, antiufficiale e antiaccademico, sia nella sua posizione politica, di convinto rivoluzionario, coinvolto nei fatti politici e sociali che agitarono la Francia dalla rivoluzione parigina del 1848



cunoaștere care riscă să-i spulbere unitatea, de enunțare a principiilor comune tuturor științelor și de unificare a rezultatelor acestora într-o viziune unitară asupra universului, raportul dintre filosofie și știință este inversat față de cum fusese gândit în tradiția filosofică, de la Aristotel la Descartes și Kant: nu filosofia mai constituie fundamentul metafizic al științei - chiar și fundamentul kantian avea un sens metafizic implicit -, ci dimpotrivă, filosofia, ca studiu al „generalităților științifice", presupune și se bazează pe dezvoltarea cunoașterii științifice,

indipendentemente dalle quali perderebbe ogni senso. O Non sarebbe meno deviante prendere in esame il S pensiero positivistico prescindendo dalle profonde — trasformazioni sociali del tempo e dal trionfo della «società industriale». Sviluppo scientifico e tra- _ sformaziom tecnologiche si intrecciano a costituì- e #società o re un elemento di accelerazione delle dinamiche industriale» della produzione economica e dei rapporti sociali; l'applicazione delle scoperte scientifiche all'organizzazione dell'economia e della vita sociale sembra aprire all'umanità la prospettiva entusiasmante di un pro-

Atelierul pictorului, *de Gustave Courbet.*

În secolul al XX-lea, se dezvolta un program comun între scriitori, artiști, critici, jurnaliști, care se autointitulau „realiști", cunoscuți pentru întâlnirile și discuțiile animate de la Brasserie Andler din Paris, unde mișcarea începuse oficial și la care luau parte nume foarte celebre, printre care Courbet însuși, scriitorul Champfleury, Baudelaire, filosoful Proudhon și uneori pictorii Daumier și Corot. Mesajul lor viza mai presus de toate o reînnoire a artei, astfel încât aceasta să devină

Trebuia să fie



actual și adevărat, astfel încât să poată fi înțeles și să poată influența societatea pentru progresul acesteia; „taire du vrai" era motto-ul acestor artiști, care, de fapt, își căutau prima și principala sursă de inspirație în realitate și natură.
Prin aceasta, ei, inclusiv Courbet, intenționau să aducă o reînnoire completă în artă în comparație cu tendințele picturale franceze anterioare, în special cu pictura clasicistă și academică reprezentată de Ingres, dar și cu excesele idealiste și sentimentale ale mișcării romantice. Realismul s-a opus astfel la tot ceea ce avea legătură cu religia, mit, respectul și emularea trecutului - adică idealurile tradiționale - și s-a ridicat la nivelul individualismului artistic absolut. Prin urmare, era nevoie de o artă contemporană, vie, care să reflecte viața și societatea contemporană; un fapt care, de altfel, se manifesta în același timp și în literatură, în noile romane ale lui Balzac, Stendhal, Flaubert, George Sand etc.
Această reînnoire radicală a subiectelor artei și introducerea explicită a motivelor sociale în aceasta sunt evidente în special în acele picturi de Courbet care au stârnit atâta agitație la vremea respectivă, atrăgând cele mai aprinse critici, cum ar fi pânzele de mari dimensiuni *L'Enterrement à Ornans, L'Atelier, Le casseur de pierres,* picturi care marchează pe deplin nașterea realismului, datorită faptului că aduc în scenă episoade din viața de zi cu zi a țăranilor și burghezilor din Ornans, orașul său, printre care își petrecuse copilăria. Într-adevăr, acestea sunt cuvintele sale: „Să traduc obiceiurile, ideile, aspectul timpului meu după judecata mea, să fiu nu numai pictor, ci și om - într-un cuvânt, să creez artă contemporană - acesta este scopul meu". Pictura sa, așadar, nu este un mediu aluziv, simbolic, ci materie reală, vie; natura este profund simțită, dar nu în sensul panteistic și în același timp misterios drag artiștilor romantici, ci mai degrabă în profunda sa vitalitate fizică și cu entuziasm pentru spectacolul corpurilor și forțelor naturale, observate în ființa, mișcarea și pulsația lor. Astfel, Courbet redă, cu tușe energice de pensulă, soliditatea cărnii feminine, spuma albă a valurilor mării, adevărul rocilor, munților, cerului, animalelor, senzualitatea pământească a imaginilor sale feminine. În acest sens, proximitatea pictorilor așa-numitei „Școli de la Barbizon" trebuie să fi fost foarte importantă pentru Courbet, artiști care s-au aplicat liber studiului naturii în aer liber, al căror exemplu trebuie să-i fi stârnit mult mai multe sugestii decât învățăturile Academiilor. În ciuda criticilor aprinse și violente pe care aceste opere revoluționare le-au stârnit la vremea respectivă — de la acuzații de trivialitate și prost gust până la imoralitate, atât la adresa operei, cât și a artistului — Courbet, spre sfârșitul zilelor sale, a declarat: „Sper de-a lungul vieții mele să pot crea un miracol unic, sper să pot trăi din arta mea de-a lungul vieții mele fără să mă fi abătut vreodată măcar un centimetru de la principiile mele, fără să-mi fi mințit vreodată măcar o clipă conștiința și fără să fi pictat vreodată măcar un centimetru pentru a face pe plac cuiva, nici pentru a fi vândut."

O
CO
CO
O

o arie de aplicare nelimitată, capabilă să rezolve toate problemele, dificultățile și contradicțiile induse în societate de însăși dezvoltarea capitalistă, cum ar fi marile inegalități , marginalizarea socială și condițiile mizerabile ale proletariatului. În acest context, caracterizat de un optimism fervent în ceea ce privește capacitatea nelimitată de transformare socială inerentă cunoașterii științifice, filosofiei i se încredințează sarcina de a promova și coordona studiul lumii umane în multiplele sale aspecte, conform unor metode obiective și experimentale similare cu cele ale științelor fizice și naturale.

Programul pozitivist este de a da viață unor noi științe care, înzestrate cu statute autonome proprii,

siano capaci di studiare i comportamenti umani, sotto ' il profilo psicologico e sociale, riconducendoli, attraverso l'accumulo di dati dell'osservazione oggettiva e l'individuazione di leggi costanti, ad una lettura rigorosamente scientifica, il che, si pensa, sarebbe di per sé un fattore decisivo per una evoluzione razionale del mondo degli uomini e per l'au

Ştiinţificarea fiinţei umane

îmbunătățirea progresivă a fericirii sociale. În acest climat de fervoare științifică și optimism social se manifestă

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, au luat naștere științe precum psihologia experimentală și sociologia , destinate să predea controlului rațiunii observaționale și experimentale domenii ale realității pe care filosofia tradițională le considera a fi apanajul metafizicii și al filosofiei istoriei.

Mai presus de toate, în dezvoltarea sa sociologică, iese în evidență un aspect ideologic al culturii și filosofiei pozitiviste, pe care

Sociologismo e ideologia

dorim acum să-l subliniem : interesul de a contracara răspândirea gândirii socialiste **antisocialiste** , în special în - formularea sa cea mai matură și radicală, socialismul revoluționar marxist.

Există două aspecte ale discuției: una, conform căreia acumularea de date cantitative privind progresul material și civil al societății - mai mult schimb, mai multă producție, mijloace de comunicare mai rapide , mai multă igienă, mai multă educație și așa mai departe - ar fi în sine un agent de reechilibrare a relațiilor sociale și de depășire a dezacordurilor și nedreptăților sociale, fiind considerate fenomene ciclice care nu privesc însăși structura societății și, prin urmare, nu sunt de natură să necesite trauma unei rupturi revoluționare.

Celălalt instrument conceptual cu care gândirea socială pozitivistă își propune să neutralizeze avansul socialist, care în a doua jumătate a secolului s-a materializat deja într-o vastă și combativă mișcare muncitorească, este însăși concepția de societate, organică și bazată pe solidaritate, pe care o propune. Societatea este echivalată cu un organism viu, în care fiecare parte a ei este chemată să joace un rol, o activitate indispensabilă pentru buna funcționare a întregului. Și astfel , diviziunea socială a muncii, la fel ca toate diferențierile de funcții și sarcini caracteristice societății moderne complexe și avansate, departe de a putea fi concepută, așa cum ar vrea socialismul revoluționar , ca semn și produs al conflictelor de clasă, nu ar fi altceva decât distribuția necesară a vieții sociale în diferite „organe", legate între ele printr-o legătură de colaborare și solidaritate reciprocă. Fabula antică a lui Menenius Agrippa, cu tot sensul ei conservator sau chiar reacționar, planează adesea în acest mod de a concepe organizarea societății, confirmând inspirația antirevoluționară și antisocialistă a unei mari părți a culturii pozitiviste.

În lumina tuturor acestor aspecte, filosofia pozitivistă a fost adesea considerată expresia ideologică a burgheziei din secolul al XIX-lea, care atinsese deja un nivel ridicat de predominanță socială și politică. Această interpretare ar găsi o confirmare suplimentară în faptul că țările europene în care pozitivismul și-a avut originile și s- a dezvoltat cea mai semnificativ au fost, tocmai, acelea, precum Franța și Anglia, în care societatea industrială capitalistă modernă se afla într-un stadiu de realizare mult mai avansat, comparativ cu țări precum, de exemplu, Italia, unde pozitivismul a avut o apariție mai târzie și mai puțin semnificativă.

Dar să examinăm acum mai îndeaproape ce înseamnă a filosofa dintr-un punct de vedere pozitivist. S-a observat adesea că pozitiviștii, adversari declarați ai oricărei cunoașteri metafizice, ajung adesea să cadă ei înșiși în metafizica materialistă, nu mai puțin dogmatică decât cele pe care le opun și pe care le combat cu înverșunare. Mai general, trebuie remarcat faptul că cultura pozitivistă manifestă o tendință de a **absolutiza** valoarea legilor naturii și de a considera „faptele pozitive", verificate de cunoașterea științifică, ca și cum ar fi ceva „divin" și „de neatins".

Deși aceste tendințe sunt, fără îndoială, prezente în întreaga filosofie pozitivistă, ele nu reprezintă însă cea mai autentică atitudine mentală caracteristică gândirii pozitiviste, care, dimpotrivă, caută programatic să se distingă printr-o abordare critică a problemelor privind cunoașterea științifică , lucru evident la diverși exponenți ai acestei mișcări. Într-adevăr, pozitiviștii, deja odată cu Comte, intenționau să stabilească regulile, metodologia necesară pentru a garanta natura științifică a afirmațiilor umane cu privire la realitatea lucrurilor și pentru a le distinge de cele care, lipsite de orice verificabilitate prin experiența obiectivă a faptelor, se dovedesc a fi arbitrare, gratuite și „himerice".

Regula fundamentală, care rezumă modul pozitivist de abordare și rezolvare a problemei

Însă, în ceea ce privește cunoașterea, este ceea ce un filosof polonez în viață, Leszek Kolakowski, un cercetător al filosofiei pozitivismului, a numit „regula fenomenelor ” . Prin aceasta, pozitiviștii intenționează să afirme că fenomenele, așa cum sunt reținute în experiența studiată științific , fie nu se referă la niciun fenomen sau realitate ascunsă dincolo de experiența posibilă , fie, în orice caz, împiedică cunoașterea acesteia și, prin urmare, fenomenele cer să fie explicate prin fenomene, prin identificarea relațiilor lor constante. Lumea trebuie, așadar, eliberată de toate acele „substanțe” sau „forme substanțiale” sau „calități oculte” sau orice alt artificiu conceptual pe care metafizica atâtor secole l-a suprapus realității empirice a faptelor. În această abordare metodologică, pozitiviștii se bazează pe cele mai diverse tradiții filosofice, adesea în funcție de afilierea lor națională: acum, ca în cazul englezilor, este sugestia lui Francis Bacon, „filosof al erei industriale”; acum, ca în cazul pozitivismului italian, este tradiția galileeană; acum, Kant însuși este invocat pentru pentru a estompa pretențiile de cunoaștere metafizică. Comte, fondatorul pozitivismului, adoră să se refere la Descartes și la maeștrii Iluminismului francez, precum Diderot și Condorcet — dar și la Hume și Kant.

I «padri» della filosofia positiva

Comte (1798-1857): «papa» laic al «oclocrației»

2.1

Problema lui Comte

® Fundamentul experienței intelectuale și umane a lui Comte este o conștientizare acută a crizei care zguduie societatea europeană în epoca post-iluministă și post-revoluționară, sfâșiată între nostalgia trecutului și nevoia de a deschide calea pentru viitor. După dezordinea instituțională și anarhia intelectuală în care Franța, **societatea și** întreaga Europă fuseseră aruncate de revoluția din 1789 , **a** fost necesar să se întreprindă o operă de „ **regenerare universală** ” , s-a simțit chemat Comte să o întreprindă . Odată cu vechile certitudini religioase dispărute și exercițiile metafizice ale gândirii în declin , el a căutat în „filosofia pozitivă”, adică în ancorarea rațiunii pe terenul solid al faptelor cernute științific, calea de ieșire care ar permite o nouă organizare a societății și a cunoașterii.

În anumite privințe, atitudinea sa față de propria epocă - a început să scrie în anii 1820, în Franța Restaurației - nu este foarte diferită de cea a unui de Maistre (vezi CAP. 9, PAR. 4), ale cărui scrieri le-a citit cu mare interes încă din tinerețe: este legat de aceasta prin disidența **lui de Maistre** față de opiniile individualist-liberale ale vremii, o moștenire tulburătoare a revoluției , aprecierea Evului Mediu ca eră organică - el preia de la Saint-Simon (vezi CAP. 9, PAR. 7) distincția istoriei în epoci critice și epoci organice - în care valorile supraindividuale garantau ordinea și coeziunea societății, urgența restabilirii , alături de autoritatea politică, a unei puteri spirituale ca ghid suprem al umanității.

Ceea ce îl separă de filosoful savoyard și de nostalgia sa teocratică este ceea ce continuă să acționeze în el.
a moștenirii iluministe: epoca actuală nu are nevoie de teocrația pontifului roman, nici de restabilirea unei puteri religioase consacrate de cărțile de teologie; științei, puterilor sale de transformare a prezentului și de prezicere a viitorului, trebuie să-i cerem instrumentele pentru o reorganizare totală a lumii umane, în vederea unei societăți „perfecte”, în care nevoile ordinii și cele ale progresului să fie primordiale.

Așadar, aceste două părți, mereu în conflict de-a lungul istoriei omenirii, se întâlnesc și se împacă în cele din urmă. Umanitatea de astăzi, așadar, nici măcar nu are nevoie de o revoluție politică, ci mai degrabă de o revoluție intelectuală și morală capabilă să exprime idei generale care să ofere un nou ghid pentru societate. Comte își propune să fie purtătorul de cuvânt și inițiatorul acestei reînnoiri.

August-Isidore-Marie-François-Xavier Comte s -a născut la Montpellier în 1798 într-o familie catolică de clasă mijlocie inferioară, cu tradiții conservatoare, monarhiste . Cu un geniu precoce, deosebit de talentat la matematică, avea o fire rebelă care l-a determinat să conteste ordinea impusă de educația familială strictă și închisă. Într-un pasaj autobiografic din *Cursul său de filosofie pozitivă,* el își amintește că, la doar paisprezece ani, „a trecut prin toate etapele esențiale ale mișcării revoluționare și a simțit nevoia - unei reînnoiri politice și religioase generale”. Când a urmat cursurile Școlii Politehnice din Paris între 1814 și 1816, a împărtășit ideile republicane ale colegilor săi, nu fără a fi cuprins de entuziasmul pentru întoarcerea lui Napoleon și epopeea celor O Sută de Zile. Când școala a fost închisă de autoritățile politice din motive de ordine publică, tânărul Comte, după o scurtă ședere la Montpellier, a decis, împotriva voinței părinților săi, să se întoarcă la Paris, unde

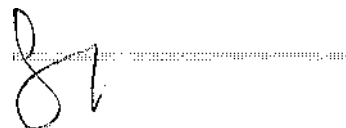
îl chemau interesele sale intelectuale și unde, pentru a-și câștiga existența , dădea lecții particulare de matematică.

În 1817, a avut loc întâlnirea decisivă pentru viitorul său ca gânditor: l-a întâlnit pe Saint-Simon și a fost sedus de proiectele sale de reformă socială. A contribuit la ziarele și revistele saint-simoniene, nu fără a dezvolta o întâlnire cu P r o P r ' a poziție independentă pe care Saint-Simon l-ar fi dus la o ruptură cu maestrul, care a avut loc în 1824, după publicarea în 1822 a lucrării sale prima lucrare importantă, *Planul lucrărilor științifice necesare reorganizării societății,* în care a susținut prioritatea unei reforme intelectuale, fără de care este un plan himeric și abstract să gândești o reorganizare a societății.

Luptându-se mereu cu greutățile cotidiene ale vieții, ține cursuri particulare de predare a filosofiei pozitive pentru un public cult, deși nu numeros. Muncă intelectuală excesivă și necazuri familiale dureroase - s -a căsătorit în 1825.

Caroline Massin, o femeie fără scrupule cu un trecut tulburat și o fire dificilă și independentă, a fost lovită de un acces de nebunie în 1826, ceea ce a dus la internarea ei într-un azil de boli mintale. După ce a scăpat de o tentativă de suicid - își căutase moartea aruncând droguri în Sena - și-a revenit treptat, atât de mult încât a putut să se bucure, în anii 1830, de cea mai pașnică și rodnică perioadă a vieții sale.

Între 1830 și 1842, a publicat cele șase volume ale *Cursului său de filosofie pozitivă* , care avea să-i aducă o mare faimă în Franța și Anglia. De acolo, l-a întâlnit Stuart Mill, începând o prietenie de durată, care s-a concretizat și prin sprijin financiar, permițându-i să înfrunte dificultățile persistente cu o mai mare seninătate. Aspirația sa de a obține un post didactic permanent la Școala Politehnică, unde a fost tutore și, mai târziu, examinator, a fost în mod repetat zădărnicită, parțial din cauza opoziției matematicienilor care nu l-au iertat pentru că abandonase convingerea, tipică organizării cunoașterii științifice din secolul al XVIII-lea, că această cunoaștere ar trebui să-și găsească unitatea în jurul matematicii. Dar a venit momentul să vedem care au fost rezultatele muncii sale filosofico-științifice din acești ani .



2. 2 Teoria celor trei etape

Deja în lucrarea sa din 1822, el își conturase ideile, prin teoria celor trei etape, un cadru istoricist, la care contribuiseră atât influențele iluministe, cât și cele romantice. Este o adevărată filozofie a istoriei.

s-au dezvoltat diversele, . , . sisteme de cunoaștere umană . Convins însă că

Întrucât „organizarea cunoașterii " în trei etape este strâns legată de organizarea societății, rezultă că teoria etapelor nu este, în opinia sa, doar o interpretare a dezvoltării istorice a cunoașterii umane, ci mai degrabă o teorie care privește istoria umanității în ansamblu.

În prima etapă, pe care Comte o numește „ etapa teologică", oamenii, încă dominați de fantezie și religie, dau răspunsuri la întrebările lor despre natura lucrurilor căutând-o în ființe imaginare , în voințe supranaturale și divine de care fac să depindă cursul evenimentelor · ordinea lumii teologice . Această etapă a cunoașterii umane este, la rândul ei, articulată în momente succesive, de la fetișismul primitiv, în care însuși obiectele naturii funcționează ca ființe divine, la politeism, care distinge între lucruri în imediata lor fizică și caracterele divine care, separate de ele, se manifestă în ele, până la monoteism, care, prin reducerea sa caracteristică a multiplicității fenomenelor la un singur principiu divin, deși imaginat într-un fel de supralume, preludează apariția etapei următoare.

Organizarea socială tipică epocii religioase se bazează pe principiul autorității și, prin urmare, pe monarhie — regii reprezintă divinitatea sau divinitățile, ei înșiși figuri divine — și pe forța militară. Era monoteismului, pe care Comte o vede ca coincidând cu Evul Mediu creștin, a semnificat, în special, afirmarea armoniei sociale, integrarea individului în realitatea superioară a comunității politice și religioase și prevalența ordinii și stabilității. „Res publica Christiana" a lui Carol cel Mare, fondată pe unitatea-distincția dintre cele două puteri, politică și religioasă, a imperiului și a papalității, îi apare lui Comte ca fiind cea mai înaltă expresie a spiritului social al Evului Mediu și al epocii teologice.

În a doua etapă, „etapa metafizică", rațiunea înlocuiește fantezia, iar metafizica înlocuiește religia. Oamenii încă mai caută cauzele ascunse ale lucrurilor și natura lor secretă , dar acestea nu mai sunt căutate în ființe metafizice imaginare; pentru fiecare grup individual de fenomene, sunt identificate „forțe", „calități oculte", „proprietăți" și „ suflete " , care ar fi cauzele naturale ale fenomenelor. „Sufletul vegetativ" servește la explicarea...

În viața vegetală, „simpatia” este cauza unificării lucrurilor, iar dacă opiul adorm, acest lucru se datorează, așa cum Molière spunea unuia dintre personajele sale, „virtus dormitiva” prezentă în ea. În punctul său culminant, etapa metafizică duce la conceptul suprem de „Natură”, în care toate forțele și proprietățile lucrurilor sunt unificate, într-un fel de omolog secular al unicului Dumnezeu din faza finală a etapei teologice. Dumnezeul -Natură al deiștilor din secolul al XVIII-lea sau chiar „Natura sive Deus” a lui Spinoza ar putea fi indicate ca o expresie tipică a modului metafizic de interpretare a fenomenelor naturale.

În ceea ce privește organizarea socială, în etapa metafizică aceasta pierde acea organicitate caracteristică societății teologice. Indivizii își revendică autonomia și libertatea individuală, simțul comunității intră în criză, principiile organice ale Bisericii și imperiului sunt înlocuite de principii abstracte, raționale, precum cele ale dreptului natural și suveranității . O unitate populară dispare, puterea politică trece din mâinile clasei militare în cele ale juriștilor. Aceasta este societatea care a apărut odată cu criza postmedievală, culminată cu: Revoluția Franceză: caracterizată de un progres febril, înclină spre anarhia impulsurilor egoiste și a inteligenței critice, care preferă competiția individualistă a opiniilor adevărului împărtășit de toți .

Atitudinea lui Comte față de scena metafizică este singular de ambivalentă: pe de o parte, el reia tonuri polemice care îl apropie de scriitorii francezi ai Restaurației catolice, iar antipatia pe care, aproape obsedat de nevoia de ordine și stabilitate, o simte față de Ambivalență și p 0c] ie este evidentă. aspecte critice, revoluționare ale istoriei, din care este aproape întotdeauna tentat să vadă aspectul pur negativ și distructiv; pe de altă parte, îi este imposibil să se confunde cu atitudinea reacționară a catolicilor legitimi de religie mixtă ai vremii și nu poate să nu recunoască faptul că societatea modernă a plasat în prim-plan ideea și nevoia de progres, din care, nu mai puțin decât din cea a ordinii, nu poate fi ignorată perspectiva unei noi organizări sociale și intelectuale a societății.

Ultima etapă spre care se îndreaptă omenirea și care deja prinde contur în prezent este „etapa pozitivă”. În ea, oamenii se eliberează de pretenția de a cunoaște cauzele și natura lucrurilor în absolutitatea lor, iar cunoașterea se constituie ca o cunoaștere științifică, relativă și fenomenală: ea intenționează să se refere doar la fapte concrete și particulare, așa cum se prezintă observației . Nu este că Comte intenționează să reducă cunoașterea științifică la un empirism plat care colectează și acumulează faptele observate , lăsându-le izolate și deconectate unele de altele, absolutizate precum fetișurile . Faptele , în empirismul lor imediat, nu constituie știința, din care ele nu constituie decât...

materiale indispensabile e nulla più. Compito dello ' : scienziato è LL J piuttosto quello di individuare le loro rela- - ' zioni costanti per enunciarle poi in leggi immutabili ed iy i oggettive, e per questo sono necessari i procedi-. “^7 ' menti deduttivi ed ipotetici della ragione, da sotto- ,l. c,?m.)l!° porsi peraltro sempre alla verifica sperimentale. E così che il sapere diviene sapere propriamente scientifico: rinunciando ad ogni curiosità circa la genesi dei fenomeni da cause metafisiche, cosicché la domanda che ci si pone di fronte ad essi non sia più: perché? ma semplicemente: come?

È necessario, peraltro, stare attenti, quando si ricorda che l'idea comtiana di scienza è un'idea feno- menistica, a non equivocare sul significato che nella filosofia positiva ha un termine come quello di «fenomeno». Nonostante i riferimenti e le dichiarazione di stima per Hume, di cui egli apprezza la critica del principio di causalità, e per Kant, cui attribuisce il merito di aver negato valore di scienza alla metafisica, sarebbe difficile rintracciare in Comte qualcosa di simile al fenomenismo humiano 0 una valorizzazione della soggettività quale la si ritrova in Kant. Pur essendo vero 1 che il mondo delle cose, per il fatto di essere .. conosciuto, presuppone l'uomo, Comte è ben lun- Estran8lta al ; gl dal pensare che esso non abbia, proprio m : \ quanto mondo dei fenomeni, -una propria consistenza anche indipendentemente dall'uomo. Il termine . «feno- • meno» non acquista mai nella filosofia positiva quell'accento soggettivo che noi ritroviamo, anche se in modi assai diversi tra loro, in Hume e in Kant, sicché si può dire che il compito che Comte si prefigge è quello di costruire il sistema della conoscenza scientifica, e non già quello, tipico di un'impostazione citica del problema gnoseologico estranea ai suoi interessi, di ricercarne il fondamento primo.

Dicevamo di sopra dell'ascendenza illuministica e insieme romantica di questa teoria comtiana degli stadi. Non c'è dubbio che il culminare della storia dell'intelligenza umana nel sistema del sapere scientifico, libero da ogni pregiudiziale teologica e metafisica, rappresenti un lascito nella filosofia comtiana della grande tradizione illuministica. La pagina del *Discorso sullo spirito positivo* del 1844 nella quale Comte illustra, parlando della filosofia positiva, i diversi significati del termine «positivo», è certamente dettata da una limpida ispirazione illuministica: alla vecchia ma- Ascendenze
• J- ri*ir* f ■ • • illuministiche...
mera di filosofare, «chimerica», «oziosa», «incerta», «vaga e indeterminata», viene contrapposto il moderno spirito «positivo», e cioè «reale» - alieno dall'occuparsi degli «impenetrabili misteri» cari all'infanzia dell'umanità -, «utile» - «al miglioramento continuo della nostra vera condizione, individuale e collettiva» -, «certo» - di fronte alle «interminabili discussioni» e ai «dubbi continui» del vecchio regime mentale -, «preciso e determinato» - di fronte alle «vaghe opinioni» della vecchia filosofia. -- '

Însă, la o analiză mai atentă, nu este dificil să discernem în teoria celor trei etape accente și considerații care fac trimitere la „locuri" tipice ale culturii romantice. În primul rând, atitudinea lui Comte față de etapele care precedă cea pozitivă, și în special față de cea teologică, nu urmează mentalitatea iluministă, conform căreia tot ceea ce precede epoca iluminismului aparține lumii erorii și ignoranței. Aderând la o concepție despre istorie nu departe de cea a romanticilor, Comte consideră că prezentul își are rădăcinile în trecut și că progresul constă într-o mișcare graduală în care fiecare fază este un pas semnificativ... care contribuie la dobândirea rezultatului final ... *și* romantică , și nu un moment doar negativ de care rațiunea trebuie pur și simplu să se elibereze pentru a putea acționa. De aceea, atunci când discută despre etapa teologică, Comte nu vorbește despre ea în termeni pur detractivi, ci mai degrabă subliniază contribuția pe care a adus-o la dezvoltarea cunoașterii. Dacă, de exemplu, oamenii nu ar fi populat cerurile cu voințe divine care, prin mișcările lor, influențează destinul umanității, interesul pentru înțelegerea cerurilor nu ar fi apărut niciodată și astronomia nu ar fi existat, așa cum studiul formelor animale se află în practicile fetișiste ale umanității infantile care a avut începuturile sale umile. În aceeași superstiție a începuturilor se maturizează încetul cu încetul cunoașterea destinată să devină mai târziu pozitivă , așa cum în naivitatea copilăriei își trăiește încercările omul care aspiră să devină adult.

Și tot în legătură cu epoca teologică, nu trebuie uitată evaluarea intens simpatică a lui Comte asupra epocii medievale, și aici în contrast cu duritatea anti- medievală a secolului al XVIII-lea și în armonie semnificativă cu medievalismul romantic.

Vom vedea, în plus, cât de mult din catolicismul medieval este destinat a fi recuperat în modelarea , pe care Comte o întreprinde, a noii societăți a epocii pozitive.

Procesul de pozitivizare a cunoașterii trebuie, după cum știm, să fie însoțit de o transformare socială profundă care să pună capăt crizei postrevoluționare și să redeschidă o eră socială organică în evoluție. Există două condiții pentru această „regenerare".

În primul rând, este vorba de finalizarea operei de „științificizare" a cunoașterii umane, care este departe de a fi completă: în timp ce pentru fenomenele fizice, chimice și organice metoda adoptată este cea pozitivă, anunțată de Galileo și Descartes, de observare sistematică și de formulare a legilor, fenomenele referitoare la istoria și societatea umană sunt încă încredințate metodei metafizice și teologice cu toate deciziile sale arbitrare care scapă oricărei verificări științifice serioase. Este vorba de a ne asigura că soluția problemelor sociale este luată din mâinile oricui - inclusiv ale oamenilor de stat - care crede că își poate exprima opinia, independent de o pregătire științifică riguroasă. Și istoria și societatea trebuie studiate conform aceleiași metodologii care a fost verificată în științele fizice și naturale. Prin urmare, a fost necesar să se dea viață unei noi științe pe care, pentru a-i evidenția natura pozitivă și antimetafizică , Comte a numit-o „fizică socială", sau chiar sociologie, un termen hibrid, dar destinat să rămână în nomenclatura științifică până în zilele noastre.

Cealaltă condiție necesară pentru depășirea anarhiei intelectuale, responsabilă de dezordinea politică și reconstrucția socială , se găsește în cele din urmă în reconstrucția unității cunoașterii științifice, compromisă de specializarea modernă a științelor.

2.3 Clasificarea științelor

Diviziunea muncii, care s-a dezvoltat și în domeniul cunoașterii științifice, a produs o specializare *atât de* pronunțată a diferitelor discipline încât a făcut ca oamenii să piardă din vedere relațiile lor reciproce , cu daune grave aduse unității cunoașterii. Declinul vechiului sistem de cunoaștere bazat pe principii teologice și metafizice, provocat de dezvoltarea rapidă a cunoașterii pozitive , necesită o nouă sinteză care să restituie umanității o bogăție de idei generale - Comte le numește „generalități științifice" - pe baza cărora își pot forma o viziune comună asupra lumii. Această muncă de reorganizare prinde contur în clasificarea științelor, cu care el intenționează să redescopere relațiile de integrare și condiționare reciprocă ce leagă științele individuale între ele.

Iată-ne în centrul reconstrucției filosofico-științifice a lui Comte, considerând că clasificarea științelor nu se limitează la o operațiune pur intelectuală, ci reprezintă instrumentul unei mari reforme sociale și politice . Dar să vedem.

Criteriul pe baza căruia Comte identifică ordinea naturală în care își găsesc locul diversele științe este un criteriu dual, logic și istoric în același timp. Fiecare dintre științele particulare a transcendat etapele teologică și metafizică și a pătruns în cea pozitivă conform

o ordine temporală ce depinde de gradul mai mare sau mai mic de complexitate — căruia îi corespunde, într-o relație inversă, un grad mai mare sau mai mic de universalitate — care o distinge. Cu cât o știință este mai complexă, adică cu cât grupul de fenomene pe care le tratează este mai bogat , cu atât sfera sa de validitate și , prin urmare, gradul său de universalitate este mai restrâns; invers, cu cât o știință studiază fenomenele mai simple, cu atât se bucură de mai multă universalitate.

Pe baza acestui criteriu de descreștere a universalității și creștere a complexității, avem următoarea clasificare:

a. matematică - relațiile măsurabile privesc de fapt toate fenomenele

b. astronomie - studiază nu doar cantitatea, ci și forța și, prin urmare, are un domeniu de aplicare mai limitat „cel/cea/cei/cele

c. fizică - aceasta ia în considerare și alte aspecte, cum ar fi căldura și lumina

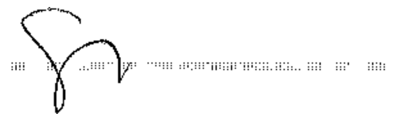
d. chimie - se referă la o gamă și mai restrânsă de fenomene, deoarece studiază diferențierile calitative ale substanțelor

e. biologie - conținutul său este și mai bogat și mai complex

f. sociologia - subiectul său de studiu, umanitatea, este în mod clar cel mai complex și mai puțin universal dintre toate.

Dacă examinăm acum ordinea cronologică în care aceste științe au ajuns în stadiul pozitiv , observăm că această ordine coincide cu cea pe care tocmai am identificat-o: științele care își acordă mai întâi un statut autentic științific sunt cele mai simple și mai universale și invers. Și nu este greu de înțeles de ce: cu cât simplitatea și universalitatea propozițiilor științifice sunt mai mari , cu atât este mai dificil pentru mintea umană să nu se încline în fața dovezilor lor și să proiecteze asupra lor propriile imaginații subiective, care, dimpotrivă, sunt cu atât mai eficiente cu cât obiectul este mai complex și mai obscur. Matematica s-a eliberat de principiile teologico-metafizice încă din Grecia antică, astronomia în vremea lui Copernic și Galileo. Cât despre fizică, sistematizarea sa se datorează lui Newton, în timp ce chimia și biologia au trecut abia recent pragul stadiului pozitiv. O sarcină supremă și urgentă astăzi este de a completa sistemul cunoașterii științifice, planificând realizarea sociologiei ca știință. Aceasta este ceea ce Comte intenționează să-și dedice eforturile.

Trebuie acum să clarificăm relațiile stabilite , în cadrul clasificării propuse, între diferitele științe. Fiecare dintre ele le presupune pe cele care o preced în clasificare, fără de care nici măcar nu ar fi posibilă: de exemplu, nu s-ar putea studia organismul viu fără o referire constantă la transformările chimice, fenomenele fizice și relațiile matematice. Aceasta nu înseamnă, însă, că este posibil să se reducă o știință la cele care o preced și o condiționează: o astfel de afirmație reductivistă , conform căreia viața organică ar fi reductibilă la fenomene fizico-chimice, sau societatea la dimensiuni pur biologice, este respinsă decisiv de Comte, care identifică în ea o eroare „materialistă". Fiecare știință se bucură de propria sa autonomie, deși relativă, deoarece trecerea de la o ordine de fenomene la alta implică un salt, astfel încât setul de legi care guvernează știința mai complexă este ireductibil la cel al științei mai puțin complexe. Sociologia , ultima care își asumă caracteristicile pozitivității, este prima dintre toate științele în sensul că le cuprinde pe toate celelalte și le depășește pe toate, deoarece sensul și direcția totalității cunoașterii umane depind de ea. Trebuie să vedem cum și de ce.



2.4 Sociologie

- ~ Știință - am menționat-o de mai multe ori - europeană

Comte nu atribuie o funcție pur intelectuală; el, în urma marii tradiții baconiene, o concepe, mai degrabă, tocmai ca o cunoaștere riguroasă a faptelor, ca un instrument formidabil pentru transformarea realității. Cunoașterea legilor fenomenelor și a „ prezicerii " lor , precum și predicția, la rândul lor, ne pun în poziția de a acționa asupra realității și de a o modifica, supunând-o dominației noastre. Și nu este vorba pur și simplu de dominația omului asupra naturii fizice, ci mai degrabă de controlul pe care omul îl exercită asupra propriei realități, asupra condițiilor și modalităților vieții sociale.

Funzione programmatica della sociologia

Sociologia, ca și cunoaștere a legilor fenomenelor sociale, ne permite să prezicem dezvoltarea viitoare a coexistenței sociale și, prin urmare, să o putem determina. Științele care studiază lumea fizică, de la matematică la biologie, sunt ele însele fenomene sociale, funcționale pentru satisfacerea nevoilor umane, iar acest lucru... Ne-am referit mai sus când am afirmat că, potrivit lui Comte, sociologia este cea care dă sens întregii cunoașteri umane ·

Sociologia lui Comte este inspirată de o concepție organică a societății, iar acest lucru confirmă și legătura lui Comte cu cultura

postiluministă , care, în ciuda tuturor diferențelor sale semnificative, împărtășește - de la Hegel la școala istorică a dreptului (Savigny), de la de Maistre la Saint-Simon și Mazzini - polemica împotriva dreptului natural individualist. Comte afirmă, de asemenea, că individul nu este nimic în afara societății. Nu umanitatea socială, ci individul este o abstracțiune conceptuală existentă doar în mintea filozofilor abstracți . Societatea nu este nici o construcție artificială dorită de presupuși indivizi preexistenți care decid, printr-un contract social, să dea viață, sub presiunea motivațiilor utilitare, coexistenței sociale, nici o simplă abstracțiune conceptuală. Mai întâi vine societatea și abia apoi, în cadrul ei, vin indivizii, pentru care, prin urmare, coexistența este o condiție absolut naturală.

Acest antiindividualism radical îl conduce, de asemenea, pe Comte să nege psihologiei demnitatea unei științe distincte și autonome - de fapt, nu am găsit-o în clasificarea științelor. Comportamentele individuale sunt fundamental condiționate, pe de o parte, de organizarea biologică , pe de altă parte, de organizarea socială și, prin urmare, investigarea lor este împărțită între biologie și sociologie. Pretenția de a recunoaște psihologia ca studiu al inteligenței și al altor facultăți ale minții se bazează pe metoda introspectivă

Negazione della psicologia come scienza autonoma

... este o afirmație nefondată, întrucât doar observația obiectivă garantează natura științifică a investigației. În introspecție, identitatea dintre subiectul observator și obiectul observat deschide calea acțiunilor arbitrare ale subiectivității, care este nesigură din punct de vedere științific.

La fel ca fizica, sociologia, „fizica socială", este, de asemenea, împărțită în două părți inseparabile și complementare: „statica socială" și „dinamica socială". Prima studiază structurile imuabile ale societății „sociale" , comune tuturor societăților în toate timpurile „ dinamice „ , „ organele " care garantează ordinea, țesutul conjunctiv **social** fără de care organismul social ar pieri. Aceste organe, care sunt familia, proprietatea privată, religia, distincția dintre puterea politică și puterea spirituală, pot fi modificate de succesiunea etapelor umanității în forma în care se manifestă, cu siguranță nu în substanța lor.

În timp ce statica se concentrează pe ideea de ordine, dinamica socială studiază societatea din perspectiva progresului. Teoria celor trei etape constituie componenta sa cea mai semnificativă. Am menționat deja formele organizaționale ale societății care însoțesc primele două etape ale istoriei umane; trebuie acum să vedem cum dezvoltarea sistemului științelor pozitive a creat condițiile pentru un tip de societate, societatea pozitivă, în care rațiunile ordinii se împacă în cele din urmă cu cele ale progresului, demonstrând eroarea opusă în care cad orientările politice reacționare, pe de o parte, și cele revoluționare, pe de altă parte.

Comte a recunoscut industrialismul ca fiind noutatea societății moderne și, ca un adevărat adept al lui Saint-Simon, a susținut că instituțiile ar trebui încredințate noilor forțe materiale de producție, astfel încât bancherilor și industriașilor să li se încredințeze sarcina de a gestiona puterea politică. Conflictul dintre clasele înstărite și proletariat, care se află la originile chestiunii sociale moderne, nu i se părea lui Comte atât de radical și ireductibil încât să compromită ordinea și echilibrul societății, nici, pe de altă parte, doctrinele comuniste, care, în ochii săi, făceau parte din vechea și abstracta - viziune metafizică asupra societății care își avusese deja vremea. Problemele și dezechilibrele sociale nu se rezolvă prin revoluții violente, nici prin nivelarea societății pe baza unor principii egalitare abstracte, ci mai degrabă prin educarea în „sentimentul social" al solidarității, adică prin conștientizarea faptului că toți oamenii sunt membri ai aceluiași organism superior, prin difuzarea educației științifice și recunoașterea pentru toți a dreptului la muncă și la perfecțiune spirituală.

Însă, pentru ca toate acestea să fie posibile, este necesar ca, deasupra puterii politice a bancherilor și industriașilor, o putere spirituală superioară să îndrume societatea, așa cum a făcut clasa ecleziastică în Evul Mediu, spre scopul integrării și armoniei. Noii preoți laici ai acestei societăți sunt oamenii „ideilor".



Clotilde de Vaux, într-un portret (1845) realizat de Anloine Etex, la Maison Auguste Comte. generali», savanți ai filosofiei pozitive și oamenii de știință... care extrag lumină intelectuală și morală din aceștia. Fun-ul chiosamelitului Comte identifică cei mai buni **aliați intelectuali și** ai filosofiei pozitive, pe cei care **împărtășesc spontan** spiritul de solidaritate și «socialist », în proletari și muncitori. Aceștia, spre deosebire de celelalte clase, nu au fost influențați de individualismul și egoismul caracteristice erei burgheze moderne, sunt deschiși la simțul altruist cerut de noua organizare socială și sensibili la chemarea culturii științifice. În timp ce mințile oamenilor aparținând claselor de mijloc sunt în întregime îndreptate către interesele particulare ale activităților lor economice, sufletele proletariatului sunt deschise la „idei generale", atât de mult încât Comte consideră că aceștia, în alianță cu filosofii pozitivi, au un rol important de

condus în faza de tranziție către societatea pozitivă . Tot având în vedere acest lucru, timp de mai mulți ani, începând cu 1843, a ținut cursuri de astronomie și filozofie pozitivă la Paris, la care au participat grupuri mari de muncitori și artizani parizieni, mulți dintre aceștia alăturându-se „Societății Pozitiviste” fondate de el în 1848 pentru răspândirea ideilor sale filosofice și politice.

2.5 ....

Religia umanității

întâlnirea cu o femeie care a marcat profund a doua perioadă a activității lui Comte, care avea să se încheie abia odată cu moartea sa, în 1857. După ce se despărțise de soția sa în 1842 și căzut pradă unei noi crize depresive, a întâlnit-o în 1845 pe o tânără, Clotilde de Vaux, a cărei prietenie și iubire platonică, în ciuda „ Moartea pe un ton” ^ și „a sosit doar un an mai târziu”, avea să reprezinte o sursă de inspirație și un punct de referință foarte important pentru dezvoltarea gândirii lui Comte. Clotilde este Beatrice a sa, căreia îi va dedica zilnic gândurile de-a lungul vieții și „revărsarea solemnă de sentimente nobile”, o adevărată formă de rugăciune seculară zilnică.

Apoi au venit anii „igienei creierului”, așa cum își numea el autoabsorbția, imersiunea sa totală în proiecte de reînnoire universală , în comuniune interioară cu Clotilde, „îngerul său păzitor”, abținându-se în principiu de la citirea „creierului” , abstragându-se aproape complet de ceea ce se întâmpla în jurul său, chiar și de revoluția din 1748, în care a văzut o convulsie momentană destinată să se rezolve în zorii unei societăți raționale. O apreciere crescândă a sentimentului, chiar mai presus de rațiune, a fost, de asemenea, un rezultat al relației sale cu Clotilde, iar misticismul ultimilor ani ai vieții sale a început să apară.

Filosofia lui Comte capătă o tentă religioasă din ce în ce mai explicită, care își găsește expresia în propunerea unei noi religii a epocii pozitive, religia umanității. Documente ale acestei faze religioase a gândirii lui Comte sunt cele patru volume ale *Sistemului de politică pozitivă sau Tratatului de sociologie* · *deja, stabilind religia umanității* (1851-54) și *Catehismul pozitivist sau expunerea sumară a religiei universale* din 1852.

Obiectul noii religii nu mai este, desigur , o divinitate transcendentă, ci mai degrabă Umanitatea, interpretată ca „marea Ființă”, una și nemuritoare , ale cărei indivizi umani, trecuți și viitori, sunt manifestările multiple și trecătoare . În imensa mare a istoriei, Umanitatea se perpetuează prin operele oamenilor, care sunt cu toții chemați să trăiască în ea și pentru ea. „A trăi pentru ceilalți”; acesta devine preceptul fundamental al eticii, pe care Comte o redescoperă acum ca o știință autonomă, superioară chiar și sociologiei, în care o rezolvase inițial.

Aceasta este o religie care nu poate rămâne în dimensiunea interiorității pur subiective, întrucât trebuie să-i însoțească pe oameni în toate acțiunile lor și în toate momentele vieții lor și, prin urmare,... să se facă vizibilă, să se materializeze în rituri, sacramente , preoți, dogme. Cu o meticulozitate care ajunge să cadă în ridicol, Comte împrumută din catolicism , religia în care s-a născut și a cărei influență, deși s-a detașat, a continuat să-i simtă influența și să-i recunoască meritele istorice, toate formele sale exterioare, traducându-le în limbajul secular al unei religii „pozitive”. Religia lui Comte are, așadar, dogmele sale - legile științifice -, preoții săi - oamenii de știință -, papa său - firește , Comte însuși -, sfinții săi - marii oameni care au contribuit la progresul umanității -, bisericile sale, calendarul și liturghia sa. Chiar și figura feminină își găsește locul în această bogată imagistică. Femeia este ridicată la rang de simbol al puterii sentimentului interior și are funcția de a hrăni la bărbați sentimentul social și altruist, spre deosebire de egoism și principiul individualității.

Când Comte moare, discipolii „Societății pozitiviste” și catolicii se vor lupta pentru rămășițele sale.

COMTE Eu, Ino

unii doreau o înmormântare civilă, alții un rit catolic. Dar trecuseră deja câțiva ani de când

,,.1 Școala comteană a cunoscut dezertări din partea celor care nu acceptaseră dezvoltările mistico-religioase ale pozitivismului său. Pe mormântul său, în cimitirul Pére Lachaise din Paris, era gravată formula sacră a filosofiei pozitive: „Iubirea ca principiu, ordinea ca bază, progresul ca scop".

2.6 H i ::::::: f ::: : ! .... ?T:i::::i? <

Comte și filosofia franceză a secolului al XIX-lea

S -a spus că *Cursul de filosofie pozitivă* a avut aproape aceeași importanță în gândirea franceză a secolului al XIX-lea pe care o avusese Critica rațiunii pure a lui Kant în Germania. Nu există nicio îndoială că influența sa depășește cu mult limitele

Împărțit în școala comțiană

oltre i confini della scuola che, dopo la morte di Comte, si scinde tra coloro che difendono l'interezza del pensiero del maestro e quelli, come Emile Littré (1801-1881), il grande autore del Dizionario e della storia della lingua francese, rifiutano il Comte mistico dell'ultima fase per

decât să propovăduiești filosofia pozitivă în formularea ei pur științifică.

În realitate, pozitivismul era răspândit în Franța, iar referirea la Comte este inevitabilă pentru toți gânditorii francezi, chiar și atunci când se disting de sau chiar se opun părintelui pozitivismului, Franța. Printre scriitorii care au contribuit în primul rând la răspândirea ideilor pozitiviste se numără Ernest Renan (1823-1892), istoric al iudaismului și al originilor creștinismului - lucrarea sa din 1863 *, Viața lui Isus, este faimoasă - și Hippolyte Taine* (1828-1893), istoric al filosofiei și cercetător al esteticii, al cărui eseu din 1870, „ *Despre inteligență* ", o încercare tipică de explicație cuprinzătoare, mecanicistă a întregii vieți psihice umane, avea să fie unul dintre modelele care au inspirat - psihologia științifică franceză aflată la început de drum.

Diffusione del positivismo in

Din acești autori și din alții avea să se formeze acea mentalitate „pozitivă", secularistă și raționalistă, răspândită în rândul burgheziei intelectuale și non-intelectuale din epoca celei de-a Treia Republici și care și-ar fi găsit expresia în figurile medicului, farmacistului, profesorului „ a ' litó" .
elementar cei mai tipici interpreți și popularizatori ai săi la nivel de masă.

La sfârșitul secolului, ultimul semn al influenței marelui filosof de la Montpellier îl vom avea odată cu Durkheim (vezi HIATUL 28**, PAR. 3.2), adevărata naștere a sociologiei.

În ceea ce privește pozitivismul în general, merită luate în considerare următoarele:

L. Kolakowski, *Filosofia pozitivismului,* Laterza, Bari 1974, publicată în Polonia în 1966. În lucrare, gândirea pozitivistă este examinată critic de la începuturile sale în Iluminism și la Hume până la renașterea sa din secolul al XX-lea prin empirismul critic.

WM Simon, *Pozitivismul european în secolul al XIX-lea,* Il Mulino, Bologna, 1980. Aceasta este cea mai completă expunere a filosofiei pozitivismului.

S. Poggi, *Il positivismo,* Bari Laterza, 1987. Aceasta este o prezentare a culturii pozitiviste care se remarcă prin faptul că nu se limitează la tratarea problemelor strict filosofice ale pozitivismului, ci extinde examinarea la tema mai largă a relației dintre știință și filosofie.

Diversi autori. *Știință și filosofie în cultura pozitivistă,* Feltrinelli, Milano 1982. Aceasta este publicația lucrărilor unei conferințe ținute la Reggio Emilia în 1980. Meritul său constă în oferirea unei analize extrem de detaliate a mișcării pozitiviste, de la modelele filosofice la pozitivismul oamenilor de știință, până la reflecții asupra contribuțiilor sale la dezvoltarea științelor umane, de la psihologie la drept, de la criminologie la filologie.

În cele din urmă, o antologie utilă este cea propusă de P. Rossi, * *Pozitivism and Industrial Society**, Loescher, Torino, 1975.

Despre pozitivismul francez, vezi F. Manuel, / *prophets of Paris,* Il Mulino, Bologna 1979, iar, din perspectiva unei istorii a sociologiei, F. Ferrarotti, *Il pensiero sociologico da Comte a Max Horkheimer,* Mondadori, Milano 1974.

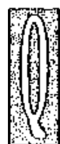
În ceea ce-l privește pe Comte, sugerăm: D. Fisichella, *Il potere nella società industriale . Saint-Simon e. Comte,* Morano, Napoli 1965, atent să surprindă „prima și cea mai importantă formulare a gândirii tehnocratice"; A. Negri, A. *Comte e l'umanesimo positivistico,* Armando, Roma 1971, dedicat încercării de a-l prezenta pe filosoful francez ca unul dintre teoreticienii, alături de Marx – în ciuda diferențelor non-secundare dintre cei doi – ai „umanizării" naturii. De asemenea, merită văzută lucrarea lui Negri *Introduzione a Comte,* Laterza, Bari 1983. F. Ferrarotti oferă o antologie a scrierilor sociologice ale lui Comte în lucrarea sa *Comte,* Il Mulino, Bologna 1977.

Capitolul 18

Pozitivismul englez

1 ....K1! „

Tradiții filozofice și procese politice și sociale în dezvoltarea culturii pozitiviste în Anglia



Când, între sfârșitul anilor treizeci și începutul anilor patruzeci, cunoașterea filosofiei pozitive a lui Comte a început să se răspândească în Anglia, prin recenzii ale volumelor din *Cursul de filosofie pozitivă* - care ar fi fost tradusă în engleză în 1853 -, exista deja în țara revoluției industriale, care chiar în acele vremuri anii fuseseră martori la importante reforme politice și sociale care au transformat-o în prima țară liberală al Europei, cele mai favorabile condiții pentru răspândirea ideilor pozitiviste.

Anglia nu a încetat niciodată să fie țara marii tradiții empiriste care a descendut de la Bacon, prin Locke, la Newton și Hume; Cambridge, a doua universitate a Angliei, a continuat să fie principala sa fortăreață. Aderența critică la conținutul experienței, atitudinea față de cercetarea științifică liberă de prejudecăți metafizice , interesul viu pentru studiile istorice , economice și etice - toate aceste aspecte caracteristice acelei tradiții de gândire, mai degrabă decât menținute vii, expuse în cercurile academice riscului cristalizării dogmatice și al repetitivității obosite - avuseseră evoluții interesante în primele decenii ale secolului al XIX-lea la cercetătorii și scriitorii din afara culturii universitare și extrem de sensibili la dezbatere.

politico-social, care în societatea engleză reînviase, foarte vioi, mai ales după sfârșitul perioadei napoleoniene.

Am examinat deja unii dintre acești gânditori, precum Bentham și Ricardo, care, în legătură cu mișcarea politică radicală dedicată reînnoirii situației politice engleze stagnante într-o direcție liberal-progresistă, au dat impuls tendințelor utilitarismului etic și dezvoltării literaturii germane, în special Schelling, iar, mai târziu, o figură singulară de scriitor, **Thomas Carlyle** (1795-1881), a făcut cunoscută, cu eseurile sale despre Schiller, Novalis, Jean Paul Richter și cu traducerea lui *Wilhelm Meister de Goethe* , marea literatură germană .

economia politică burgheză. James Mill (1773-1836), discipol și adept al lui Bentham, fondator împreună cu acesta în 1823 al *Westminster Review,* revista radicalismului englez, preluase analizele psihologice ale lui Hume asupra cunoașterii umane în lucrarea sa principală, *Analiza fenomenelor* . *a minții umane* în 1829, oferind o afirmație riguroasă a teoriei asociaționiste, conform căreia procesele mentale și formarea ideilor s-ar supune unor legi precise ale asocierii psihologice dintre senzații, o adevărată „chimie mentală” susceptibilă unei analize științifice riguroase.

Empirismul epistemologic și utilitarismul etic sunt linii de gândire la care difuzarea ideilor pozitiviste se poate referi într-o continuitate substanțială , atât de mult încât Anglia este, probabil, singura țară în care tranziția de la epoca iluminismului la epoca pozitivismului are loc fără tulburările

O tranziție „liniștită”

care în alte părți este impusă de nevoia de a contracara predominanța tendințelor idealiste și romantice.

Nu că astfel de tendințe, deși cu o influență limitată , nu ar fi fost prezente în panorama culturii engleze din această epocă. Deja în primele decenii ale secolului, poeți precum William Wordsworth (1770-1850) și Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) introduseseră temele filosofiei idealiste.

Prezențe romantice

In *Sartor resartus* din 1833-1834, el conduce o polemică insistentă împotriva miturilor iluministe despre progres și împotriva civilizației moderne a mașinilor și

al supremației științei, în numele unei viziuni spiritualiste a istoriei ca manifestare a unui principiu spiritual infinit și a universului ca un ari „îmbrăcat în Dumnezeu" și „templu mistic al spiritului". În mijlocul epocii victoriene, în contrast cu tendințele liberale și democratice ale vremii și cu utilitarismul și exaltarea baconiană a mașinilor ca instrumente pentru îmbunătățirea condiției umane, el a preamărit, în lucrarea sa din 1841, *Eroii și Cultul Eroilor,* iar apoi în *Trecut și Prezent* din 1843, cultul eroilor ca protagoniști, similari indivizilor „cosmico-istorici" ai lui Hegel, ai istoriei universale . Democrația, cu viziunea sa utilitară și „materialistă" asupra vieții sociale, s-a născut din disperarea de a găsi eroi capabili să guverneze treburile umane, la fel cum eșecul Revoluției Franceze, căreia Carlyle îi dedicase un celebru eseu în 1837, a fost cauzat de absența unor protagoniști capabili să exprime cu energie creatoare puterea superioară a spiritului.

Gândirea pozitivistă engleză din epoca victoriană, care își are cei mai mari reprezentanți în John Stuart Mill, fiul lui James Mill pe care tocmai l-am menționat, a cărui operă domină cei treizeci de ani dintre 1840 și 1870, și, mai târziu, în Herbert Spencer, a cărui influență asupra culturii filosofice și științifice engleze și, mai general, europene, va fi extrem de semnificativă începând cu anii 1870, a trebuit să se confrunte cu aceste orientări romantice și cu alte tendințe, influențate și de filosofia germană, precum cea reprezentată de gândirea lui William Hamilton (1788-1856) inspirată de filosofia lui Kant.

SM MUl (1806-1873): campionul liberalismului secolului al XIX-lea

2.1 Educația tinerilor: de la angajament politic la filosofie

John **Stuart Mill,** născut la Londra în 1806 , fusese introdus de tatăl său încă de la o vârstă fragedă în domenii intelectuale austere și neobișnuite. La vârsta de trei ani începuse studiul limbii grecești și aritmeticii puțin mai târziu; la opt ani a început studiul limbii latine și al istoriei universale, iar în anii următori s-a dedicat literaturii și logicii grecești . La vârsta de șapte ani citise deja mai multe dialoguri ale lui Platon . Această uimitoare ucenicie culturală , care, așa cum relatează în *Autobiografia sa* - publicată postum în anul morții sale - îi oferise un avantaj de un sfert de secol față de colegii săi, avusese loc sub îndrumarea atentă a tatălui său, care, în timpul lungilor plimbări cu fiul său, discuta cu acesta din când în când tot ce învăța.

În 1820, foarte tânărul John – care își adăugase la propriul nume de familie pe cel al nașului și binefăcătorului său , John Stuart – a petrecut un an în Franța și a abordat cultura acestei țări cu mare interes , pe care îl va păstra toată viața. Întorcându-se în patria sa, s-a dedicat studiului scrierilor lui Benjamin Bentham, în al cărui utilitarism etic a găsit ideea capabilă să dea unitate viziunii sale asupra lucrurilor. El a scris în *Autobiografia sa:*

„Posedeam acum o convingere, o credință, o doctrină, o filozofie, ba chiar o religie în cel mai bun sens al cuvântului, a cărei răspândire urma să constituie principala sarcină a vieții mele."

În acești ani, Mill, alături de tineri colegi care îi împărtășeau credința, s-a dedicat jurnalismului. Din paginile *Westminster - Review,* și-a stabilit obiectivele reformei politice inspirate de radicalismul benthamit, cum ar fi extinderea dreptului de vot și a libertății de exprimare. Între timp, experiența sa profesională a început în viața sa, din nou foarte devreme: tatăl său l-a angajat, la vârsta de șaptesprezece ani, ca funcționar în serviciul Companiei Indiilor Orientale, unde avea să lucreze timp de treizeci și cinci de ani, ajungând în cele din urmă într- o poziție managerială de mare prestigiu.

În jurul vârstei de douăzeci de ani, acest tânăr, crescut exclusiv pentru studiu, educat în cultul unilateral al valorilor intelectuale și obișnuit să supună totul examinării rațiunii, cu o inhibare totală a impulsurilor emoționale ale sufletului, cade pradă unei crize spirituale despre care el însuși a... lăsat o relatare fidelă. Conștientizarea sacrificiului impus spontaneității sentimentelor și teama unei epuizări iremediabile a afectivității îl aruncă într-o stare de disperare și

STUART MILL

...
de depresie profundă, din care avea să iasă cu greu doar descoperind că nu fusese încă redus la insensibilitatea „unei bucăți de lemn sau a unei pietre". În special, ideea sa despre utilitarism, conform căreia atingerea obiectivelor progresului intelectual și politic uman ar fi suficientă pentru a se simți fericit, a intrat în criză. Trebuind să recunoască faptul că acest lucru nu era adevărat, „am simțit cum mi se scufundă inima. Întreaga temelie pe care era construită viața mea s-a prăbușit".

În realitate, această criză a tânărului Mill, pe lângă faptul că este rezultatul puternicei represiuni pe care educația tatălui său o exercitase asupra lui încă din copilărie, este mai presus de - toate emblematică pentru criza unei epoci: vechea educație iluministă la care îl obligase tatăl său, acum pe punctul de a se declina, nu mai rezistă noilor idei pe care secolul romantic le introducea chiar și în cercurile culturale engleze . Tânărul, educat să fie o „mașină rațională ", descoperă acum puterea sentimentelor și căldura vieții interioare. Citește poeți moderni, dintre care Wordsworth îl inspiră în special.

Scopetta dei

În sinea lui, se apropie de scrierile lui Carlyle, descoperindu-și și îmbrățișând propriul său puternic simț al individualității. Ideile saint-simonienilor îl captivează și se îndreaptă cu interes către scrierile tinereții ale lui Corate. Se convinge, în special, că fericirea personală , scopul tuturor aspirațiilor umane, nu se atinge prin stabilirea ei ca scop, ci mai degrabă prin căutarea unui scop superior, cum ar fi fericirea celorlalți, și concentrarea tuturor energiilor în acesta. Dragostea unei femei, Harriet Taylor, cu care nu s-a putut căsători decât după mai bine de douăzeci de ani, odată eliberat de o legătură conjugală anterioară, încununează această regenerare psihologică a tânărului Mill. Vorbește despre ea ca despre inspirația sa - ea va colabora la scrierea eseului „ *Despre libertate ",* publicat în 1859 - și ca despre femeia a cărei înțelepciune și perspicacitate vor influența profund evoluția - experienței sale intelectuale și morale.

Acest flux de noi experiențe dătătoare de viață nu îl distanțează însă pe Mill de convingerile sale anterioare. Deși acum este conștient de importanța Fidelității față de C • ei sen ∧ men ∧ e complexitatea vieții psihologice - utilitarismul și logica încât etica benthaniană nici măcar nu bănuiește empirismul , el își confirmă adeziunea la - utilitarismul etic și empirismul asociaționist, pe care acum intenționează să le îmbogățească cu noi experiențe, evitând în același timp orice tentație romantică de a renunța la credința în puterile intelectului analitic și în experiență ca sferă în care se obține cunoaștere reală și apreciabilă științific.

Moartea tatălui său, survenită în 1836, reprezintă, într-un anumit sens, o adevărată eliberare.
În cele din urmă, fiul a putut să-și exprime public opiniile. Publicarea în 1838 a unui eseu despre Bentham și a altuia despre Coleridge în 1840, în care acesta și-a exprimat noile opinii despre etică și utilitarism, a creat agitație printre prietenii săi benthamiști, care l-au acuzat că se abate de la filosofia utilitaristă și chiar o - trădează .

Anii 1830 au reprezentat în viața lui Mill perioada angajamentului său predominant față de acțiunea politică , care avea să se încheie cu eșecul obiectivelor pe care tânărul radical și le propusese . Deceniul se deschisese cu reforma electorală din 1832, care fusese obiectivul principal al mișcării radicale inspirate de benthamism, dar după câțiva ani de acțiune reformistă, guvernul whig condus de Lord Melbourne se retrăsese pe poziții din ce în ce mai conservatoare , dezamăgind așteptările radicalilor. Între timp, mișcarea democrat-socialistă a cartismului, în care se recunoșteau acum vastele mase muncitoare, se organiza în toată țara. Mill, care, după moartea tatălui său, și-a intensificat criticile la adresa benthamismului și în domeniul ideilor politice și sociale, criticându-l pentru că era substanțial închis față de nevoile de democratizare a sistemului politic englez care se maturizau în țară, și-a stabilit ca obiectiv relansarea mișcării radicale, tot prin utilizarea unei noi publicații periodice , *London and Westminster Review,* a cărei forță motrice a devenit.

Obiectivul lui Minian este de a construi un al treilea partid, în opoziție cu conservatorii și whigii, capabil să unifice o vastă zonă de forțe progresiste, din „clasa de mijloc" a


Portretul lui John Stuart Mill.

de la marii și micii capitaliști la intelectuali, până la masele muncitoare, în vederea unui program de reformă care să meargă până la revendicarea votului universal ,

Speranțele lui Mill se spulberau rapid : criza mișcării cartiste, culminând cu represiunea drastică declanșată de guvern în 1839, și noua orientare a partidului Whig către politica reformistă . a taxelor pe cereale, care au reușit încă o dată să unească forțele mișcării neo-radicale în jurul său, distrăgându-l de la obiectivele mult mai ambițioase stabilite în programul lui Mill. Aceste forțe l-au obligat pe Mill să recunoască eșecul planurilor sale. Deja în 1840, a decis să se retragă în viața privată și să se dedice în principal studiilor filosofice și științifice, pe care, de altfel, nu le abandonase niciodată.

Mill nu resimte această decizie ca pe o renunțare la angajamentul său față de progresul civil și social al țării sale: mai degrabă, este acum convins - iar lectura volumelor din *Cursul de filosofie pozitivă al lui Comte* joacă un rol nu mic în formarea acestei convingeri - că pentru a reforma societatea este necesar mai întâi să se lucreze la reforma ideilor, care este o condiție indispensabilă pentru aceasta și că, prin urmare, bătălia politică, care s-a dovedit ineficientă, trebuie înlocuită de o luptă care se desfășoară pe terenul teoriilor și al investigațiilor filosofice.

2.2

Studii de logică, psihologie și filosofia științei



Nu este o coincidență faptul că anii în care Mill lucra la redactarea primei și marii sale lucrări filosofice, publicată în 1843 cu titlul *Sistem de logică rațională și inductivă cu o expunere a principiilor dovezilor și a metodelor de investigație științifică,* inclusiv cele din corespondența sa densă cu Comte. El este, de fapt, convins că este angajat în Anglia într-un proiect complet similar cu cel pe care Comte îl desfășoară în Franța cu

Curs de filosofie pozitivă, adică lupta împotriva filosofiilor metafizice și teologice încă dominante, în vederea triumfului „filosofiei pozitive".

În special, Mill intenționează să sublinieze rolul ideologice că acele filozofii, cu pretenția lor de a afirmă natura înnăscută și intuitivă a adevărurilor
În ceea ce privește lumea, ele susțin vechile structuri sociale și religioase și nevoia de a le lovi mortal, demonstrând fundamentul empiric al tuturor operațiunilor și proceselor mentale umane. Astfel, i-a scris lui Comte, în ajunul publicării Logicii *:*

«Nu cred că mă las înșelat de iubirea de sine gândindu- mă că, dacă opera mea va fi citită și acceptată..., aceasta va reprezenta prima lovitură serioasă pe care școala ontologică o va primi în Anglia, cel puțin în zilele noastre, și că mai devreme sau mai târziu această lovitură va fi fatală: or, acesta era cel mai important lucru de făcut, întrucât această școală este singura în esență teologică și întrucât doctrinele sale se prezintă printre noi astăzi ca suport național al vechii ordini sociale și nu numai al ideilor creștine, ci și al celor anglicane».

Presupunerea fundamentală a *Sistemului Logic* este că acesta nu oferă decât un „ gând pur " , capabil să construiască propoziții cu adevărat independente de experiență și că presupune întotdeauna experiența, fără de care nicio propoziție, nici măcar cea mai generală, nu ar putea fi formulată. Spre deosebire de logica aristotelico-scolastică, care a fost concepută ca o teorie a raționamentului deductiv, logica miliană își propune să fie teoria metodei de investigație proprie științelor empirice, care constă în acel tip de „inferență" numită inducție.

Această procedură are prioritate față de procedura inferențială silogistică teoretizată de Aristotel: premisa majoră a silogismului nu este altceva decât generalizarea, la care s-a ajuns inductiv, a unei serii mai mult sau mai puțin bogate de observații particulare culese pe baza experienței. Propoziția „Toți oamenii sunt muritori", din care se deduce silogistic că „Ducele de Wellington, fiind om, este muritor", nu este deloc întemeiată, așa cum ar putea fi cazul.

Originea empirică a inferenței silogistice

Filosofii metafizici și intuiționiști argumentează despre înțelegerea originară a „esenței" umane; aceasta nu este altceva decât rezultatul verificării morții acestui om, a acelui om și a celuilalt om: Petru este mort, Iacob este mort, Titian este mort, prin urmare, și Ducele de Wellington va muri.

La baza tuturor propozițiilor posibile nu se află nici procedura inferențială deductivă de la general la particular, nici, strict vorbind, opusa ei, de la particular la general, cu care inducția este identificată în mod obișnuit, dar incorect, ci mai degrabă raționamentul „de la particular la particular". Propoziția generală se reduce la a nu fi altceva decât compendiul, registrul pur și simplu al unei serii întregi de experiențe particulare.

Nu numai procedura silogistică, ci și toate legile științifice, axiomele matematicii și principiile logice în sine, cum ar fi cel al non-contradicției , se bazează pe generalizări ale experienței.

STUART h/HLL

Este adevărat că matematica este construită conform unor proceduri deductive riguroase ale „gândirii pure", dar definițiile pe care se bazează nu ar fi posibile dacă nu ar fi extrase din elemente furnizate de experiență. Și astfel putem vedea că principiul non-contradicției, conform căruia două propoziții contradictorii nu pot fi ambele adevărate, nu este altceva decât generalizarea concretă a unor propoziții

generalizări și experiențe care ne învață incompatibilitatea **trăirii** anumitor stări sau situații: ziua este incompatibilă cu noaptea, mișcarea cu repausul, ceea ce a fost cu ceea ce nu este încă și așa mai departe ·

Meritul lui Mill a fost acela de a fi studiat procedura inductivă cu mare atenție și de a fi încercat să identifice, completând cercetări care datează încă de la Francis Bacon, metodele și canoanele de investigație experimentală care ne permit să ne întoarcem de la fenomenele particulare oferite de experiență la enunțarea, într-o propoziție generală, a lor. "cauza".

, prin cauza unui fenomen „nu înțelegem o cauză care nu este ea însăși un **fenomen** " și că, prin urmare, nu este vorba de o inducție care caută „ cauza **ultimă sau ontologică a vreunui lucru", Mill articulează astfel procedurile metodologice** pe care sunt construite toate științele experimentale:

a. metoda concordanței care este exprimată în

Canon: valoare și eficacitate: cum putem justifica faptul că dintr-o serie întreagă, oricât de numeroasă, de date particulare , observate și examinate comparativ, '! f „ n(J ? 1 " și ' 1i0 putem urmări

«Se due o più casi del fenomeno investigato hanno soltanto una circostanza in comune, la circostanza in cui soltanto concordano tutti i casi è la causa (o l'effetto) del fenomeno dato».

b. metodo della differenza, esprimibile in un secondo canone:

«Se un caso in cui il fenomeno indagato si verifica, ed un caso in cui non si verifica, hanno tutte le circostanze in comune tranne una, e quest'ultima si verifica solo nel primo caso, la circostanza in cui solo differiscono i due casi è l'effetto, o la causa, o una parte indispensabile della causa del fenomeno».

c. ìnetodo dei residui, riassumibile in questo canone:

«Seda un fenomeno si sottrae la parte che da precedenti induzioni sappiamo essere l'effetto di certi antecedenti, il residuo del fenomeno è l'effetto degli antecedenti rimanenti».

d. infine il metodo delle variazioni concomitanti, e il canone relativo:

«Ogni fenomeno che vari in qualche modo ogniqualvolta un altro fenomeno varia in qualche modo particolare, è una causa o un effetto di quel fenomeno, o gli è connesso per qualche fatto di causazione».

Esaminato il procedimento induttivo e ricondottolo a tutta una serie di procedure investigative, dobbiamo ora chiederci quale sia il fondamento che gli dà

până la afirmații generale? Cum putem legitima „saltul" pe care îl face inferența inductivă, trecând de la cunoscut la necunoscut?

Răspunsul lui Mill, menit să ridice noi probleme, constă în a susține că presupoziția care justifică generalizările inductive este constituită de uniformitatea naturii, adică de ideea că aceleași efecte urmează invariabil acelorași cauze. Numai gândindu-ne că ceea ce s-a întâmplat în natură în anumite circumstanțe trebuie, odată ce aceste circumstanțe se repetă, să se întâmple din nou - numai, adică, presupunând că natura are propria sa ordine cauzală - devine posibil să se tragă concluzii din observații particulare la propoziții generale.

Însă, în acest fel, problema, în loc să fie rezolvată, se schimbă: dacă baza legitimității inducției este principiul cauzalității, pare inevitabil să ne întrebăm care este fundamentul acestui principiu. - Problema care fusese în centrul reflecției chinuite a lui Hume și Kant se ridică din nou. După ce a exclus imediat faptul că validitatea principiului cauzalității poate fi derivată din credința pe care, fără îndoială, toți oamenii o au cu tărie în el, dar care nu poate fi considerată o dovadă, Mill refuză, de asemenea, să urmeze calea care ar duce la

Si ripropone il problema di Hume

una risposta di tipo kantiano. Egli è vicino ad una ispirazione humiana e non può ammettere che il principio di causalità sia posseduto da noi «a priori», prima e indipendentemente da ogni esperienza. Non rimane, dunque, che ammettere che anche l'idea di causalità sia fondata sull'esperienza, sia anch'essa il risultato di un processo di induzione, l'esito di una serie di casi osservati empiricamente.

Ma non siamo così caduti in un circolo vizioso? Prima fondiamo l'induzione sul principio di causalità, e poi siamo costretti a riconoscere che anch'esso . si fonda su un procedimento induttivo. Mill tenta 0 di mostrare che non si tratta in realtà di una ° ' petizione di principio, poiché l'induzione attraverso la quale si perviene al principio di causalità sarebbe diversa da quella che su questo principio si fonda, e godrebbe di una estensione e universalità ben più ampie, a garanzia di una certezza assai maggiore di quella di cui godono le diverse leggi particolari della natura cui perveniamo con le induzioni fondate sul principio di causalità. Mentre, infatti, tutte le altre leggi particolari sono limitate da una quantità maggiore o minore di eccezioni,

«alla legge di causalità non solo non conosciamo nessuna eccezione, ma le eccezioni che limitano o apparentemente infirmano le leggi speciali, lungi dal contraddire la legge universale, al contrario la confermano, potendo noi, in tutti i casi sufficientemente accessibili alla nostra osservazione,



Repressione di una manifestazione cartista a Preston, in

să atribuie diferența de rezultat fie absenței unei cauze care a fost prezentă în cazurile obișnuite, fie prezenței uneia care a fost absentă».

Oricine vede pericolul unui cerc vicios în acest mod de a explica originea principiului cauzalității este, în ochii lui Mill, o victimă a vechii logici silogistice și a prejudecăților sale metafizice implicite:

„Afirmația că procedurile noastre inductive presupun legea cauzalității, în timp ce legea cauzalității este ea însăși un caz de inducție, este un paradox doar pentru cei care se bazează pe vechea teorie a raționamentului, care presupune că într-un raționament adevărul universal, adică premisa majoră, este dovada reală a adevărurilor particulare pe care se pretinde că se deduc din ea."

Indiferent de situație, este cert că Mill, adoptând un punct de vedere riguros empirist, respinge ideea de cauzalitate din orice validitate care pretinde absolutitate. Prin aceasta, el nu vrea să se limiteze la a spune că principiul cauzalității (**Relativitatea** Valorii **)** este lumea fenomenelor și nu poate fi extins la ceea ce Kant numea „lucru, cauzalitate **în** sine **". Dar , mai** radical , el recunoaște că, tocmai pentru că legea cauzalității se bazează doar pe inducție, nu suntem autorizați să o considerăm valabilă nici măcar pentru lumea fenomenelor în întregimea ei, ci doar pentru acea parte **a** acesteia care ne este cunoscută. Mill scrie:

„Orice persoană obișnuită cu abstractizarea și analiza ar admite, sunt convins,... fără dificultate ca fiind posibilă într-unul, de exemplu, dintre numeroasele firmamente din care astronomia siderală compune universul, o succesiune de evenimente care este în întregime fortuită și nu se supune vreunei legi determinate... întrucât, de fapt, nu există nici în experiență, nici în natura minții noastre vreun motiv să credem că nu este așa undeva".

Logica inducției nu poate, așadar, să admită, pentru orizonturi ale realității încă nescrutate de științele naturii, non posibilitatea logică a indeterminismului.

Acum putem începe să vedem diferențele notabile care separă „pozitivismul" lui Millian de cel al lui Comte și care, dacă ar fi fost explicite, ar fi contribuit la apariția unor conflicte între cei doi filozofi. Ambii sunt cu siguranță de acord în respingerea oricărei cunoașteri care pretinde că depășește limitele experienței, dar Comte consideră experiența inseparabilă de procesele interpretative ale rațiunii și, respingând ceea ce el numește „empirism plat ", ajunge să recunoască obiectul cunoașterii științifice nu atât în faptele experienței ca atare, cât în legile pe care rațiunea este însărcinată să le formuleze și care, odată ce stadiul pozitivist a ajuns la maturitate , sunt destinate să constituie un sistem totalizator capabil să ofere o viziune cuprinzătoare asupra realității.

Mill, dimpotrivă, fidel psihologiei asociaționiste și, mai general, fenomenalismului humean, neagă rațiunii orice putere constructivă a cunoașterii și o limitează la înregistrarea asocierilor dintre faptele experiențiale considerate în particularitatea lor. Cunoașterea nu este nimic mai mult decât o trecere de la particular la particular, iar generalul, care pentru Comte constituia esența cunoașterii științifice, trebuie urmărit în mod continuu până la individualitatea datelor percepției senzoriale, considerând că nu este nimic mai mult decât o sumă a acestora.

Aceasta nu înseamnă, însă, că Mill rămâne în întregime consecvent cu empirismul său radical . Mai ales când, în cartea *Sistemul lui Lo-*

În analiza sa asupra logicii științelor morale , el recunoaște insuficiența, sau mai degrabă impracticabilitatea , unei metodologii pur inductive. Fiind de acord cu *Comte* că, pentru a conferi studiului disciplinelor care privesc omul mai direct, cum ar fi etica, sociologia și istoria, un statut riguros științific, este necesar și chiar posibil să se extindă la acestea proceduri de investigație analoage cu cele ale științelor fizice, el este convins, totuși, și că z ¡ one * la * fenomenele umane, politice, sociale și istorice , datorită complexității, multiplicității și împletirii **influențelor** și cauzelor lor care le caracterizează, Comte **susține** că metodele de cercetare experimentală pe care le-am examinat mai sus sunt inaplicabile și că necesită, pentru a fi explorate, utilizarea unor proceduri care să acorde spațiu momentelor ipotetico-deductive, raționamentelor și teoriilor, care, în mod firesc, trebuie întotdeauna readuse, în final, la verificarea faptelor. Aceasta este în special așa-numita metodă deductivă indirectă, necesară pentru construirea unei științe precum sociologia, constituită din cele trei momente fundamentale ale inducției directe, raționamentului și verificării , despre care Comte a oferit deja o ilustrare amplă . Și nu există nicio îndoială - o recunoaște deschis - că, în această temperare a înclinației sale empiriste, Mili este influențat de Comte, care insistase întotdeauna asupra necesității permanente de a combina raționamentul și observația, teoria și experiența. De exemplu , de la Comte , Mili ia în considerare teoria celor trei etape, pe care o acceptă ca o ipoteză foarte generală, utilă pentru identificarea tendințelor prezente în dezvoltarea istorică a civilizației, chiar dacă aceasta trebuie întotdeauna supusă verificării prin fapte istorice concrete.

Faptul că, în ciuda acestor concesii făcute procedurilor deductive, Mili nu a renunțat niciodată la empirismul asociaționist derivării humiene este demonstrat de psihologia și epistemologia sa, expuse mai bine de douăzeci de ani mai târziu în *„Filosofia lui Sir William Hamilton",* un eseu critic publicat în 1865. Mili se plasează fără echivoc în tradiția fenomenalistă engleză și, prin aceasta, reiterează faptul că experiența se epuizează în seria acelor elemente ultime **pe care** le numește „stări de conștiință" sau „ **sentimente** " și care, departe de a fi ceva **subiectiv** , se află, ca să spunem așa, de această parte a distincției dintre subiect și obiect, minte și corp. Nu este dat să se știe din ce constă natura corpurilor și a minților dincolo de stările de conștiință, care conștiinței obișnuite i se par produse de primele și recepționate de cele din urmă. Mill , însă, nu se limitează la confirmarea acestor teorii ale tradiției empiriste; dimpotrivă, în fața criticilor anti-empiriste avansate de Hamiltonul kantian, el introduce inovații în aceste teorii, făcându-le mai eficiente în lupta împotriva doctrinelor filosofice dominante din instituțiile academice britanice. Nu trebuie uitat că, încă de la *Sistemul logic,* scopul lui Mill a fost acela de a contracara „instaurarea" filosofiei oficiale bazate pe poziții metafizico-religioase social conservatoare .

Dar să vedem ce este nou în teoria cunoașterii a lui Mill. Corectând teza fenomenală tradițională, Mill neagă faptul că realitatea lumii fizice se epuizează în seria stărilor actuale de conștiință, întrucât acest lucru intră în conflict cu descoperirile observației, care ne învață că „spunem că un lucru există chiar și atunci când este absent și, în consecință, nu este și nu poate fi perceput". Aceasta nu înseamnă, însă, că ar trebui să acceptăm teorii ontologice care se simt dogmatic autorizate de aceste descoperiri să afirme existența absolută a lucrurilor, în afara contextului experienței.

Dificultățile fenomenalismului pot fi depășite fără a-l abandona prin teoria „ senzațiilor posibile"; este adevărat că lumea fizică nu este altceva decât un complex de senzații, dar nu doar al acelor senzații pe care le experimentăm în prezent , ci și al celor pe care le-am putea **„posibil"** **experimenta** dacă ar fi date anumite circumstanțe temporale și spațiale . Existența unui lucru trebuie, prin urmare, admisă chiar și atunci când nu este perceput, iar acesta constă dintr-un set de „senzații posibile". Materia este „posibilitatea permanentă a senzațiilor".

Mill procedează similar în ceea ce privește existența minții. Conform teoriei fenomenale tradiționale, și mintea s-ar epuiza într-o serie de stări de conștiință care curg în succesiune temporală. Dar dacă acesta ar fi cazul, cum s-ar putea explica conștiința mea despre mine însumi ca entitate care, în ciuda variațiilor stărilor sale, rămâne - aceeași? Conștiința trebuie să fie ceva mai mult decât stările individuale care constituie seria. Altfel, nici memoria, nici previziunea nu ar putea fi explicate.

că se bucură de o existență distinctă - deși nu separabilă - de cea a diferitelor stări care constituie seria conștiinței :

> «există o anumită legătură între toți membrii seriei în virtutea căreia afirm că sunt senzații ale unei persoane , care a continuat să fie aceeași persoană... și această legătură constituie eul meu».

Realitatea minții ar consta, așadar, în a fi principiul unificării multiplelor stări de conștiință.

Aceste elaborări ale psihologiei cunoașterii lui Mill nu sunt lipsite de dificultăți considerabile

. De exemplu, este dificil de înțeles cum se poate vorbi despre „senzații posibile”, o expresie care pare să evoce conceptul contradictoriu de „senzație - dificultate necâștigată ” . Cât despre **conceperea** eului ca principiu al unificării stărilor de conștiință, este dificil Este greu de înțeles cum această concepție, care pare să revină la transformarea stărilor de conștiință în ceva subiectiv, aparținând unui eu ireductibil la ele, poate fi conciliată cu acel asociaționism psihologic la care Mill nu a intenționat niciodată să renunțe.

În același an - 1865 - în care Mill se confruntă cu a sentimentelor în cadrul familiei. Mill, care publicase deja, în

Distanze da Comte

problemele reformei fenomenalismului, publică două eseuri, adunate în volumul *Comte și pozitivismul,* în care ia în considerare filosofia pozitivă a lui Comte, indicând clar

aspecte pozitive pe care le-am indicat deja din când în când și marea contribuție la crearea unei culturi filosofice libere de prejudecăți teologico-metafizice și aderente spiritului științific modern, dar și denunțând erorile, abaterile, doctrinele sale care în ochii săi sunt inacceptabile sau chiar aberante.

Din 1846, Mill își întrerupsese intensele corespondențe cu filosoful francez, conștient din ce în ce mai mult de distanțele care îl separau și a cărui origine am menționat-o deja mai sus. Scrierile lui Comte din anii 1850 , cu dezvoltarea **„mistică”** și „catolică” pe care Comte a imprimat-o sociologiei sale și religiei umanității, au stârnit cea mai ascuțită opoziție în rândul lui Mill. El a respins toate tezele sociologico-religio-rituale pe care Comte le construise pe ideea de religie a umanității, considerându-le atât de fanteziste încât adesea erau de-a dreptul „ridicole”.

Dar nu doar Comte, ulterior, este respins. Mill își exprimă, de asemenea, rezervele cu privire la *Cursul de filosofie pozitivă,* criticând mai multe dintre propunerile sale , inclusiv, în special, teoria puterii spirituale căreia îi este încredințat controlul ideologic și cultural al societății și structura sa ierarhică . Mill recunoaște în acesta o inspirație autoritară și totalitară inacceptabilă și „repugnantă ”, un model de societate incompatibil cu

Rifiuto della società autoritaria comtiana

cel liberal-democrat la care se gândește, „cel mai complet sistem de despotism spiritual-temporal care a ieșit vreodată din creierul uman”.

Mai general, el respinge organicismul sociologic al lui Comte , care neagă individului orice realitate în afara apartenenței sale la întregul social. Și este în contrast cu această „sociocrație” pe care Mill, **deși o acceptă ca un întreg,** Clasificarea științelor de către Comte , **„sociocrație** ”, nu este de acord nici ea cu refuzul de a considera - psihologia o știință cu autonomie proprie. Oamenii trebuie să poată fi studiați în dimensiunea lor psihologică chiar înainte de integrarea lor necesară în societate; nici nu este adevărat că fenomenele mentale , care se bucură de o uniformitate a succesiunii ce face posibilă enunțarea legilor, nu pot fi cunoscute ca atare prin procesele inductive ale observației și experimentului și trebuie abandonate studiului frenologilor și fiziologilor.

Un alt domeniu de dezbatere care ajută la explicarea rupturii dintre Mill și Comte se referă la judecata care trebuie făcută asupra femeilor, la poziția lor legitimă în societate și la relația lor cu bărbații. Comte considera inferioritatea intelectuală a femeilor ca fiind de la sine înțeleasă și naturală, încredințându -le un rol subordonat de educatoare colaborare cu Harriet, Emanciparea femeilor în 1851 *și care* în 1869 avea să scrie un eseu despre *Subordonarea femeilor,* destinat să devină un fel de manifest al emancipării feminine , la care mișcările sufragetelor engleze aveau să se refere la sfârșitul secolului, pledează pentru egalitatea juridică, civilă și politică a celor două sexe și susține că inferioritatea femeilor nu are origini naturale, ci derivă mai degrabă din condiția socială de subordonare la care sunt impuse de societatea masculină.

A venit momentul să ne întrebăm

„dacă este just și potrivit ca o jumătate a umanității să treacă prin viață într-o stare de subordonare forțată față de cealaltă jumătate. Dacă cea mai bună stare a societății umane este aceea a divizării în două părți, una formată din persoane cu voință și o existență efectivă, cealaltă din tovarăși umili ai acestor persoane, fiecare atașată celeilalte, în scopul creșterii copiilor «celeilalte» și al facerii căminului ei plăcut."

Dincolo de toate aceste contraste, cu siguranță nu de importanță secundară, modul de înțelegere a rolului filosofiei îl separă pe filosoful englez de colegul său francez. În timp ce acesta din urmă atribuie filosofiei funcția de a organiza, pe baza contribuțiilor tuturor științelor particulare, o viziune exhaustivă și sistematică asupra lumii și **societății** , ceea ce o face să apară ca un fel de **sarcină a** „Hegelului pozitivist”, Mill, dimpotrivă, moștenitor al tradiției critice a **empirismului** , atribuie filosofiei o sarcină mai modestă și mai limitată, aceea de a oferi, prin logică, psihologie și etică, pur și simplu - „cunoașterea științifică a omului”.

Sufragetele engleze

S originile suplimentare ale mișcării feministe din Anglia, raportăm una pagina da: Serena Castaldi și Liliana Caruso, *(cea L'altra faccia della storia feminină),* D'Anna Florența 1975: „În urma «Declarației Drepturilor Omului și Cetățeanului», Mary Wollstonecraft, în cartea sa *Apărarea Drepturilor* Femeii (1792), solicită recunoașterea participării depline la drepturile umanității pentru majoritatea care este încă exclusă."

În urma publicării acestei cărți, a apărut o dezbatere privind emanciparea femeilor. Ca răspuns la criticile acesteia, William Thompson și Anna Weber au scris pamfletul din 1825 „ *Un apel al unei jumătăți din rasa umană, femeile, împotriva pretenției celeilalte jumătăți, bărbații, de a le menține în sclavie politică, civilă și domestică".*

Muncitoarele s-au adunat în asociații cu scopul de a reforma atât condițiile de muncă intolerabile, cât și situația politică și socială; alte femei au fondat cluburi după modelul celor franceze, unde se dezbăteau probleme legate de dreptul de vot, educație etc.

În 1866, John Stuart Mill a susținut o petiție în Parlament pentru acordarea dreptului de vot, semnată de 1.500 de femei. Aceasta și propuneri similare au fost respinse în mod constant de Parlament. Stuart Mill se retrage din politică și, împreună cu soția sa, Harriet Hardy Taylor, continuă lupta prin publicarea cărții „ Subiecția femeilor".

În 1869, femeile au obținut drepturi egale în alegerile municipale; din acest moment, într-o succesiune de lupte, femeile au realizat unele cuceriri, iar „Societățile Sufragetelor" au crescut ca număr, implicând toate clasele sociale.

În timp ce chiar și ministrul Disraeli și-a exprimat sprijinul pentru dreptul de vot al femeilor, cele care se opuneau acestuia au readus la viață vechea sperietoare a „dragostei libere": ruina și imoralitatea ar copleși țara dacă femeilor li s-ar permite să participe la viața publică. Ca și în Revoluția Franceză, același vechi pretext a fost reînviat, invocând spectrul terifiant al dezordinii morale pentru a stârni aversiune și suspiciune față de susținătorii noilor idei.

Femeile care își cereau drepturile au fost tratate în mod constant ca „persoane rele". Chiar și cele care, în principiu, favorizau dreptul de vot al femeilor, în practică îl respingeau, temându-se de consecințele sale: fiecare partid se temea că celălalt va beneficia. Prin urmare, lupta trebuia îndreptată împotriva tuturor partidelor fără distincție; femei de diverse tendințe și medii sociale s-au unit într-o singură organizație. Emmeline Pankhurst și un grup de femei muncitoare au fondat „Uniunea Socială și Politică a Femeilor" în 1903. Instrumentele de luptă folosite până atunci fuseseră tradiționale: petiții, întâlniri, pamflete, discursuri. Deși serviseră la menținerea problemei deschise, se dovediseră insuficiente pentru a depăși zidul reticenței. Perspectiva lui Pankhurst a fost că, pentru a ieși din apele stagnante, întregul public trebuia implicat, astfel încât niciun parlamentar să nu își poată scăpa de responsabilități.

Pe măsură ce alegerile se apropiau, sufragetele erau prezente la fiecare întâlnire sau miting, punând neobosita lor întrebare: „Ați acorda femeilor dreptul de vot?". Continuau să strige din ce în ce mai tare până când primeau un răspuns. Odată, în timpul unei moțiuni a lui Churchill, un antifeminist fervent și detestat, trei feministe s-au legat cu lanțuri lungi de balustradele galeriei publice pentru a-și putea pune în aplicare declarațiile.

O altă modalitate de a-ți face vocea auzită, căreia ziarele nu i-au acordat spațiu, era scrisul pe trotuare: sufragetele deveniseră atât de pricepute și rapide la redactarea mesajelor lor, încât orașul era invadat de ele.

Așa-numita „Escadronă a Tinerelor cu Sânge Foarte Înflăcărat" a inventat o nouă tactică: războiul de gherilă urban. Au spart geamurile magazinelor elegante, au dat foc cutiilor poștale și au incendiat clădiri.


1

1 Companionul omului *(1863), de George Elgar Hicks,*
2 *Sufragete demonstrând pentru vot, 1905.*



2

clădiri nelocuite, gări și trenuri de marfă. Guvernul a răspuns la toate acestea cu forță: multe sufragete, inclusiv Pankhurst, au fost arestate ca infractoare de drept comun.
Dar chiar și în închisoare, ele și-au continuat lupta: mai întâi au recurs la grevele foamei, apoi la grevele setei și ale somnului. Ministrul de Interne, Gladstone, a ordonat ca acestea să fie hrănite forțat prin sondă. Parlamentul, stimulat de indignarea publică, a adoptat o măsură pe care feministele au numit-o ironic „Legea pisicii și șoarecelelui": sufragetele închise au fost eliberate provizoriu din motive de sănătate și, după ce li s-a acordat doar timpul necesar pentru a se recupera după epuizare, au fost închise din nou la prima tulburare.
În fața violenței polițienești, activiștii contracarează violența împotriva proprietății. Scopul lor este de a perturba viața normală pentru a scoate în evidență problema lor, nu de a face rău oamenilor. Această tactică a fost adoptată astăzi de mișcările nonviolente pentru pace.
Pe măsură ce timpul trecea, organizația a devenit mai puternică și a reușit să-și înființeze propriul ziar, *Voturi pentru Femei.* Aceasta și alte inițiative necesitau mulți bani: autofinanțarea era soluția. Fiecare femeie a contribuit cât a putut cu propriile fonduri, colecte și alte inițiative. În timpul „Săptămânii Patimilor", toate au donat banii pe care i-au economisit zgârcindu-se la mese, spectacole și transport, sacrificându-și câștigurile. Pentru a strânge mai mulți bani, au făcut turul Londrei cântând la acordeon, cântând, desenând și cerând trecătorilor „un ban pentru cauză".
Procesiunile impresionante de peste zece mii de femei care mărșăluiau pe străzile orașului mărturisesc impactul și popularitatea ideilor lor.
Doi militanți închiși au murit în urma maltratărilor și bătăilor. În semn de protest, boicoturile s-au intensificat (tăierea firelor electrice, aruncarea cu pietre etc.) și a fost organizată o procesiune memorabilă, la care au participat o sută treizeci de mii de oameni. Condusă de Ioana d'Arc călare, a fost urmată de o mie de foste sufragiste ale închisorii, îmbrăcate ca prizoniere, și zece mii de absolvenți în togi și mortare. Apoi au venit formații și orchestre care au interpretat cântece de protest; aristocrați în trăsuri și costume medievale; „fete cu sânge fierbinte" călare; și, în final, o mulțime de susținători. Cu o altă ocazie, Muriel Matthews a aruncat mii de pliante peste procesiunea regală dintr-un balon cu aer cald.
În 1913, în timpul unui protest la o cursă de cai la care participa familia regală, Emily Davidson s-a aruncat între picioarele unui cal și a murit din cauza rănilor suferite. Înmormântarea ei a oferit ocazia unei alte adunări de masă, unde scenografia a servit drept o demonstrație dramatică a sentimentelor și indignării. În spatele unui rând de laureați, un grup îmbrăcat în negru purta buchete de iriși roșii-sângerie, un altul îmbrăcat în alb purta lauri; cele mai „tinere" femei îmbrăcate în roșu, ținând în mână buchete de bujori albi, au înaintat cântând „Marsilieza doamnelor".
Cu această ocazie, Emmeline Pankhurst a fost arestată pentru a nu știu câta oară. Pentru a o răzbuna, un grup de „femei nebune" (așa cum le numeau ziarele pe sufragete) au distrus niște tablouri de la Galeria Națională. Aceste incidente au continuat până în punctul în care muzeele au fost închise.
Această agitație găsise sprijin în rândul populației, dar nu reușise să obțină nicio recunoaștere parlamentară sau să ușureze represiunea. Însă, în 1914, când a izbucnit războiul, regele George al V-lea, într-o rapidă schimbare de situație, a acordat amnistia tuturor sufragetelor și a valorificat popularitatea lui Pankhurst, încredințându-i sarcina de a organiza femeile care să-i înlocuiască pe bărbații de pe front la locul de muncă.
În 1917, 50 de ani de feminism au fost sărbătoriți printr-o expoziție. De asemenea, s-a propus respingerea titlurilor de „domnișoară" și „doamnă", deoarece această distincție sublinia și accentua identificarea statutului unei femei cu sexualitatea sa; o „domnișoară" era o persoană care nu avusese „relații" cu un bărbat, în timp ce o „doamnă" era o persoană care, după ce intrase în instituția căsătoriei, primea protecție și demnitate în schimbul libertății sale. În același an, a fost aprobată legea privind dreptul de vot al femeilor, deși limitată la anumite categorii (această lege acorda dreptul de vot tuturor cetățenilor de sex masculin peste 21 de ani și femeilor peste 30 de ani, cu condiția să fie căsătoriți sau să aibă o diplomă universitară).
Abia în 1928 a fost acordat dreptul de vot tuturor femeilor.

iniiAi iwiiis

2.4

La riforma dell'utilitarismo etico

7L3 În diferențierea sa progresivă de filosofia lui Comte, Mill se convinsese că nu existau încă condițiile pentru stabilirea sociologiei. Mai întâi era necesar să se realizeze în profunzime studiul naturii umane :

„Sunt din ce în ce mai înclinat să mă preocup", scria el într-una dintre ultimele sale scrisori către Comte, „de funcțiile morale și intelectuale, fără a neglija reflecțiile sociale, deoarece știu bine că nu este posibil să cunoști omul individual în afara societății. Cu toate acestea, continui să cred că sociologia nu poate progresa fără o teorie temeinică a naturii umane."

El intenționează să construiască o nouă știință , „etologia", care ar trebui să studieze formarea caracterului moral și intelectual al omului, ținând cont de influența tuturor circumstanțelor individuale.

Etologia și societatea intervin pentru a o determina ;

dar apoi lasă acest proiect nerealizat.

din reflecțiile lui Milli asupra problemelor etice, politice și socio-economice , reprezentate de eseuri precum *Principiile economiei politice cu unele aplicații la filosofia socială* din 1848, *Despre libertate* publicată în 1859, *Considerații asupra guvernării reprezentative* din 1861 și, în final, lucrarea etică *Utilitarismul* din 1863. Rupând ordinea cronologică a acestor scrieri, începem examinarea lor pornind de la problema etică.

Știm deja că Mill ieșise într-adevăr din criza spirituală a anilor douăzeci, confirmându-se în ideile utilitariste în care, sub influența lui Bentham și James Mill, crescuse, dar cu intenția și , în mod infinit, de a le revizui și îmbogăți în lumina noilor sale experiențe intelectuale și umane, alimentate de noi lecturi romantice și de propriile evenimente biografice. Rezultatul extrem al acestei elaborări a propriilor convingeri morale este reprezentat, tocmai , de eseul *„Utilitarismul".*

Acest utilitarism păstrează, fără îndoială, unele abordări de inspirație benthamite: principiul celei mai mari fericiri a celui mai mare număr posibil de oameni ca criteriu pentru acțiunea morală, identificarea fericirii cu plăcerea, credința smithiană în armonia dintre interesul individual și cel colectiv și, în final, valorizarea efectelor acțiunilor mai degrabă decât a motivațiilor care le inspiră - toate acestea sunt teze pe care Mill le împrumută din etica benthamită. Totuși, când privim mai adânc, descoperim că inspirația generală a utilitarismului lui Mill s-a schimbat profund. De exemplu, hedonismul, atât de senin și mulțumit de sine la Bentham, este supus de Mill unei revizuiri severe care, paradoxal, îl face să capete tonuri de austeritate care cu greu ar fi fost aprobate de părintele utilitarismului etic.

Ceea ce nu-l mulțumește pe Mill este tonul, ca să spunem așa, arid „contabilist" pe care îl detectează în discursul lui Bentham, care este centrat, așa cum este - știm - pe calcularea caracteristicilor pur cantitative ale plăcerilor și pe pretenția de a reduce etica la un fel de aritmetică morală. Nu este o coincidență faptul că cea mai relevantă modificare introdusă de Mill este constituită de afirmația că, pentru evaluarea morală a comportamentelor, este necesar să se țină cont, dincolo de diferențele cantitative , și de calitatea plăcerilor și, prin urmare, de „noblețea" lor diferită.

Mill se ceartă cu cei - și sunt mulți - care interpretează greșit - utilitarismul hedonist al epicurienilor sau al susținătorilor moderni ai teoriei utilitariste, ca și cum ar fi un „lucru josnic și abject", o doctrină „demnă doar de porci", ale cărei plăceri, în

• 7 x ' scopuri df>i

În realitate, ele sunt foarte departe de a putea satisface... nevoia umană de fericire. Este în natura intrinsecă a unor tipuri de plăcere, cum ar fi bucuriile intelectului , sentimentelor și imaginației, să fie - calitativ superioare plăcerilor trupești, astfel încât evaluarea morală trebuie să țină cont de toate acestea, pentru a-i educa pe oameni să prefere mai degrabă decât...

«A fi o ființă umană nemulțumită este un porc mulțumit... un Socrate nemulțumit este un imbecil mulțumit ».

Celor care, dată fiind imposibilitatea calculării calităților, se întreabă pe ce bază se poate stabili superioritatea calitativă a unei plăceri față de alta, Mill nu găsește alt răspuns decât acela de a încredința judecata celor „competenți", adică celor care au experimentat în mod adecvat atât plăcerile fizice, cât și pe cele intelectuale, o judecată căreia ar trebui să i se conformeze toți ceilalți oameni, nu pentru că se impune datorită validității sale stabilite „a priori" - autoritar - ci pentru că este fundamentată empiric.

Odată parcurs acest drum, Mill îl urmează până la capăt, ajungând chiar să recunoască existența acțiunilor dezinteresate. Educația poate face ca grija pentru fericirea celorlalți, experimentată inițial ca mijloc, să devină ulterior scopul real al comportamentului nostru, până la punctul de a ne împinge să ne sacrificăm pentru binele celorlalți, astfel încât plăcerea pentru fericirea celorlalți, care constituie cea mai nobilă calitate dintre toate plăcerile, să ajungă să ne domine întreaga viață. Mill își încheie călătoria argumentând că sentimentul de

solidaritate între toți oamenii, punctul culminant al eticii utilitariste, poate dobândi un sens religios superior, foarte apropiat de religia umanității a lui Comte.

După cum se poate observa, suntem acum foarte departe de etica „lumească" a lui Bentham; Evanghelia utilitaristă este o dovadă în acest sens și nu există nicio dificultate în a recunoaște propria morală utilitaristă în cea evanghelică :

„În regula de aur a lui Isus din Nazaret, găsim spiritul eticii utilității în întregime. A face altora așa cum am vrea să ni se facă și a-l iubi pe aproapele nostru ca pe noi înșine constituie perfecțiunea ideală a moralității utilitariste."

Această religiozitate, însă, nu are nicio legătură cu religiozitatea mistică a filosofiei lui Comte, așa cum reiese din studiile economice și politico-sociale cărora Milli s-a dedicat în cei cincisprezece ani dintre 1848 și publicarea Utilitarismului . *Nu există* nicio urmă în ele a înclinației lui Comte de a înțelege societatea ca pe un „corp mistic ", inspirate cum sunt de mentalitatea critică, empirică și pragmatică ce a distins întotdeauna gândirea lui Milli.

2,5

Economie politică: Capitalism și comunism

Deja în 1848 publicase *Principiile economiei politice,* în care scopul științific de a continua munca de analiză a economiei capitaliste începută de Smith și Ricardo era combinat cu scopul politic de a sugera perspective. pentru îmbunătățirea societății engleze în beneficiul maselor muncitoare, în direcția unei mai mari justiții sociale.

Mill a fost printre puținii din Anglia care au salutat Revoluția din Februarie la Paris, iar în această lucrare își exprimă o apreciere considerabilă pentru anumite aspecte ale doctrinelor socialiste pre-marxiste. În deceniile care au urmat, în ciuda faptului că Marx locuise la Londra din 1849, nu a arătat nicio familiaritate cu gândirea lui Marx, despre care nu se găsește nici cea mai mică referire în scrierile sale.

Cea mai semnificativă inovație a *Principiilor* este aceea că, pentru prima dată în istoria gândirii economice burgheze , se recunoaște că nu toate legile economice sunt „naturale" și, prin urmare, neschimbabile și eterne. Mill afirmă, de fapt , că, deși producția de bogăție se supune unor legi naturale **imuabile** , cum ar fi **producția de** bogăție ' a cererii și ofertei sau cea malthusiană a relației dintre bunurile disponibile și populație , distribuția acesteia depinde în schimb „de legile și obiceiurile societății" și este, prin urmare, susceptibilă de a fi modificată chiar și radical dacă oamenii doresc acest lucru.

... Aceasta înseamnă, de exemplu, că proprietatea privată, **în** formele pe care le-a îmbrăcat în societatea **actuală** , nu poate fi considerată o modalitate posibilă de distribuire a veniturilor **și** , prin urmare, abolirea ei, prevăzută de programele comuniste, este posibilă din punct de vedere istoric , nu intră în conflict cu nicio lege naturală necesară și deschide calea către o altă modalitate de distribuire a **bogăției** .

Mill cu siguranță nu pretinde a fi socialist. Dimpotrivă, el crede că sunt posibile acele schimbări în distribuția bogăției care, fără a pune sub semnul întrebării societatea capitalistă, duc la o creștere „ ... bunăstarea materială și intelectuală a claselor muncitoare mult peste „minimul vital", care în starea actuală a societății nici măcar nu este garantată tuturor. Cât despre alternativa dintre capitalism și socialism pe care Revoluția Franceză din 1848 pare să o fi deschis, Mill susține, într-un spirit complet pragmatic, că

„Suntem prea ignoranți în ceea ce privește posibilitățile oferite fie de capitalismul în forma sa cea mai bună, fie de socialismul în forma sa cea mai bună pentru a putea decide care dintre cele două va fi forma finală a societății umane. Dacă ne permitem să facem o presupunere, este probabil ca decizia să depindă în mare măsură de o singură considerație : care dintre cele două sisteme este compatibil cu dezvoltarea maximă a libertății și spontaneității umane."



Un englez șomer scotocește prin gunoaie în căutarea materialelor recuperate, într-o gravură din secolul al XIX-lea.

STUART MIL

2.6

Il pensiero politico: tra liberismo e democrazia

libertatea este «cea mai mare dintre nevoile personale ale ființelor umane», iar Mill, așa cum se poate observa din

- în eseul său *Despre libertate* din 1858, el « concepe într-un mod clasic burghez, ca drept al fiecărui individ la autodeterminare, de a-și exprima propriile opinii și gusturi prin vorbire și comportament, în limitele, evident, dincolo de care toate acestea ar putea dăuna libertății celorlalți. O anumită influență trebuie să fi fost exercitată asupra lui citind eseul lui Wilhelm Humboldt (vezi CAP. 2, PAR. 5) despre *Idei pentru o încercare de a stabili limitele acțiunii statului, tradus* recent în engleză, așa cum Mill trebuie să fi simțit nevoia să răspundă despotismului teoriilor sociologice ale lui Comte, care chiar în acei ani se radicalizaseră odată cu publicarea Sistemului *politicii pozitive.*

Ceea ce face ca reflecția lui Mill asupra libertății să fie deosebit de interesantă este faptul că se situează în cadrul problemei emergente a relației dintre liberalism și democrație. Pe de o parte, Mill nu poate decât să aprobe procesul prin care liberalismul prinde contur prin democrația societății și expresiile sale politico - instituționale , ceea ce înseamnă emanciparea din ce în ce mai răspândită a membrilor „slabi" ai societății , cum ar fi muncitorii și femeile; pe de altă parte, el se teme că democrația ar putea dăuna libertății individuale prin despotismul majorității la nivel politic și legislativ și prin presiunea nu mai puțin opresivă a „opiniei publice" la nivelul vieții civile din societate.

Percepția acestui echilibru dificil între liberalismul individualist și puterea democratică a „masei", care se afla deja în centrul preocupărilor lui Tocqueville (vezi CAP. 9, PAR. 5) - este semnificativ faptul că Mill s-a uitat la acest scriitor încă din anii publicării cărții *Democrația în America* - constituie tema în jurul căreia se exercită reflecția lui Mill atât în eseul *Despre libertate* , cât și în cel ulterior, *Considerații asupra guvernării reprezentative.*

În prima parte, se acordă o atenție deosebită pericolelor reprezentate de opinia publică dominantă . Întărit și de lecțiile propriei sale conviețuiri „ neregulate " cu Harriet Taylor, Mill evidențiază tirania pe care opiniile morale și religioase dominante **și mentalitatea răspândită** în **societate** o exercită asupra indivizilor, pătrunzându-le în vieți și „convingându- i" să se conformeze și să renunțe la personalitatea lor individuală . Dominația „masei" și a „mediocrității colective" nivelează destinele individuale , împiedică dezvoltarea individualităților independente de opiniile dominante și obligă personajele să se modeleze după propriul model.

La această masificare a omului, Moară cu capcană

„importanța pentru om și societate a unei mari varietăți de caractere și a unei libertăți complete a naturii umane de a se extinde în direcții nenumărate și contrastante".

De aici și exigența libertății de gândire și de exprimare, recunoașterea dezbaterii și a confruntării dintre opinii diverse și opuse, la fel de libere de a se exprima, ca o condiție indispensabilă pentru însăși dezvoltarea adevărului. De aici și afirmația că fiecăruia trebuie să i se recunoască dreptul de a-și planifica propria viață într-un mod compatibil cu caracterul și gusturile sale individuale:

„Singura libertate demnă de acest nume este aceea de a ne urmări propriul bine în felul nostru, cu condiția să nu căutăm să-i privăm pe ceilalți de al lor... Fiecare persoană este singurul adevărat gardian al propriei sănătăți, atât fizice, cât și mentale și spirituale. Oamenii obțin mai mult beneficiu permițând fiecărei persoane să trăiască așa cum crede el că este mai bine decât forțându-l să trăiască așa cum cred alții că este mai bine."

Această apărare pasională a valorilor individului , care, în ciuda unui accent incontestabil de dispreț aristocratic față de mase și a unei anumite afecțiuni, probabil datorate influenței lui Carlyle, pentru - personalități excepționale și oameni de geniu, posedă, fără îndoială, o forță sugestivă și o validitate proprie, o regăsim și în celălalt eseu politic, dedicat formei ideale de guvernare democratică. „Deși neagă că orice formă de guvernare, inclusiv cea democratică, poate pretinde că **posedă** o validitate absolută, independent **de** condițiile și nivelul de dezvoltare al unei societăți date, Mill recunoaște că statul reprezentativ-democratic este tipul de regim cel mai potrivit pentru popoarele moderne care au atins un nivel suficient de răspândit de educație și educație politică. Acesta se caracterizează prin faptul că „suveranitatea... este distribuită pe întregul agregat al comunității" și fiecare cetățean este chemat, „cel puțin ocazional, să ia parte efectivă la guvernare".

Dar câte îngrijorări există că mulțimea ar putea ajunge să-și exercite dictatura în detrimentul calității guvernării și câte expediente folosește Mill pentru a o exorciza!

În primul rând, el exprimă nevoia justă de a neutraliza riscul „despotismului majorității"

.... „rase” prin protejarea minorităților și a
I drepturile lui . „ , ” , .
Minoritățile S le garantează prezența în adunările elective prin adoptarea unui sistem electoral proporțional.

• Cât privește dreptul de vot, pe care dorește să-l extindă tuturor, inclusiv femeilor, cu condiția atingerii unui nivel minim de educație, Mill prevede posibilitatea ca valoarea votului să nu fie aceeași pentru toți.

II votul nu este totul ^> ci C ʌ și * c • n ' Cei mai educați și înzestrați cu lucruri egale pentru toți intelectualii superiori au dreptul la o „voturi multiple”. Numai așa putem asigura că majoritatea aflată la guvernare nu este influențată de interese particulare și „de clasă”, care sunt în contradicție cu interesele generale ale societății. Opinia unui muncitor sau a unui negustor nu poate valora la fel de mult ca opinia unui angajator, a unui bancher sau chiar mai puțin a cuiva care practică o profesie „liberală”.

Destul de naiv, Mill își imaginează chiar și examene pentru a stabili calificările membrilor categoriilor privilegiate intelectual , la care ar putea aplica chiar și cetățenii din categoriile inferioare. Dar, în acest fel, statul democratic reprezentativ al lui Mill - democrația comunității - ajunge să se configureze ca un semistat a cărui formă democratică ascunde un guvern rezervat minorității educate a țării.

STUART ÌvllLL

În 1865, Mill a fost ales în Camera Comunelor pentru una dintre circumscripțiile Westminster , în special datorită contribuției alegătorilor din clasa muncitoare, și de acolo avea să desfășoare o activitate semnificativă, până la sfârșitul mandatului său în 1868, concentrându-se în special pe extinderea dreptului de vot pentru femei . Nefiind reales a doua oară pentru că speriase electoratul mai moderat cu poziția sa progresistă, Mill s-a întors să locuiască la Avignon, Franța, unde se mutase în 1859, după moartea iubitei sale soții. Și în Avignon avea să-și încheie viața în 1873, îngrijit de fiica sa vitregă Helen.

2.7

Scrieri postume despre religie

Helen a fost cea care avea să publice postum, în 1874, scrierile despre religie pe care Mill le produsese în anii 1850 și 1860. Deși provenea dintr-o educație în mare parte nereligioasă și nu abandonase niciodată o atitudine polemică inspirată de Iluminism față de religia ecleziastică, Mill negase întotdeauna că utilitarismul său etic implica concluzii ateiste și ireligioase și considera respingerea unei zeități al cărei scop al activității sale era fericirea oamenilor ca fiind pe deplin compatibilă cu ateismul și ireligiozitatea. O caracteristică a viziunii lui Mill asupra religiei, care este confirmată și în scrierile sale postume, este faptul că a refuzat întotdeauna să reprezinte divinitatea ca având proprietăți care nu corespund cerințelor celei mai înalte moralități umane.

O ființă divină concepută în afara acestor cerințe, chiar dacă ar fi concepută ca omnipotentă și infinit de bună, dar de o bunătate incomensurabilă cu cea a oamenilor, nu ar putea fi niciodată recunoscută și adorată:

> „Nu voi numi bună nicio ființă care nu corespunde cu ceea ce vreau să spun atunci când aplic acest cuvânt semenilor mei; și dacă o astfel de ființă mă poate condamna la iad, - ei bine, eu voi merge în iad.”

În aceste eseuri religioase postume, Mill, respingând orice pretenție de a baza recunoașterea existenței lui Dumnezeu pe argumente metafizice, presupune această existență ca o ipoteză ce îndeplinește o funcție morală importantă, aceea de a consolida credința oamenilor în progresul umanității, dar... subliniază faptul că este o ipoteză că „credința” nu ar putea fi niciodată convertită în certitudine sau certitudine absolută . Ea se bazează pe considerații inductive care, pornind de la observarea ordinii naturii, se întorc la ideea rațională a unei inteligențe divine ordonatoare.

Însă cel mai interesant aspect al discursului lui Mill se găsește în modul în care acesta reprezintă relația dintre divinitate și lumea oamenilor. Existența răului în lume, care cu siguranță nu poate fi pusă la îndoială, înlătură orice credibilitate ideii unui Dumnezeu omnipotent și infinit, incompatibil cu imperfecțiunile și cruzimile naturii. Mill o înlocuiește cu ideea unui Dumnezeu infinit de bun , dar care are nevoie de cooperarea oamenilor în lupta pentru triumful binelui. Dumnezeul tradiției metafizice, bogat în toate perfecțiunile și închis în propria sa transcendență, este pus în contrast cu o divinitate care împărtășește cu oamenii finitudinea capacităților lor și apare profund implicată în evenimentele umane, legată de om printr-o relație de solidaritate și cooperare.

Acesta este un teism nou formulat care relevă o afinitate substanțială cu religia comteană a umanității, din care desființează, dacă e să spunem așa, duritatea ateistă, încercând să o împace, cel puțin într-o oarecare măsură, cu caracteristicile religiei creștine.

SPENCER

Spencer (ISIO-MS): „Biblia pozitivismului"

•••••inil: il: ::::ii:ii:i •••::••:••::•:"!!:::: t::::::: fi:::::":::Hi;;:3 i::iHi::• i:::::;;:::::;;:::::::::::::::::::::::::::::: ••

Filosofia spenceriană și societatea engleză

Când Stuart Mill a murit în 1873, influența sa asupra culturii filosofice engleze a vremii scădea rapid, fiind înlocuită de cea a lui Spencer, care avea să devină cel mai apreciat filosof al ultimelor decenii ale secolului, ale cărui opere importante aveau să fie traduse în principalele limbi europene.

Filosofia spenceriană este o oglindă fidelă a burgheziei engleze, care își atinsese deja dominația socială și politică, liberală în economia sa, liberal-democrată în concepția sa despre politică, străină de orice spirit revoluționar și, dimpotrivă, interesată să-și împace credința în progres cu valorile permanente ale trecutului, reprezentate la nivel instituțional și cultural de tradiția religioasă creștină.

Una filosofia «ad uso» della trionfante borghesia inglese

Inspirația din spatele operei lui Spencer este evidentă în cele două operațiuni strâns legate între ele pe care le realizează și care îi asigură succesul: pe de o parte, o interpretare generală a realității bazată pe ideea de evoluție, care a obținut cele mai mari triumfuri în științele biologice ale secolului, exprimând așteptările și predicțiile unui progres nedefinit și ireversibil caracteristice burgheziei engleze și europene din a doua jumătate a secolului; pe de altă parte, încercarea de a atenua tendința culturii pozitiviste către un raționalism științific exagerat, în numele nevoii de reconciliere între știință și religie, rațiune și credință.

Dacă credința în progresul de neoprit al umanității, și în special al societății europene, identificată cu cel mai înalt nivel de evoluție, pare a fi confirmată de dezvoltările grandioase ale științei și tehnologiei, de cuceririle coloniale și de pacea care, după războiul din 1870, pare destinată să se consolideze în Europa, interesul de a contracara avansul mișcării socialiste împinge clasele burgheze europene să stabilească noi acorduri cu instituțiile ecleziastice și să recunoască spațiu pentru exigențele gândirii religioase. Secretul marii popularități a filosofiei spenceriene constă în capacitatea sa de a da glas acestor interese și nevoi diverse ale unor segmente largi ale burgheziei europene cu educație moderată.

3.2 !

Viață și formare intelectuală. Filosoful evoluționismului

Herbert Spencer s-a născut în Derby în 1820 într-o familie din clasa mijlocie inferioară, cu orientare religioasă dizidentă. Tatăl său, un excelent învățător, se alăturase sectei quakerilor, în timp ce mama sa urma învățăturile metodiștilor. Micul Herbert, crescut în ambele religii creștine, a crescut liber de convingeri religioase rigide , într- un mediu deschis dezbaterii și comparării ideilor științifice și politice extrem de avansate . Tatăl său, un susținător ferm al principiilor pedagogice liberale, i-a lăsat fiului său o mare autonomie intelectuală. pe care le-a concretizat în interese timpurii pentru științele naturale și istoria U('Hberar , problemele politice și religioase. La treisprezece ani a fost încredințat în grija unui unchi patern, Thomas Spencer, cu idei politice și religioase liberale, angajat în lupta pentru abolirea legilor vamale la cereale, care au exercitat o influență decisivă asupra adolescentului pentru viitoarele sale orientări ideale. În acești ani, Spencer s-a convertit la principiile evoluționismului biologic, mai întâi în formularea lor lamarckiană (vezi CAP. 23, PAR. 3), apoi prin scrierile geologice ale lui Carl Lyell (ibid.). Deși unchiul său Thomas îi deschisese calea pentru a preda la Universitatea din Cambridge , tânărul Herbert a refuzat o carieră academică, din ură față de mediul închis și tradiționalist al universităților engleze, preferând să se dedice libertății studiilor sale și să rezolve problemele practice ale vieții lucrând ca inginer în companii private implicate în construcția de căi ferate. Din 1846, a decis să se dedice scrisului și jurnalismului, colaborând cu *eAVEconomist,* cel mai important ziar economico-financiar englez; după ce a primit o Ca urmare a unei mici moșteniri în 1853, a renunțat la jurnalism și s-a dedicat în întregime studiilor filosofice și științifice, pe care le va desfășura până la moartea sa, survenită în 1903.

Încă din 1850, Spencer a publicat o lucrare despre *Statica Socială,* în care a adoptat evoluția biologică , despre care învățase citind textele lui Lamarck, ca model interpretativ al

SPENCER

evoluției sociale; aceasta a fost urmată, în 1855, de prima ediție a *Principiilor Psihologiei,* în care și-a exprimat convingerea că este posibil să se extindă interpretarea evoluționistă a realității de la lumea fizică la fenomenele conștiinței și până la însăși originea cunoașterii umane . În cele din urmă , în eseul *„ Progresul,* evoluționismul *cauza sa " din* 1857, Spencer a extins principiul totalizator al evoluției la o lectură cuprinzătoare, explicativă a tuturor fenomenelor realității . Astfel, s-a conturat o utilizare filosofică generală a conceptului de evoluție , expusă periculos proiecțiilor „metafizice" abstracte, care, la scurt timp după aceea, odată cu publicarea în 1859 a *lucrării „Originea speciilor" de Darwin* , avea să cunoască un succes mult mai bine întemeiat.

Din 1860 până la sfârșitul secolului, Spencer s-a dedicat reconstruirii enciclopediei cunoașterii științifice , în care fiecare știință se referă la o lege foarte generală, cea a evoluției, pe care filosofia are sarcina să o enunțe. Ne confruntăm cu... o impresionantă sistematizare a cunoașterii care găsește o „biblie a filosofiei" în trei volume ; de la Primele principii ale pozitivismului , opera filosofică fundamentală , destinată să fie tradusă în aproape toate limbile europene , la *Principiile de biologie în două volume din 1864-67, până la a doua ediție în două volume a Principiilor de psihologie* din 1870-72 , de la *Principiile de sociologie în trei volume* din 1877-96 până la *Principiile de etică în cinci volume* din 1879-93. Aceasta este „partitura" acelui „sistem de filosofie sintetică" pe care Spencer l-a oferit culturii europene în a doua jumătate a secolului, o adevărată „biblie a pozitivismului", despre care urmau să fie educate generații întregi de savanți din fiecare sector al cunoașterii științifice.

Pozitivismul spencerian este foarte diferit de cel al lui Corate și Stuart Mill: în timp ce aceștia din urmă atribuie cunoașterii științifice, atunci când aceasta are ca obiect fenomenele umane, puterea de a acționa asupra lor, promovând transformarea lor și, în consecință, gândirea lor este caracterizată de un puternic angajament subiectiv față de reforma intelectuală, morală și socială a lumii oamenilor, Spencer consideră că sarcina științei este de a descrie lenta evoluție a lumii umane. și evoluția treptată a fenomenelor, încredințată exclusiv obiectivității legilor naturale și asupra căreia omul de știință nu poate face nimic, care trebuie să se limiteze la înregistrarea - ritmurilor și secvențelor acesteia, fără nicio pretenție de a le grăbi. Tensiunea mesianică a multor pagini ale lui Comte și presiunea intereselor pragmatice și politice care pot fi percepute în multe dintre scrierile lui Mill se potrivesc cu calmul și seninătatea cu care Spencer observă ascensiunea lentă, dar sigură, a realității, chiar și prin asprimea conflictelor, către stări din ce în ce mai evoluate, pe fundalul unui viitor care poate fi încă îndepărtat.

Un atteggiamento mentale diverso da quello di Comte e Stuart Mill

3.3 ....

Știință și religie: relativitatea cunoașterii și misterul „necunoscutului"

-7^1 În prima parte a *Primelor principii ,* Spencer abordează - problema relației dintre știință și religie, susținând convingerea că conflictul care timp de secole le-a opus violent una celeilalte poate fi redus. Dacă atât de mult timp a părut că știința și religia erau ireconciliabile , aceasta se datorează faptului că ambele depășeau sfera funcțiilor lor legitime. Religia, folosind concepte aparținând cunoașterii științifice, cum ar fi cauza, forța, individualitatea și așa mai departe, pretindea că dezvăluie misterul existent între fenomenele ascunse și cele dincolo de cele cognoscibile, în timp ce știința® căuta să atribuie o natură specifică esenței intime a lumii și, în acest fel, construia doctrine, dogme și teologii. Știința, la rândul ei, a pretins că acordă absolutitate cunoașterii pe care, în dezvoltarea sa, o acumulează, fără să realizeze că această cunoaștere privește relativul, adică fenomenele realității, și nu este capabilă să includă în sine necondiționatul, absolutul, care este destinat să rămână un mister necognoscibil.

Când luăm în considerare evoluția religiei de la fetișism la formele sale cele mai spirituale, observăm că aceasta a abandonat progresiv încercarea de a închide Absolutul în imagini și gânduri specifice , până în punctul în care va recunoaște în cele din urmă insondabilitatea, necognoscibilitatea sa. În acest fel, orice conflict cu știința va fi dispărut, deoarece va deveni clar că știința și religia se referă la sectoare și funcții complet separate: știința are ca obiect fenomenele lumii, iar sarcina ei este de a le explica prin raportarea lor între ele în funcție de legătura cauzelor; religia, în schimb, are ca obiect misteriosul în sine al lumii, acel Absolut care, manifestându-se în fenomene, în realitate rămâne ascuns în spatele lor, impenetrabil și inaccesibil progresului continuu și inepuizabil al cunoașterii .

Trecerea de la conflict la coexistența pașnică

Reconcilierea dintre știință și religie este, la urma urmei, rodul propriului proces evolutiv al umanității și, prin urmare, ar fi greșit să pretindem că grăbim finalizarea ei. În fiecare religie, chiar și în cea mai puțin evoluată, există un sâmbure de adevăr care a jucat un rol pozitiv pe care umanitatea, având în vedere nivelul său de dezvoltare , nu l-ar fi putut îndeplini altfel. Reconcilierea dintre religie și știință este, așadar, o perspectivă posibilă și iminentă, dar, în așteptarea finalizării sale , este necesar ca cei care între timp au putut deja să se ridice la armonia superioară a rațiunii și credinței să știe și să simpatizeze, cu răbdare și spirit tolerant, cu formele încă inadecvate ale conștiinței religioase și morale, recunoscându -le ca pași inevitabili și necesari pe calea umanității.

3.4

Filosofie și știință: principiul general al evoluției

essuna scienza particolare, pur sapendo enunciare in termini sempre più generali le verità che via via viene raccogliendo e unificando a partire dal sapere comune fondato sull'osservazione quotidiana, è in grado di oltrepassare il

La filosofia al di sopra (lelle scienze particolari. Il suo compito

domeniul particular de investigație care îi este propriu. De fapt, sarcina filosofiei este de a descoperi adevărul suprem din care să derive principiile tuturor științelor, de la principiile mecanice la cele fizice, biologice, psihologice, până la legile dezvoltării sociale, astfel încât să dea naștere unei cunoașteri complet unificate a lumii. Filosofia , ca „cunoaștere de cel mai înalt grad de generalitate", trebuie, prin urmare, să presupună cea mai mare

principii generale la care a ajuns știința modernă, cum ar fi indestructibilitatea materiei, continuitatea mișcării și persistența forței, și pe baza acestora să enunțeze legea cea mai generală, valabilă pentru toate ordinurile de fenomene, de la cele ale lumii anorganice până la cele mai înalte fenomene spirituale.

Aceasta este legea evoluției, pe care Spencer o rezumă în *Primele sale principii* :

„evoluția este o integrare a materiei datorită disipării concomitente a mișcării, în timpul căreia materia trece de la o omogenitate incoerentă și infinită la o eterogenitate coerentă și definită; iar în timpul acestei evoluții , mișcarea conservată suferă o transformare paralelă . "

Diferitele evoluții pe care științele individuale ni le permit să le înțelegem, de la cea astronomică exprimată în ipoteza Kant-Laplace până la cea care caracterizează formarea planetei noastre studiate de geologie, de la evoluția biologică, care este exemplul cel mai elocvent dintre toate, până la dezvoltarea societății de la cele mai simple forme de comunitate până la cele din ce în ce mai mari și mai complexe, toate aceste evoluții diferite nu sunt altceva decât diferitele cazuri ale „unei singure evoluții care funcționează peste tot în același mod". Ambiția lui Spencer este de a construi o adevărată cosmologie evoluționistă capabilă să ne ofere o reprezentare a unității dinamice a cosmosului , dar care, incapabilă să pătrundă esența intimă a lumii învăluite în mister, nu poate scăpa decât de false alternative precum cea dintre materialism și idealism, care au o consistență pur verbală.

Când cineva vrea să analizeze mai atent ce se înțelege prin evoluție, descoperă că aceasta este caracterizată de trei caracteristici: concentrare , diferențiere și determinare.

a. Faptul că evoluția este un proces de concentrare se vede clar în diferitele ordine de fenomene. Transformarea nebuloasei originale în sistemul solar a reprezentat trecerea de la
o stare de dispersie a materiei către a sa

.

integrare progresivă în diversele corpuri cerești. Și astfel, în dezvoltarea vieții organice, diferite elemente care odinioară erau dispersate în întreaga lume au ajuns să se concentreze într-o singură țesătură organică, la fel cum în evoluția socială, indivizii anterior izolați și dispersați s-au adunat treptat în grupuri, iar acestea, la rândul lor, în asociații și mai concentrate.

b. În „materia" astfel concentrată, au loc apoi procese de diferențiere care marchează trecerea de la simplu la complex, de la omogen la eterogen. Și astfel, în istoria sistemului solar, masa inițial lichidă s-a consolidat treptat în diferite puncte, dând naștere la diferențe de densitate, temperatură și așa mai departe. În mod similar, organismele vii s-au diferențiat treptat în diverse tipuri de țesuturi și organe distribuite diferit, așa cum în evoluția socială asistăm la o diviziune progresivă a muncii , cu formarea diferitelor clase și condiții sociale.

c. În cele din urmă, evoluția înseamnă trecerea de la o stare mai puțin determinată și ordonată la una mai determinată și ordonată. Aceasta înseamnă că diversele grupuri... de fenomene capătă caracteristica sistemelor De,ermina21 în care diversele părți, diferențiate unele de altele,

Acestea se formează conform unor conexiuni care le conferă coerența unui întreg ordonat. Această a treia caracteristică a procesului evolutiv al realității este deosebit de importantă, deoarece servește la a o distinge de procesul opus de dizolvare, în care au loc și diferențieri și tranziții de la omogen la eterogen .

Evoluția și dizolvarea sunt destinate, conform lui Spencer, să se împletească și să alterneze în istoria lumii; s-a exagerat probabil de fiecare dată când **evoluționismul** spencerian a fost caracterizat drept o formă superficial optimistă de interpretare a realității. Chiar dacă este adevărat că Spencer insistă adesea să prevadă o evoluție a umanității destinată stabilirii celei mai înalte perfecțiuni și a celei mai complete fericiri , acest lucru nu exclude faptul că Spencer este adesea autorul cărții „Evoluția Universului " . că el, tocmai din cauza relativității la care este condamnată cunoașterea științifică, a refuzat să ridice evoluția la o valoare absolută, ca și cum ar fi o dimensiune metafizică. În special în ultimii ani, sub influența generalizărilor dezvoltate în jurul celei de-a doua legi a termodinamicii (vezi CAPITOLUL 26, SECȚIUNEA 3), Spencer a tins spre tonuri destul de îndepărtate de evoluționismul său optimist inițial, ridicând posibilitatea ca dizolvarea să poată prevala, iar universul să se sfârșească în dezordine. Datorită intervenției unor cauze externe, echilibrul sistemului universal putea fi perturbat, readucând universul fenomenal în haosul din care a apărut și din care, cu siguranță, noi procese evolutive puteau relua, alternând ad infinitum cu mișcări de dizolvare anterioare.

3.5 .

Evoluția și științele umane: psihologie și sociologie. Etică



Contrar opiniei lui Comte, Spencer consideră că este posibilă construirea psihologiei ca o știință autonomă. El distinge două aspecte în cadrul acesteia, pe care le numește psihologie obiectivă și psihologie subiectivă. În timp ce prima studiază viața

punctul de vedere al condițiilor sale biologice și, prin urmare, se încadrează în domeniul științelor. Psihologia naturală sau biologică > psihologia **subiectivă** se bazează pe o metodă **introspectivă și,** prin urmare , este inconfundabilă cu orice altă știință. Disociindu- se de tradiția asociaționistă care culminează cu opera lui Stuart Mill, Spencer neagă că conștiința poate fi rezolvată într-o serie de stări psihice și restabilește o interpretare substanțialistă, negând în același timp că se poate ști ceva despre unitatea substanțială care stă la baza vieții psihice, dincolo de stările în care aceasta se manifestă.

În ceea ce privește problemele epistemologice, Spencer găsește în teoria evoluționistă calea de a rezolva discuția veche de secole despre originea... cunoașterii, care i-a separat pe filosofii empiriști de cei **ai** raționalismului innatist și aprioristic.

innatism El susține că ambele au dreptate în funcție de punctul de vedere adoptat.

Dacă privim lucrurile din punctul de vedere al experienței individului singular, nu există nicio îndoială că Leibniz și Kant au dreptate când susțin că principiile cunoașterii constituie un - patrimoniu înnăscut și a priori al minții umane și că, fără ele, ne-ar lipsi criteriile necesare pentru a organiza materialele dobândite prin experiența pe care fiecare individ o are despre lucruri. Eroarea acestor filozofi constă în absolutizarea punctului de vedere al psihicului individual, ignorând principiul evoluției. Ceea ce este a priori pentru individ nu este la fel și pentru specie: în realitate, principiile cunoașterii - dar și cele morale - care sunt preformate în individ, sunt produse ale evoluției și, prin urmare, ale experienței generațiilor anterioare, care este moștenită treptat de descendenți. În acest sens, Spencer susține că toate cunoașterile, inclusiv principiile fundamentale ale logicii, provin din e-experiență și se consideră un filosof empirist, chiar dacă conceptul de experiență, extins într-un - sens evolutiv pentru a include întreaga istorie filogenetică a speciei umane, nu mai este cu siguranță cel dezvoltat de Locke și Stuart Mill.

În aproape toate aspectele care contrazic pozitivismul lui Comte, Spencer este de acord cu acesta în susținerea posibilității de a acorda un statut științific studiului societății, precum și în concepția organicistă a societății în sine, bazată pe presupunerea organismului biologic ca model analogic de organizare socială. Nici pentru Spencer , societatea, la fel ca organismul viu, nu este un simplu agregat de indivizi, ci mai degrabă o entitate care se bucură de propria sa ordine permanentă, un întreg care nu poate fi confundat cu părțile care contribuie la constituirea sa. Și, în ciuda acestui fapt, ca în organismul viu, și în cel social, modificarea uneia dintre părțile sale nu poate să nu influențeze, direct sau indirect, celelalte și, prin urmare, organismul în ansamblu.

Analogia dintre viața biologică și societate privește, așadar,

SPENCER

chiar și evoluția ambelor. Așa cum, în evoluția organismelor biologice, celula originală evoluează în asociații de celule din ce în ce mai complexe, tot așa, în evoluția socială, micile comunități originale evoluează în asociații din ce în ce mai mari și mai complexe, de la familie la trib, de la municipalități la provincii și, în final, la state. Și, la fel ca în viața organică, concentrarea crescândă [a] societăților corespunde unei diferențieri progresive a funcțiilor și organelor: în grupul social, capul familiei se diferențiază de familie, în trib, șeful și familia sa, în stat, conducătorii de cei conduși. În mod similar, puterea se diferențiază în sine, dând naștere la distincții între puterea temporală și cea spirituală. Și astfel, și viața economică a societății evoluează, diferențiendu-se prin diviziunea muncii, atât în industria și comerțul fiecărui oraș sau stat în parte, cât și în relațiile economice internaționale. Și s-ar putea continua discuția despre evoluția minții umane și a cunoașterii, a limbajului, a artelor, a științelor și așa mai departe.

Însă, spre deosebire de Comte, modelul biologic al sociologiei spenceriene are o limitare foarte semnificativă în aplicarea sa: în timp ce în organismul biologic, atunci când este înzestrat cu conștiință, aceasta este concentrată într-un singur organ, căruia îi sunt subordonate toate părțile organismului, până la punctul de a nu avea nicio independență față de acesta, corpul biologic în societate, în schimb, este alcătuit din părți - individul - fiecare dintre acestea fiind un centru al conștiinței care se bucură de propria autonomie, în timp ce societatea ca atare nu posedă o conștiință specifică. Această - diferență fundamentală dintre viața socială și viața biologică îi permite lui Spencer să respingă „ totalitarismul " societății comtiene și să revendice, ca un bun liberal englez, libertatea și autonomia, deși în concentrare socială, a individului.

Sociologia spenceriană, în întregime axată pe valorizarea individului, implică o puternică chestionare - și în aceasta Spencer răspunde nevoilor similare ale lui Stuart Mill - a protecției mai mult sau mai puțin represive a statului asupra indivizilor, pentru a căror bunăstare, în esență, este funcțională o societate evoluată adecvat.

În acest sens, este necesar să menționăm cel puțin - distincția extrem de relevantă pe care Spencer o face între două tipuri de societăți, situate pe trepte diferite ale scării evolutive a umanității: societăți predominant militare și societăți predominant industriale . Primele, situate pe treptele industriale inferioare ale evoluției, sunt preocupate în primul rând de nevoile de ofensivă și apărare împotriva inamicilor externi și, prin urmare, indivizii sunt puternic supuși societății și instituțiilor acesteia.
acțiuni politico-militare, cu sacrificiul libertății în favoarea autorității, căreia i se datorează supunere absolută. În societățile predominant industriale, relația dintre individ și societate este inversată, întrucât organizarea socială vizează predominant creșterea libertăților individuale, valorizarea muncii ca mijloc de subzistență și bunăstare a indivizilor, dezvoltarea deplină a potențialului acestora din urmă și, în orice caz, satisfacerea nevoilor lor .

În lumea de astăzi, „militarismul" și „industrialismul " continuă să se confrunte și, în ciuda progresului liberalismului , confruntarea dintre aceste două moduri opuse de organizare socială are încă un rezultat incert. Bonapartismul a reprezentat un exemplu semnificativ al incertitudinii cu care se confruntă încă sistemul militar în forța sa, iar fenomenele imperialismului și colonialismului încă mărturisesc dificultățile pe care le întâmpină sistemul industrial în drumul său:

„Atâta timp cât națiunile europene își împart între ele cu o indiferență cinică și împotriva oricărui drept acele porțiuni ale pământului locuite de popoare inferioare, este o prostie să ne așteptăm ca în aceste națiuni guvernul să poată da dovadă de vreo considerație tandră pentru drepturile indivizilor".

Socialismul însuși este considerat, datorită priorității pe care o acordă nevoilor colective față de cele individuale, ca fiind un sistem coercitiv periculos pentru libertățile individuale.

Spencer, care nu este complet inconștient de relația dintre un fenomen precum colonialismul și tendința unei societăți industriale de a prioritiza munca mai presus de toate celelalte valori, de dragul profitului individual, își imaginează un al treilea tip de societate pentru viitor, capabil să elimine și limitele industrialismului. Însă, la deschiderea acestei discuții, nu ne mai aflăm pe terenul sociologiei, a cărei sarcină este de a descrie ceea ce se dorește, ci pe terenul normativ al eticii.

Chiar și în tratarea eticii, Spencer urmează cadrul evoluționist, care îi permite să abordeze dintr-o perspectivă mai largă problema cu care se confrunta deja utilitarismul lui Stuart Mill: reconcilierea - dintre egoism și altruism, dintre interesul propriu și interesul altora. Între timp, perspectiva evoluționistă îi permite să reconcilieze, așa cum făcuse deja în epistemologie, apriorismul unei etici precum cea a lui Kant cu convingerea empiristă că principiile morale au și ele o origine empirică. Faptul că sentimentul moral și principiul datoriei sunt înnăscute individului nu exclude, de fapt, posibilitatea ca acestea să fie rezultatul îndelungatelor experiențe ale generațiilor trecute.

Dar ceea ce este cel mai important este că, în ochii lui Spencer , sentimentul moral, în măsura în care intră în conflict cu impulsurile egoiste ale sufletului uman, corespunde unei anumite etape de evoluție, cea actuală, care este destinată să fie depășită într- un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat . Va veni un timp când oamenii vor practica principiile etice cu adevăr absolut , iar acestea nu se vor mai prezenta . sub imperiul unor principii severe și restrictive. Interesul individual nu va mai intra atunci în conflict cu nevoile și interesele celorlalți și fiecare individ nu numai că va simți spontan respect pentru libertatea, drepturile și fericirea celorlalți, dar se va strădui chiar să le promoveze.

În această „a treia societate", pe care ar fi greșit să vrem să o grăbim, sărind peste etapele intermediare care ne separă de ea, pur și simplu din nerăbdarea de a o elimina
relele și conflictele societății actuale, în această societate perfectă se va atinge ceea ce Spencer numește „etică absolută", o stare de armonie perfectă între locuri-
Z
ceară și bine moral, fericire și virtute, individ și societate -

Conciliazione di egoismo e altruismo

Q

J

itate. Dacă există deja o oarecare anticipare a acestei etici absolute, de exemplu în activitatea artistului [1] , care este îndreptată spre scopuri utilitare, dar în același timp oferă satisfacție și bucurie infinită celor care o pun în practică și celor care beneficiază de ea, nu rămâne mai puțin adevărat că ea este doar un ideal valabil pentru „o stare socială ideală". Funcția sa, dacă e ceva, este de a reprezenta

termenul „ad quem” de care „etica relativă ” actuală trebuie să se apropie progresiv, fără nerăbdare.

Pozitivismul englez

Dintre toate expunerile gândirii lui J. Stuart Mill accesibile cititorului italian, cea mai bună rămâne cea a lui F. Restaino, *J. Stuart Mill e la cultura filosofica britannica,* La Nuova Italia, Florența 1968, care are meritul de a plasa gândirea miniană nu doar, așa cum sugerează și titlul, în cadrul filosofiei britanice a vremii, ci în cadrul mai larg al dezvoltării politice și sociale zbuciumate a Angliei, de la liberalism la democrație.

Pentru aspecte mai strâns legate de temele logice și epistemologice, vezi: F. Arata, *Logica lui J. Stuart Mill și problema etico-socială,* Marzorati, Milano, 1964; G. Giulietti, *Doctrina indictionului în sistemul lui J. Stuart Mill,* Ghidini și Fiorini, Verona 1957; G. Frangia, *John Stuart Mill și metoda științifică,* ESI, Napoli 1984.

Scrierile lui Stuart Mill despre logică, etică, filozofie politică și economie politică rămân relevante și interesante și astăzi. Printre acestea se numără: editate de G. Facchi, *The Thought of Stuart Mill: An Anthology of Writings (Gândul lui Stuart Mill: o antologie de scrieri),* Loescher, Torino 1958; *Considerations on Representative Government (Considerații despre guvernarea reprezentativă),* Milano 1946; *Liberty and Other Essays (Libertatea și alte eseuri),* Bompiani, Milano 1946; *Essays on Religion (Eseuri despre religie),* Feltrinelli, Milano 1972; *Utilitarism (Utilitarismul),* Cappelli, Bologna 1981; *Principles of Political Economy and Other Writings (Principii de economie politică și alte scrieri),* Utet, Torino 1982; *și System of Deductive and Inductive Logic (Sistemul logicii deductive și inductive),* Utet, Torino 1982.

Despre Spencer, vezi: M. Toscano, *În ciuda istoriei. Pentru o lectură critică a lui H. Spencer,* Feltrinelli, Milano 1980.

Capitolul **19**

Pozitivismul german

1 ....: ....; ....;........ ... ...

În Germania: un „pozitivism al oamenilor de știință”

Există cei care s-au întrebat dacă a existat un curent filosofic cu adevărat pozitivist în Germania în a doua jumătate a secolului... Și nu fără motiv: de fapt, filosofia pozitivistă a lui Comte nu este foarte răspândită în Germania, iar pozitivismul englez în sine nu este foarte cunoscut și apreciat acolo, cu excepția, poate, a *Sistemului logic al lui Stuart Mill, care stârnește un interes viu, în special din partea oamenilor de știință; și există, de asemenea, o lipsă de figuri filosofice prestigioase capabile să adune* adepți și linii de gândire în jurul temelor pozitiviste .

vorbim despre ceva, putem vorbi despre un „pozitivism al oamenilor de știință”, în sensul unui climat cultural și al unor tendințe generale care își datorează difuzarea doar „ **pozitivismului** practicat de oamenii de știință - fizicieni, fiziologi, **chimiști** , medici - care reușesc să plaseze în centrul interesului general acele științe naturale legate de modelele mecanismului, pe care marea filosofie idealistă și romantică, aflată acum în apusul ei, le marginalizase de mult timp”.

Naturphilosophie începuse deja în anii 1930 în universitățile germane , care reprezentasera încercarea romantică de a construi în Germania o viziune generală asupra naturii, alternativă la cea cartezian-mecanistă tipică *tradiției științifice* și filosofice franceze *, iar spre mijlocul secolului* avusese loc o mare înflorire a studiilor și descoperirilor științifice destinate să facă din Germania, în câteva decenii, o țară de avangardă, în special în domeniul științelor fizice și chimico-fiziologice.

Fizicieni precum Julius Robert von Mayer (1814-1878), care a formulat principiul echivalenței dintre căldură și lucru mecanic, chimiști organici precum Justus von Liebig (1803-1873), fizio-

Oameni de știință precum Johannes Mueller (1801-1858), Emil Du Bois-Reymond (1818-1896) și, mai ales, Hermann Helmholtz (1821-1894), autor al unor contribuții importante la interpretarea mecanistă a fiziologiei senzațiilor: aceștia sunt unii dintre oamenii de știință germani care, datorită semnificației generale a studiilor lor și intereselor filosofice pe care le-au cultivat adesea, au contribuit în mare măsură la reînnoirea orientărilor culturii filosofice germane într-un sens tendențial pozitivist .

Nu trebuie uitat, de asemenea, că, până la mijlocul secolului, Germania își accelerase transformarea într-o țară cu o economie comercial-industrială modernă , iar acest lucru favorizase lansarea unei politici culturale menite să acorde prioritate, în universitățile germane, culturii și învățăturilor tehnico-științifice față de cele filosofico- **culturale** , filosofico-teologice, anterior dominante în organizarea studiilor. Și acest lucru a contribuit cu siguranță la transformarea cercetării științifice într-o sursă de inspirație pentru noi viziuni asupra lumii, ancorate în „pozitivitatea” spiritului științific.

Un exemplu extrem de semnificativ este descoperirea făcută de Mayer în 1842 privind convertibilitatea dintre energia mecanică și energia termică . Printr-un proces de gândire care are savoarea raționamentului metafizic, constând în ....

Deși este reticent în a susține că trebuie să existe o relație de echivalență între cauză și efect - „causa aequat effectum” **Una nuova** - prin care cauza, în loc să se anuleze, se transformă în **politica** efect, el afirmă că, dacă cauza este o forță, efectul trebuie să fie și el o forță, în care prima s-a transformat. Și dacă este evident că lucrul mecanic este cauza căldurii, atunci trebuie să admitem că lucrul mecanic, energia mecanică, se transformă în căldură, energie termică. A nega acest lucru ar fi...

Era ca și cum un chimist, în momentul apariției apei, ar fi spus că acele gaze au dispărut și apa a apărut într-un mod inexplicabil, ca și cum ar fi apărut în mod misterios din nimic. Meritul lui Mayer a fost, așadar, acela de a demonstra că între mișcare și căldură... trebuie să existe relații cantitative constante **care** puteau fi determinate cu precizie prin **calcul** . Câțiva ani mai târziu, în 1847, Helmut **Holtz** , fără a cunoaște contribuțiile lui Mayer, a extins la toate formele de energie concluziile la care ajunsese Mayer studiind relațiile dintre energia mecanică și cea calorifică. Astfel s-a născut principiul general al conservării energiei.

Acesta este un principiu care, alături de cel al conservării materiei, datând încă de la Lavoisier , avea să exercite o influență enormă nu numai asupra gândirii științifice din secolul al XIX-lea, ci și asupra concepțiilor filosofice înseși, atât de mult încât părea capabil, într-o perioadă în care cercetarea chimică și fiziologică **atotcuprinzătoare părea capabilă să** reducă chiar și lumea vieții la legi mecanice , **să ofere o explicație cuprinzătoare a unui tip mecanicist al întregii realități naturale, astfel încât să facă ca diversele** interpretări idealiste și metafizico-religioase ale realității să dispară ca ceața la soare .

2

„Disputa materialismului" dintre oamenii de știință germani



Nu este, așadar, de mirare că, în anii 1950, în Germania s-a declanșat o bătălie culturală, la inițiativa unui grup de fiziologi și medici, care nu aveau legături între ei, menită să facă triumf o viziune internațională. interpretări în general materialiste și ateiste ale naturii, în polemică cu interpretările spiritualiste și metafizice și încercări de reconciliere a științei cu credința religioasă. În principiile indestructibilității materiei și forței **materialiste** , ca și în progresele chimiei organice și ale studiilor fiziologice, se crede că se vede o întreagă filozofie, care nu are nevoie de nicio integrare, capabilă să explice toate fenomenele naturale, inclusiv gândirea umană și viața conștiinței.

Naturaliștii și oamenii de știință care au condus această luptă - fiziologul **Jakob Moleschott** (1822-1893), zoologul Carl **Vogt** (1817-1895), medicul **Ludwig Biichner** (1824-1899) - nu au adus - contribuții deosebite la dezvoltarea cunoașterii științifice , iar munca lor, fără îndoială meritorie, a fost mai degrabă aceea de a disemina către un public cât mai larg a rezultatelor progresului științific și a viziunii de ansamblu asupra sistemului natural care putea fi obținută din cercetări specializate . Dintr-un punct de vedere strict științific

Gratuite generalizzazioni metafisiche

Mai mult, generalizările la care se comportă acești materialiști nu sunt scutite de riscul de a ajunge la concluzii metafizice nu mai puțin nejustificate și dogmatice decât cele pe care le reproșează adversarilor lor - Engels a trebuit să polemizeze cu ei, acuzându -i de materialism nedialectic și „vulgar" și uneori cad în afirmații grosolane și grosolane care, în cel mai bun caz, mărturisesc vehemența - polemicii în care sunt angajați.

Ar fi nedrept, însă, să le considerăm opera materialism „vulgar", lipsit de orice demnitate filosofică sau științifică, o pură expresie a unui diletantism superficial. Au avut meritul de a face ca nevoia unei viziuni științifice asupra lucrurilor să devină de bun simț, răspândită în rândul poporului: scrierile lor au fost publicate și traduse în mii și mii de exemplare și s-au răspândit nu numai în rândul publicului burghez, ci și în rândul vastelor mase de muncitori și proletari care, pentru prima dată, au avut acces la o abordare științifică. º viziune rațională asupra lucrurilor, emancipându-se de aceste superstiții și de „ imaginarul" ideologic transmis de cultura dominantă. Și pe bună dreptate, în acest sens, s-a vorbit despre inspirația „democratică " de care doctrinele materialiste par să fie animate. Datorită caracterului său militant, acest materialist german nu este lipsit nici de o oarecare legătură cu învățăturile lui Feuerbach, care, în anii 1840, fusese atât de influent în Germania; este semnificativ - faptul că filosoful „stângii hegeliene" a fost de acord să recenzeze o scriere a lui Moleschott în 1850 , judecând-o în termeni pozitivi.

S-a mai spus că bătălia dusă de acești reprezentanți ai materialismului german de la mijlocul secolului ar trebui considerată o continuare pe terenul cultural a acelei lupte care, pe .... politic și social mișcarea liberală și democratică germană pierduse în urma revoluțiilor fa- **materialiste din '48. De fapt, nu** lipsesc accente puternice progresiste în scrierile acestor autori, iar dacă Vogt este legat de orientări ideologice de natură liberală, Moleschott își încredințează munca de popularizare a gândirii științifice obiectivele emancipării sociale a claselor muncitoare.

Toți acești savanți, la fel ca tinerii hegelieni din deceniile precedente, au fost apoi supuși persecuțiilor și discriminării în cadrul structurilor academice, atât de mult încât unii dintre ei au fost forțați să părăsească țara: Moleschott, care preda

fiziologie la Universitatea din Heidelberg, a trebuit să se mute mai întâi la Zurich, apoi în Italia, la Torino și Roma, unde va continua să predea la universitățile convocate de ministrul italian al educației , Francesco De Sanctis (1861-62); Vogt, care participase la revoluția din 1848 și fusese membru al Adunării de la Frankfurt, va fi forțat să se exileze la Geneva, unde va preda zoologie mult timp; în cele din urmă, Büchner va trebui să renunțe la cariera sa universitară.

Ne vom limita la o examinare rapidă a trei momente din istoria acestei faze a culturii germane, corespunzătoare celor trei scrieri care au avut cea mai mare influență: *Circulația vieții* de Moleschott , din 1852; *Credință și știință de Cărbunar* , din 1854; și, în final, *Forță și materie* de Büchner , din 1855 .

Cu prima dintre aceste publicații, al cărei titlu complet este *„Circulația vieții. Răspunsuri fiziologice la scrisorile despre chimie ale lui Liebig" ,* Moleschott intenționa să răspundă la o lucrare din 1844, *„Scrisori despre chimie",* a marelui om de știință german care susținuse **integrarea** perfectă a cunoștințelor științifice în credința creștină tradițională într-un Dumnezeu care este principiul transcendent al lumii naturale și, în special, negase reductibilitatea operațiunilor superioare ale activității mentale umane la reacții chimice și procese fiziologice.

Marele principiu al indestructibilității materiei i se pare lui Moleschott adevăratul punct de referință pentru orice considerație cuprinzătoare a naturii care dorește să respecte rezultatele cercetării științifice . Materia este eternă, iar viața, inseparabilă de ea, „circulă" permanent în interiorul ei, într-o **mișcare** chimică ascendentă de la substanțele anorganice la organismele vii și gândirea umană și într-o mișcare descendentă de la organisme la cele mai elementare structuri ale materiei. Pentru a explica natura, nu este nevoie să recurgem la un principiu divin: chimia este cea care deschide larg ușa ce ne permite să accesăm procesul etern de transformare a materiei și să dezvăluim unitatea fenomenelor naturale.

Cu un simț aproape sacru al vieții naturii și al morții ca tovarășă inseparabilă a acesteia, Moleschott, **într-o** epocă în care chimia începuse să aibă primele sale aplicații în agricultură odată cu producerea de îngrășăminte artificiale, descrie cu profundă venerație marele **cerc** al **vieții și** morții omului **și** al schimbului material .

între natură și om. Fosfatul de calciu cu care sunt fertilizate câmpurile devine o componentă esențială a grâului cu care omul se hrănește, iar creierul său devine astfel capabil să producă gânduri elevate: „... fără fosfor nu există gând"; „... gândul este o mișcare, o transformare a substanței creierului ". La rândul său, omul, murind, dă înapoi

Mama Pământ hrănește ceea ce a hrănit, făcând posibilă producerea unei noi vieți. Când Moleschott a propus ca lanurile de grâu să fie plantate în solul fertil al cimitirelor pentru a hrăni omenirea, această propunere nu a fost doar, și nici mai presus de toate, o intenție ireverențioasă și antireligioasă, ci mai degrabă ideea uniunii intime dintre viață și moarte, a schimbului dintre om și natură, a inserării profunde a omului, fără nicio urmă de transcendență, în ciclul etern al nașterilor și morților.

Și o altă analogie provocatoare urmărea să sublinieze această imanență totală a omului în natură, prin care Moleschott propunea masa zilnică a omului ca pe un adevărat banchet euharistic, transubstanțierea materiei în gânduri și sentimente umane. Tocmai această temă a circularității naturii ca întreg **de materie** autosuficient conferă materialismului lui Moleschott, care este în esență fidel unei viziuni mecaniciste a naturii de origine din secolul al XVIII-lea, o anumită inspirație romantică ce poate evoca anumite teme ale filosofiei naturii a lui Schelling și chiar ale filozofiei lui Hegel însuși, care, de altfel, a fost filosoful cel mai prezent în educația tinereții lui Moleschott .

„Credință și știință" de „Cărbunarul" este una dintre cele mai polemice scrieri ale lui Vogt. Deși îi lipsește preocuparea - pentru o sistematizare filosofică a materialismului, așa cum am văzut la Moleschott, Vogt se remarcă în lupta antispiritistă pentru impetuozitatea și fermitatea, lipsite de orice subtilitate speculativă, cu care afirmă adevărurile elementare ale materialismului. În cea mai importantă lucrare a sa, *„Scrisori fiziologice"* din 1845, el și-a enunțat astfel ideile:

> „Toate acele capacități pe care le includem sub denumirea de activități psihice sunt doar funcții ale creierului; sau, ca să spunem cam pe scurt... gândurile se află în aceeași relație cu creierul precum bila cu ficatul sau urina cu rinichii . "

Bazându-se pe expertiza sa de geolog și zoolog, Vogt vizează în special relatarea biblică a creației și credința religioasă în existența și nemurirea sufletului.

Lucrarea cu care ne ocupăm provine din polemica extrem de violentă pe care a purtat-o împotriva lui Rudolf Wagner, profesor de fiziologie care, negând reductibilitatea psihicului la fiziologic, - susținea teorii curioase privind originea sufletului - copilul s-ar asemăna și psihologic cu părinții, deoarece sufletul său ar proveni din unirea, în momentul procreării, a unor părți din sufletele părinților - și nemurirea sa. La congresul medicilor și naturaliștilor germani de la Göttingen din 1854, Wagner a susținut că nemurirea sufletului, chiar dacă nu poate fi demonstrată științific , este totuși un adevăr moral necesar și că

BÜCHNER

Nu există niciun conflict între știință și credința religioasă, mai ales atunci când se alege o credință simplă și sinceră, precum cea a unui cărbunar. Vogt, în răspunsul său, deși recunoaște că, având în vedere stadiul actual al progresului științific, nu este ușor să explici activitatea psihică prin urmărirea ei până la fiziologie, susține că acesta este scopul și că ipoteza unui suflet spiritual este complet gratuită și nu face decât să complice lucrurile. Dacă ne-am oprit asupra acestei controverse Vogt- Wagner , cu siguranță nu este datorită relevanței sale științifice sau filosofice - care, în realitate, este foarte limitată - ci mai degrabă pentru că mărturisește tenacitatea și pasiunea cu care este condusă controversa privind materialismul, care - de asemenea, semnificativ - îi vede pe oamenii de știință mai degrabă decât pe filosofi ca protagoniști de ambele părți.

Subtitlul lucrării lui Büchner despre *Forță și Materie (Studii populare de filosofie și istorie naturală)* este simptomatic pentru caracterul popular pe care dorește să-l dea activității sale de cercetător materialist al naturii și pledoariei sale pentru disertații filosofice care, deoarece nu sunt „la îndemâna oricărui om educat, nu merită cerneala cheltuită pentru tipărirea lor". Spre deosebire de Moleschott, el urăște toată filosofia clasică germană, nu numai pentru orientările sale idealiste, ci și pentru limbajul său abstrus și de neînțeles, care „ inspiră un dezgust viu atât celor învățați, cât și celor neînvățați ".

Teza centrală a materialismului său, care urmează îndeaproape lecția moleschottiană, constă în afirmarea unității indisolubile dintre materie și forță. Punctul de vedere creaționist, caracteristic teologiei creștine și metafizicii spiritualiste, este lipsit de orice fundament, întrucât o forță prealabilă - **Unitatea** materiei și ...[10 11] P enc ^ cn ^ e din materie, care ar crea **materie și forță din** exterior , este o teorie lipsită de orice fundament . Forța este o proprietate intrinsecă a materiei și, la fel ca aceasta din urmă, este indestructibilă și eternă, așa cum au evidențiat clar principiile științifice ale conservării masei și energiei . Cu aceeași fermitate, Büchner insistă asupra raționalității naturii, garantată de imuabilitatea legilor sale, prin care fenomenele sunt legate unele de altele prin constrângeri necesare.

Deși și el, ca materialist consecvent, neagă existența unui suflet spiritual, el respinge ideea lui Vogt despre gândire ca un fel de **secreție** psihică a creierului și oscilează, cu siguranță într-o **iradiere cerebrală** , între negarea materialității spiritului și **reducerea** activității psihice la o „radiație între celulele cortexului cenușiu al creierului a unei mișcări introduse de impresii externe".

În cele din urmă, ar putea fi interesant de știut că Büchner , în această carte foarte populară a sa, scrisă cu patru ani înainte de *Originea speciilor de Darwin* , propune o interpretare evoluționistă a lumii animale.

și umanul care îl distinge de Moleschott, încă legat, având în vedere educația sa hegeliană îndepărtată , de o idee complet anistorică despre natură.

Ca alternativă la aceste orientări materialiste , marcate de tendința de absolutizare a rezultatelor cercetării științifice, se dezvoltă o dezbatere aprinsă, încă în lumea științifică germană, care nu este lipsită de echivalente în orizontul materialist mai larg al comunității științifice europene , în jurul fundamentelor și limitelor cunoașterii științifice a naturii.

Un dibattito alternativo al

Spencer, așa cum am văzut, pusese deja problema relativității științei, dar la filosoful englez aceasta fusese discutată pe baze pur filosofice și găsise o soluție metafizică în teoria necunoscutului. Oamenii de știință germani, pe de altă parte, au abordat această problemă în cadrul temelor concrete ale cercetării **științifice** și, chiar și atunci când a căpătat relevanță filosofică, nu a încetat niciodată să fie legată de dificultăți specifice ale gândirii științifice. În cursul acestei dezbateri, au început să apară orientări agnostice , reprezentând primele semne ale unei dificultăți, în prezența dezvoltării tumultoase a științelor fizice, chimice și biologice, în aplicarea

La relatività del sapere

Il Kulturkampf r —

d accentuare i toni della campagna antireligiosa ed

anticlericale alimentata dalle dottrine materialistiche diffuse nella Germania della seconda metà del secolo, doveva intervenire, a partire dagli inizi degli anni settanta, anche la politica del governo imperiale di Bismarck, nota sotto la denominazione di «Kulturkampf» (battaglia per la civiltà), e rivolta a combattere i privilegi e a distruggere le posizioni di potere della Chiesa cattolica nelle istituzioni e nella società tedesca del tempo. In realtà, gli scopi che avevano mosso il cancelliere tedesco ad intraprendere, a partire dal 1871, questa politica, eran di tutt'altra natura che ideologici, e la stessa ambiziosa

numele Kulturkampf era mai degrabă semnul propagandei liberale - a fost inventat de 11doctor, deputat liberal, Rudolf Virchow - care dorea să atribuie politicii lui Bismarck sensul unei lupte „pentru emanciparea și secularizarea statului". Obiectivul lui Bismarck era mult mai limitat și mai concret: să frâneze acele forțe catolice interne - câțiva ani mai târziu avea să fie rândul social-democraților - pe care le percepea ca fiind antinaționale, orientate spre aliarea cu dușmanii externi ai nou-născutului Imperiu German - Austria catolică și însăși Franța post-napoleonică. Nu trebuie uitat că

modelelor clasice ale mecanismului la ansamblul fenomenelor naturale. Modelul adevărului științific propus la începutul secolului de Laplace (vezi LACUNA 17, PAR. 1), pe scurt, a început să pară din ce în ce mai dificil de aplicat.

Omul de știință german posesor al unei conștientizări mai mari și al unei capacități mai ridicate de a înțelege semnificația generală, chiar filosofică, a acestei probleme - DuBois ^ ca , fără îndoială, **Emil Du Bois-Reymond,** Reymond este un fiziolog de origine franceză, autor a două conferințe celebre, una *Despre limitele cunoașterii - naturii* în 1872, cealaltă, *Cele șapte enigme ale lumii,* ținută la Academia de Științe din Berlin în 1880, cu ocazia centenarului leibnizian.

În ele, el susține că tipul de științificitate propus de Laplace, singurul despre care crede că posedă o validitate absolută, își poate găsi aplicarea deplină doar în domeniul mecanicii cerești, unde - explicația cauzală nu întâmpină limite. Aceasta nu înseamnă că explicația mecanicistă nu poate fi extinsă la toate fenomenele naturale: Du Bois, acum în dezacord complet cu vechea teorie a forțelor vitale, cu care marele său profesor Johannes Müller își păstrase încă o oarecare consonanță , consideră, de exemplu, că fenomenele organice nu sunt substanțial diferite de cele anorganice și că, prin urmare, fiziologia poate fi urmărită până la orizonturile fizicii și chimiei. El crede pur și simplu că știința nu este capabilă, nici astăzi, nici mâine, să rezolve toate problemele.

Du Bois identifică șapte dintre ele, mai exact cele șapte enigme ale lumii, în fața cărora omul de știință nu trebuie doar să spună: „ignoramus”, ci și „ignorabimus”. Acestea se referă la esența materiei și a forței, începutul mișcării, originea vieții, ordinea intenționată a naturii, nașterea conștiinței , formarea gândirii raționale și a limbajului și, în final, la libertatea voinței. În jurul fiecăruia dintre aceste subiecte apar dificultăți pe care omul de știință nu poate spera niciodată să le depășească.

Cât despre esența materiei, de exemplu, este de neînțeles cum atomul poate fi indivizibil și totuși să ocupe spațiu. Așadar, chiar și cea mai completă cunoaștere pe care am putea-o obține despre creier, permițându-ne să-i înțelegem mișcările la fel de precis cum înțelegem mișcările astronomice, nu ne-ar permite să avansăm spre înțelegerea apariției proceselor psihice alături de procesele cerebrale.

Aceste concluzii agnostice, intenționate, în parte,

DU BOÌS-REYMOND

partito del Centrum, ad opera di quei politici cattolici che in gran parte erano stati ostili alla formazione della grande Germania intorno alla Prussia, ed avevano guardato invece con simpatia all'Austria. Strumentalizzando ai suoi scopi misure di per sé caratteristiche di una politica ispirata a princìpi liberali, il «cancelliere di ferro» dispose lo scioglimento della Compagnia di Gesù e, con le drastiche «leggi di maggio» del 1873, decretò l'abolizione del controllo dell'insegnamento da parte della Chiesa, l'istituzione del matrimonio civile anche per i cattolici, l'introduzione di controlli dello stato sulla vita interna del clero e sulle nomine dei vescovi. Dinanzi alla resistenza ecclesiastica non si esitò a colpire le infrazioni alle nuove leggi con dure sanzioni penali, tanto che un gran numero di diocesi e di parrocchie rimasero vacanti, perché i loro titolari erano in carcere 0 si eran visti costretti all'espatrio.

Non dovevano tardare, peraltro, a delinearsi le condizioni che avrebbero indotto Bismarck a recedere da questa politica e infine a sospenderla. Intanto si veniva profilando sempre più minaccioso il pericolo rappresentato dal partito socialdemocratico in rapida ascesa, e non appariva pensabile che si potesse condurre una lotta vincente contro ambedue i partiti popolari maggiori, tanto più che la lotta contro i socialisti richiedeva la collaborazione di tutte le forze conservatrici, di cui i cattolici ed il partito del Centrum erano sicuramente una parte non trascurabile. Andava inoltre profilandosi intorno al 1878-79 un rìavvicinamento all'Austria-Ungheria, che sarebbe culminato qualche anno dopo nella stipula della Triplice Alleanza firmata, con la partecipazione anche dell'Italia, nel 1882; ed anche questo era un motivo in più per interrompere la politica anticattolica. Infine, tra gli effetti del Kulturkampf vi era stato quello, controproducente, di un progressivo rafforzamento del Centrum, diretto da Ludwing Windthorst, un assai abile uomo politico; mentre l'amplificazione ideologica che i liberali avevano inteso favorire della politica antiecclesiastica in nome dei valori laici e scientisti dell'epoca non poteva certo trovare ascolto nella Realpolitik bismarckiana.

L'elezione nel 1878 al soglio pontificio di papa Leone XIII doveva favorire il nuovo corso della politica tedesca; furono intavolate trattative bilaterali, mentre fin dal 1879 il centro cattolico cominciò ad appoggiare la politica finanziaria di Bismarck. Solo nel 1887 però si giunse alla conclusione ufficiale del contrasto, con l'abrogazione della maggior parte delle leggi antiecclesiastiche, eccezion fatta per quella sul matrimonio civile e per il diritto dello stato ad una ispezione periodica delle scuole cattoliche.

HAECKEL

care, fiind puse sub semnul întrebării de evoluțiile ulterioare ale cercetării științifice, dar care au fost apoi împărtășite de mulți oameni de știință, evident nu puteau satisface materialismul naturalist al școlii ale vremii. De fapt, acestea au fost combătute în special de **Ernst Heinrich Haeckel** (1834-1919), profesor de anatomie comparată și zoologie la Universitatea din Jena timp de aproape cinci ani, până în 1908, principalul popularizator și susținător al evoluționismului darwinist în Germania.

Continuând în direcția gândirii inițiate de Moleschott și Büchner, Haeckel ajunge la construirea unui monism materialist, înțeles ca rezultat extrem al viziunii științifice și mecaniciste asupra lumii și propus ca o explicație exhaustivă a realității care nu lasă nimic neexplicat în afara sa . Cu evidente reminiscențe spinoziene și accente panteiste în care nu este dificil să recunoaștem prezența unor influențe romantic-panteiste îndepărtate , Haeckel afirmă că cele două legi fundamentale ale științei moderne, legea chimică a conservării materiei și legea fizică a transformării energiei, pot fi rezumate în „legea substanței" mai generală: materia și spiritul, sau mai degrabă materia și forța, nu trebuie considerate două realități diferite și opuse, ci mai degrabă două aspecte ale substanței universale unice care constituie natura. În - ultimul capitol al celei mai importante opere a sale, *Morfologia - generală a organismelor* (1866), Haeckel, într-o dificilă combinație de tendințe vitaliste de sorginte goetheană și un mecanicism biologic convins, conferă o caracterizare hotărât panteistă monismului său materialist, teoretizează caracterul divin al esenței cosmice atotcuprinzătoare a substanței universale, distanțându-se astfel de materialismul lui Moleschott, Vogt și Büchner.

Pe baza acestei interpretări moniste a realității, Haeckel crede că poate lichida agnosticismul lui Du Bois-Reymond și, într- un eseu, destinat unui enorm succes public, *Enigmele lumii , publicat* în 1899 - se estimează că au circulat o jumătate de milion de exemplare - , el crede că poate rezolva științific toate problemele considerate de Du Bois-Reymond ca fiind insolubile științific, închizând astfel calea oricărei posibilități de a admite principii care transcend natura.

Întrebările referitoare la materie, forță, originea mișcării și conștiință nu sunt deloc enigmatice, întrucât materia, forța, mișcarea și conștiința sunt prezente inițial în substanța universală a lumii, ca atribute ale acesteia. Cât despre finalitatea naturii, aceasta se rezolvă în realitate în ordinea mecanică a naturii; în *Morfologia generală, Haeckel* scrisese deja, în polemică cu *Critica judecății a lui Kant* :

«tot ceea ce în natură ni se poate părea a fi rezultatul intenționat al unei cauze finale libere, care domină cauzele fizico-chimice și este independentă de acestea, toate acestea nu sunt în realitate decât consecința necesară a interacțiunii cauzelor mecanice existente».

Evoluționismul darwinist este cea mai evidentă ilustrare a acestui adevăr al mecanicismului, chiar și în ceea ce privește lumea vieții, care, la prima vedere, pare să amintească de ideea unei ordonări teleologice a naturii. Și tocmai odată cu ideea de evoluție se rezolvă și „enigma" originii gândirii și a limbajului. Ultima dintre enigmele enumerate de Du Bois-Reymond rămâne problema libertății voinței: dar în acest caz, clarificarea științifică constă în demonstrarea faptului că ne confruntăm cu o iluzie căreia nu-i corespunde nimic real, întrucât totul în lume este guvernat de legea necesității cauzale.

Ceea ce am spus despre materialiștii anilor 1850 se poate repeta și pentru Haeckel : opera sa, dincolo de valoarea sa științifică, care, din cauza generalizărilor prea des pripite și a tonului dogmatic general al discursului său , nu este întotdeauna la fel de fiabilă, a avut cu siguranță o semnificație culturală și ideologică mai generală. Multă vreme, ea a reprezentat unul dintre cele mai importante și populare momente ale atacului îndreptat, în numele valorilor raționalității științifice a - pozitivismului , împotriva filosofiilor spiritualiste și a principiilor tradiției culturale religioase și ecleziastice.

L'evoluzione, chiave «passe-partout»

Ținta unor campanii violente de denigrare din partea cercurilor clericale germane, supranumit „Profesorul Maimuță" pentru că a susținut și dezvoltat teoriile evoluționiste darwiniste – adesea prin - simplificări schematice care le-ar fi dăunat – Haeckel, care în anii 1870 a putut profita de climatul anticlerical și anticatolic introdus în Germania de „Kulturkampf"-ul lui Bismarck, a avut o influență foarte largă, dincolo de cercul restrâns al savanților, asupra acelui vast segment de opinie care se identifica cu social-democrația germană și asupra acelui public tradițional secular care îl recunoștea ca purtător de stindard al partidului progresului și al emancipării umanității de sclavia - superstiției religioase, prin triumful gândirii științifice. În 1890, a mers chiar până la a fonda o „Ligă Monistă" în scopul răspândirii principiilor propriului său monism materialist.

Despre materialismul german, singura antologie disponibilă cititorului italian este cea - editată de A. Pacchi, *Materialiştii secolului al XIX-lea,* Il Mulino, Bologna 1978. Există şi câteva traduceri mai vechi, printre care: J. Moleschott, *Circulaţia vieţii,* editată de C. Lombroso, Milano 1869; ibidem. *Pentru prietenii mei; Amintiri autobiografice,* Milano 1902; L. Büchner, *Forţă şi materie,* Milano 1883; E. Haeckel, *Problemele universului,* Torino 1904.

Cât despre Du Bois-Reymond, există o traducere a lucrării sale / *sette enigmas del mondo,* «Philosophia», Florenţa 1957.

Capitolul '20

Pozitivismul în Italia

1 .... ». . . .. ;.. .

Pozitiviști, idealiști, spiritualiști



Este adevărat că deja în operele lui Cattaneo și Ferrari (vezi CAPITOLUL 10, PARAGRAFUL 5) circulau teme de tip pozitivist și se evidențiau atitudini culturale, o cultură inspirată de ideile pozitivismului, care era răspândită și capabilă să afirme unificării naționale .

Chiar înainte ca pozitivismul să fie impus de Ardigò cu ambițiile unui sistem filosofic complet, acesta se maturizase ca o - cerință metodologică în sectoare specifice ale ... cercetării științifice și istorice. Primele exemple ale acestora Pr „nietodolo ìa Ubiamo" în 1865 cu eseul despre *filosofia* **pozitivistă** *și metoda istorică de Pasquale* Villari (1827-1917), un istoric napolitan care s-a format la Florența, unde locuise din 1850, și cu prelegerea inaugurală a doctorului și fiziologului Salvatore Tommasi (1813-1888) despre *naturalismul modern.*

Atât istoricul, cât și medicul afirmă pozitivitatea investigației împotriva oricărei tentații metafizice și afirmă prioritatea aderării la concretețea experienței, fie că este vorba de fapte istorice sau de datele fiziologiei și patologiei. Referința la Galileo - și, în cazul lui Villari, și la Machiavelli și Vico - este insistentă și convingătoare, ca la omul de știință care a invitat la o lectură umilă a marii cărți a naturii și a propus metoda experimentală ca singura procedură validă pentru a face știință a realității, inclusiv a celei studiate de disciplinele morale și istorice.

Filosofia, scrie Villari, dacă nu vrea să se resemneze să devină, alături de astrologie și alchimie, unul dintre „instrumentele vechi și inutile", trebuie să se reînnoiască, „încercând o revoluție similară celei aduse de Galileo în științele naturii", pentru a „vedea dacă este posibil să se găsească o metodă care să constate în mod incontestabil, dacă nu toate, atunci cel puțin unele dintre adevărurile filosofice. Pozitivismul a încercat această revoluție".

Între timp, în 1869, Cesare Lombroso a tradus opera principală a lui Moleschott, *Circulația vieții* (vezi LACUNA 19 , PAR. 2), care, împreună cu învățătura împărtășită de fiziologul german de la catedrele de la Torino și Roma, avea să exercite o influență notabilă cu materialismul său, în direcția unei filozofii a naturii înclinate spre generalizări pripite de tip metafizic, plecând de la observațiile factuale furnizate de cercetarea științifică.

Pozitivismul din Italia a trebuit să se confrunte, pe de o parte, cu moștenirea spiritualistă nesângeroasă a filosofiilor lui Rosmini și Gioberti și, pe de altă parte, cu idealismul înfloritor de origine hegeliană, care în anii **1860 a atins** punctul său culminant odată cu învățăturile de la Napoli ale lui Bertrando Spaventa, cel mai ilustru reprezentant al său.

Pozitiviștii italieni împărtășeau cu hegelienii o orientare imanentistă – care îi opunea în egală măsură spiritualismului platonico-creștin reprezentat de filozofi precum Giovanni Maria Bertini (1818-1876) sau Francesco Acri (1834-1913) – o aderență la principiile secularismului antipozitivist și anticlerical intransigent și o acceptare a rezultatelor Risorgimento-ului național **hegelian** și a tipului de societate burgheză care a apărut din acesta. Ambele școli de gândire s-au confruntat cu problemele complexe ale societății italiene post-Risorgimento și ale statului unitar și s-au angajat să construiască o nouă conștiință culturală a țării, să restabiliască relațiile cu trecutul gândirii italiene și să se implice în realizările marii culturi filosofice europene.

Dacă hegelienii - despre care vom discuta într-un capitol ulterior - sunt mai sensibili, tot din motive

generaționale - mulți dintre ei, precum Spaventa sau Francesco De Sanctis, participaseră la evenimentele Risorgimento- la tema națională și insistă asupra centralității tradiției filosofice italiene, - pozitiviștii, care aparțin unei generații mai tinere, simt mai mult nevoia de a se insera în cultura europeană contemporană, mai amplă și mai matură.

Această diversitate de accente și perspective dă sens distribuției geografice diferite a acestor două culturi italiene opuse: pozitiviștii operează în principalele centre culturale din nordul și **centrul** Italiei , de la Torino la Padova, de la Milano la Florența ; hegelienii își au **zona de** influență și difuzie la Napoli și, în general, în sud . În ciuda - înapoierii generale a burgheziei italiene, nu există nicio îndoială că acest lucru...

Nordul Italiei este mai avansat economic și social și mai dornic să caute relații și integrare cu alte țări europene mai avansate. Idealiștii napolitani, operând într-o realitate din ce în ce mai în urmă până la punctul de a se contura ca o adevărată stare de subdezvoltare, dar totodată susținători fervenți ai recentei unități politice a națiunii, sunt mai sensibili la problemele statului și ale dezvoltării sale și tind să le transfere în domeniul unor teme etico-metafizice largi, dar abstracte. Pozitiviștii, pe de altă parte, mai apropiați de lumea modernă a științei și de aplicațiile sale tehnico-industriale, sunt mai dornici să abordeze probleme sociale, acordând spațiu în reflecțiile lor problemelor de psihologie, etică socială și sociologie .

2 ... .

Educația italienilor

În special, pozitivismul italian abordează problemele educației și difuzarea instrucției, promovând o vastă mișcare de idei pentru reînnoirea instituțiilor școlare , astfel încât să facă posibilă ridicarea societatea civilă a claselor muncitoare. Mulți pedagogi curajoși, precum Aristide Gabelli (1830-1891), care a elaborat programele din 1888 pentru școala elementară , și Andrea Angiulli (1837-1890), au luptat pentru stabilirea unui sistem educațional bazat pe observarea realității, pe formarea obiceiurilor de raționament și utilizarea critică a „capului” ca instrument, precum și pe promovarea virtuților civice și a sensibilității sociale.

Centralità dei problemi educativi

Clasa conducătoare italiană, alcătuită din diversele sectoare care alcătuiesc clasa burgheză, trebuie să integreze și clasele inferioare în sistemul său de valori, cărora le propune paternalist obiective educaționale compatibile cu respectul pentru ierarhiile sociale și principiul autorității. Gabelli însuși scrie că școala trebuie să servească mai presus de toate la formarea unor cetățeni ascultători, răbdători, muncitori, respectuoși față de ordinea stabilită:

> «Ascultarea, asiduitatea, constanța, răbdarea, dragostea de ordine și de muncă, obiceiul de a economisi, încrederea în sine, simțul propriei demnități, respectul datoriei, acestea sunt ceea ce școlile trebuie să predea mai presus de toate».

Dovezi ale acestei strategii culturale pot fi găsite nu doar în scrierile pedagogilor și în opera legislatorilor — de la Legea Ceppino din 1877 până la programa școlară elementară din 1888 — ci și în literatura pentru copii a vremii și, în special, în două dintre cele mai importante opere de ficțiune destinate copiilor și adolescenților: *Cuore* de Edmondo De Amicis și *Pinocchio de Carlo Lorenzini* .

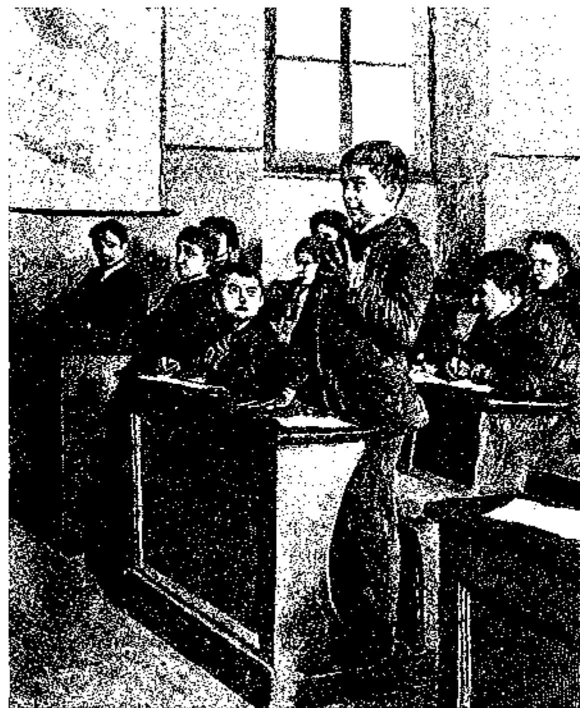
Profund diferite una de cealaltă în multe privințe, aceste două „povești despre maturizare” sunt unite de o intenție pedagogică similară a celor doi autori, aceea de a-și conduce personajele , prin evenimente adesea dificile și dureroase, către realizarea acelei „ normalități ” care înseamnă adaptarea la valorile dominante în societatea și cultura politică a vremii .

Copiii din clasa a treia a lui De Amicis, indiferent dacă aparțin claselor inferioare, clasei de mijloc inferioare, burgheziei în ascensiune sau aristocrației arogante și reziduale, sunt cu toții chemați să întruchipeze valorile și virtuțile sugerate de societatea burgheză din Italia lui Umberto I: cultul familiei și al țării, dragostea de muncă, venerația pentru armată, recunoscută ca un teren de antrenament sever pentru virtuțile civice și respectul pentru instituții și autoritate. În mod similar, marioneta lui Collodi va deveni un „băiat cuminte”, gata de datorie și supus adulților.

Ambele povești sunt influențate de un climat pozitivist, după cum reiese, de exemplu, din absența oricărui simbol sau a oricărui figuri care să facă referire la dimensiunea religioasă concretă din punct de vedere istoric reprezentată de Biserica Catolică. În *Inima,* figura „religioasă” este învățătorul laic de școală primară, care sacrifică totul pentru „serviciul” încredințat de stat; în *Pinocchio,* inspirația sa însăși laică se materializează într-o lume complet lipsită de orice sentiment religios.

„Inimă" și „Pinocchio"

proposito dei due maggiori testi della letteratura italiana per copilărie, relatăm câteva pagini dedicate lor de Alberto Asor Rosa în *Istoria Italiei,* Einaudi, Torino, vol. 4", pp. 927-940.
«Să luăm... cartea «Cuore» (1886) de Edmondo De Amicis. Nu există nicio îndoială că poate fi considerată produsul acelei mentalități evolutive și precaut progresiste, care și-a găsit cea mai coerentă expresie în pozitivismul nordic. Prea puțină atenție a fost acordată acestei «nordienități» a experienței. Și totuși, Cuore *poate* fi înțeles doar dacă este considerat expresia acelei tendințe a burgheziei educate din nord de a obține hegemonia asupra întregului teritoriu național: o tendință care a fost garantată și legitimată... de prezența în acele regiuni a unei societăți civile suficient de organice și dezvoltate pentru a se putea prezenta ca model pentru alte zone ale Italiei...»
Primul lucru de remarcat, așadar, în ceea ce privește *Inima este* că a fost unul dintre cele mai puternice instrumente de „unificare culturală națională"... sub steagul hegemoniei intelectuale a burgheziei nordice, cel puțin pentru acea parte a acesteia care adera la idealurile progresului luminat și prudent... Există, așadar, în cartea *Cuore* o convergență efectivă între tema pedagogică și caracteristicile moralei burgheze „comune" a vremii, ceea ce o face în multe privințe „manualul" regulilor de comportament acceptabile, al virtuților de respectat și al viciilor de respins, al miturilor patriotice și al tabuurilor sociale tipice acelei epoci: de la cultul tatălui și al mamei și al familiei... la iubirea de țară, „simbol" politic și spiritual mai degrabă decât „realitate" politică și socială, de la respectul pentru armată, angajament de unitate și independență, dar și o adevărată școală de virilitate, la respectul pentru tot ceea ce în societate se prezintă ca fiind ierarhic „superior"...
Este evident... că axa centrală a mentalității lui De Amicis este reprezentată de căutarea unei instanțe de „normalitate"... Conceptul de normalitate implică evident aderarea la anumite valori. Să spunem că, în cazul lui De Amicis, acestea tind să coincidă cu tradiția politică și ideală exprimată de mișcarea de unificare în fața sa liberal-progresistă: și, prin urmare, într-un consens general față de societatea și instituțiile Italiei contemporane, emergente din acel proces. Totuși,... pentru De Amicis, ca și pentru cei mai buni exponenți ai culturii pozitiviste... cuceririle valorii, pe care Italia părea să le țintească, erau încă departe de a fi atinse: erau un obiectiv, un proces care încă nu trebuia construit... Scânteia invenției pedagogice din carte este toată aici: având în vedere că progresul civil al Italiei a fost încredințat afirmării anumitor valori, a devenit necesară pregătirea instrumentelor, în societate și în conștiințe, pentru a face real ceea ce la acea vreme era încă doar posibil. „Normalitatea"... a căpătat, așadar, o puternică valoare discriminatorie, și nu doar în sens moral, ci și sociologic: dacă într-adevăr băiatul Derossi, fiu de negustor, chipeș, robust, extrem de inteligent și înzestrat cu toate virtuțile, reprezenta întruchiparea perfectă a acestei normalități..., și prin urmare juca rolul unei figuri pur



simbolice, o proiecție în viitor a unor valori încă în formare, la cei doi poli extremi ai scării celor [9] valori etico-sociale, ambele dezaprobate și respinse în trecut, stau Franti, subproletarul (?) rebel și irecuperabil (un „delincvent înnăscut" în memoria lui Lombroso), și Nobis, aristocratul mândru, de asemenea incapabil de interacțiune socială cu tovarășii săi. La mijloc, adevărații protagoniști ai poveștii și adevărații eroi ai aventurii pedagogice din Italia lui Umberto I sunt copiii claselor care se află între oamenii de rând și clasa de mijloc inferioară: descendenții lucrătorilor feroviari precum Garrone, fierari precum Precossi, negustori de lemne de foc precum Coretti, băcani precum Garoffi, flebotomiști precum Stardi, zidari precum „muratorino": toți angajați într-o cursă, cunoscută ca fiind imposibilă de la bun început, împotriva evazivului Derossi și toți absorbiți de sarcina de a extrage din condițiile de mediu dificile, adesea foarte dificile și foarte diferite din care provin, un principiu de unitate culturală și spirituală (între ei, ca membri ai aceleiași clase elementare și între toți ei și restul societății). Și copiii burgheziei? La o privire mai atentă, sunt mai puțini și mai puțin semnificativi decât s-ar aștepta de la un scriitor burghez precum De Amicis... Adevărul este că...

O ilustrație de Arnaldo Ferraguti pentru Cuore,

Burghezia își putea permite să nu figureze în mod proeminent printre figurile clasei, pentru că știa că sarcina ei era să scrie „cartea": adică să le arate altora din ce valori ar trebui să se inspire. *Cuore* se învârte în jurul acestui punct de vedere burghez: restul depinde de realizarea pedagogică pe care reușește – sau nu – să o atingă.... De Amicis se străduiește... să demonstreze că, deși diferențele de clasă rămân neschimbate, o legătură de prietenie, iubire și respect reciproc se putea naște încă între copiii acelei faimoase clase a treia, ca ființe umane și ca italieni (și de aderență, desigur, la un „corpus" de valori suficient de omogen): aceeași legătură, pe care destinul viitoarei Italie ar fi putut fi susținut, dacă s-ar fi extins și consolidat până la punctul de a deveni un adevărat „pact național", la care acei copii ar fi contribuit în rolurile lor respective... ca adulți. De Amicis vede clar că planul hegemonic al burgheziei, cu care el însuși se simte asociat, s-ar fi realizat doar dacă clasa conducătoare ar fi reușit să absoarbă clasele subalterne, cel puțin pe cele urbane, în propria sa ordine culturală (precum și politică)...
Povestea relatată în cartea *Aventurile lui Pinocchio* (1883) de toscanul Carlo Lorenzini, mai cunoscut sub pseudonimul Carlo Collodi, este și povestea unei educații și a unei transformări: o ființă anomală și fără formă, născută dintr-o bucată de lemn aproape întâmplător din mâinile unui tâmplar sărac, și devenită o marionetă obraznică și nestatornică, incapabilă să respecte bunele intenții, deloc rea, dar imprudentă, frivolă și chiar rea prin distragere și superficialitate, după ce a trecut prin experiențe amare, se „reformează", își pierde înfățișarea originală, devine un „băiat bun", ascultător și respectuos față de cei dragi. Doar că, în timp ce Enrico al lui De Amicis și tovarășii săi, chiar și cei de origine proletară, trebuie să prefigureze unele caracteristici ale noii „societăți" urbane, solidare și interclasistă și, prin urmare, să-și maturizeze întreaga experiență în cadrul unei școli elementare a vremii... Pinocchio toscan are o trăsătură categoric mai populară... Toscana nu este Sudul, dar nici Torino nu este orașul subalpin evoluat al anilor '70 și '80, caracterizat... printr-o anumită relație între clasele sociale și printr-un evident efort hegemonic (de bună-credință) din partea burgheziei. În Toscana, realitatea agricolă și țărănească are propria sa relevanță substanțială, de nesters. Și în toată Italia, realitatea țărănească pare a fi caracterizată de legi feroce și de propriile sale caracteristici!, care cu greu pot fi atribuite unei legi unitare, naționale și burgheze superioare. Până acum nu s-a acordat suficientă atenție observației că structura socială pe care se bazează povestea marionetei este o structură socială a penuriei și a privațiunilor; și că povestea în sine...
Pinocchio este povestea unui băiat sărac, sfâșiat constant între aspirațiile sale fantastice (și complet nerezonabile) pentru o lume liberă de cerințele dure ale vieții de zi cu zi și realizarea dură a faptului că până și simpla supraviețuire necesită plictiseală, trudă și durere. Tatăl său, Geppetto, este un „om sărac" de profesie. Îi dă fiului său prima lecție când renunță la propriul mic dejun pentru el și îi dă trei pere... Păpușa înțelege repede motivul: pentru că „sărăcia, când este cu adevărat sărăcie, este înțeleasă de toată lumea: chiar și de copii". Această înțelepciune amară se regăsește în întreaga carte... Și nu ar trebui să credem că perspectiva răscumpărării, adică transformarea din marionetă în băiat, implică o schimbare a statutului social al protagonistului: Zâna Albastră îl ajută să devină „bun", dar nu poate realiza miracolul de a-l face să-și schimbe clasa. Transformarea, chiar și în „basm", poate fi morală, niciodată socială. Acum, nu există nicio îndoială că Collodi intenționează să infuzeze mesajul ideologic al propriei clase, burghezia, în această realitate populară a sărăciei și privațiunilor. Într-adevăr, în măsura în care mediul pe care îl descrie este istoric mai duru și mai esențial, mai puțin complex decât cel la care face referire De Amicis, acest mesaj devine și el mai duru și mai esențial, chiar mai brutal în claritatea sa. Într-adevăr, unele dintre valorile îmbucurătoare ale *Inimii se pierd:* sentimentele patriotice și naționale, conceptul de solidaritate bazat pe clasă, chiar și cultul familiei, care este deposedat până la punctul de a fi redus la relația dintre tată și fiu... Ceea ce rămâne, însă, este preocuparea de a readuce la ordine, la disciplină, acea fantastică neliniște populară, pe care burghezul și patriotul Collodi trebuie să o fi simțit ca pe o limitare și un defect. Însă remediile care pot fi propuse în această situație sunt puține. În esență, doar două: o repropunere a eticii sacrificiului, cu atât mai amară cu cât, spre deosebire de cartea *Cuore,* aici nu este vorba de a convinge o clasă conducătoare emergentă să și-o însușească și să o practice, ci de a convinge cele mai largi straturi ale clasei muncitoare italiene că modul lor de viață, fondat „natural" și „istoric" pe sacrificiul uman (la limita supraviețuirii), era și singurul instrument (pe termen lung) pentru posibila lor răscumpărare și îmbunătățire; și un apel la virtutea harnică și transformatoare a muncii, care evident împărtășește o legătură profundă cu *pozițiile Inimii,* dar pe care Collodi o exprimă, renunțând la orice sentimentalism, ca o directivă dură, aproape nemiloasă, constrângătoare, dincolo de care (în acele condiții de mediu) nu există decât o coborâre imediată în sărăcie și foame: „Cei cu adevărat săraci din această lume, merituoși de ajutor și compasiune, nu sunt alții decât cei care, din motive de vârstă sau boală, se găsesc condamnați să nu-și mai poată câștiga pâinea prin munca propriilor mâini. Toți ceilalți sunt obligați să muncească: și dacă nu muncesc și suferă de foame, cu atât mai rău pentru ei."

LOMBROSO

3

Lombroso (1836-1909) e l'antropologia criminale

Domeniul în care pozitivismul italian s-a exprimat cu cea mai mare originalitate a fost cu siguranță cel al sociologiei, dreptului penal și antropologiei penale. Cea mai cunoscută și reprezentativă figură a fost **Cesare Lombroso** (1836-1909), care a fondat domeniul antropologiei penale. Autor al unor cărți destinate unui mare succes, precum *Geniu și nebunie* (1864) și *Omul criminal studiat în raport cu antropologia, medicina și disciplinele carcerale* (1876), - rector al azilului de boli mintale din Pavia timp de mulți ani și profesor de psihiatrie, medicină legală și antropologie penală, Lombroso a studiat delincvența, un fenomen social răspândit în Italia post-unificatoare, unde subdezvoltarea Sudului și condițiile dramatice ale proletariatului industrial naștere din Nord au reprezentat un teren fertil pentru diverse forme de devianță socială.

O caracteristică a explicației lui Lombroso privind - originile criminalității este subestimarea aproape completă a impactului factorilor sociali asupra acestui fenomen, pe care îl va recunoaște doar parțial în anii următori, de exemplu în *Etiologia - criminalității* (1893). Teoria sa, care ascunde influența materialismului biologic al lui Moleschott în spatele **interpretării lui** Ouale [S1], este [pur] **naturalistă**, iar toată **delincvența** se desfășoară pe terenul condiționării biologice și ereditare: delincvența ar fi determinată de constituția psiho-fizică înnăscută a individului, care, la rândul ei, este condiționată de defecte ereditare și atavice, care l-ar destina la infracțiuni de la naștere; criminalul ocazional însuși ar fi astfel datorită unei anumite predispoziții la infracțiuni, pe care circumstanțele ar contribui apoi la exprimarea ei.

Pe de o parte, un astfel de determinism biologic ar putea duce cu ușurință la concluzii reacționare și chiar rasiste, datorită nevoii sale obsesive de a distinge clar crima de „normalitate ", condamnând-o pe prima la o soartă inevitabilă de separare indelebilă și, prin urmare, la o segregare mai mult sau mai puțin explicit persecutorie . Pe de altă parte, însă, antropologia criminală a pus sub semnul întrebării conceptul de responsabilitate și „liber arbitru", pe care se baza atât de mult din doctrina morală tradițională și din sistemul penal existent în sine. Moralitatea și legea premonitorie

Tra tendenze razziste e proposte di un nuovo codice penale

În judecarea comportamentului, aceștia se bazau în întregime pe personalitatea individului și îl considerau automat responsabil pentru acțiunile sale și, prin urmare, pedepsibil dacă se abatea de la aceasta. Lombroso și propunerile pentru un nou cod penal inspirate de doctrinele sale susțineau în schimb că infractorul nu ar trebui considerat pedepsibil , ci mai degrabă o persoană bolnavă care trebuie tratată și, cu siguranță, având în vedere pericolul său social, izolată. Mai presus de toate, Lombroso a insistat asupra necesității de a promova prevenirea - comportamentului delincvent prin reforme politice și legislative capabile, dacă nu să elimine - ceea ce ar fi imposibil - atunci cel puțin să limiteze influența factorilor care duc la delincvență.

Un alt aspect – acesta cu adevărat derutant – al operei lui Lombroso este studiul relației dintre geniu și nebunie. Omul de geniu ascunde în sine ceva morbid care îl asemănă foarte mult cu nebunul: fondatorul antropologiei criminale a mers chiar până acolo încât a comparat intuiția bruscă a geniului cu descărcarea tensiunii nervoase care are loc într-o criză de epilepsie.

În ciuda denaturării evidente a acestor idei, care reflectă bine anumite tendințe naiv reducționiste ale gândirii pozitiviste, Lombroso a exercitat o influență uneori notabilă în diverse domenii ale medicinei și biologiei, desfășurând totodată o activitate lăudabilă de organizator cultural, cum ar fi conducerea din 1880 a uneia dintre cele mai importante reviste ale vremii, alături de *Rivi sta di filosofia scientifica din Torino,* și anume *Archivio di psichia tria, scienze penali ed antropologia criminale.*



Fotografia per uno



Ardigò (1828-1920): de la preot catolic la maestru intransigent al filosofiei pozitiviste

4.1

Roșul unui trandafir

Între 1869 și 1871, după douăzeci de ani de viață sacerdotală exemplară, dedicată învățământului și studiilor filozofice severe și intense, Ardigò a trecut , cu o radicalitate egală cu seninătatea atinsă astfel, printr-o profundă criză spirituală care avea să-l conducă rapid la respingerea întregii moșteniri a gândirii metafizico-religioase creștine și la acceptarea „doctrinelor pozitive " fondate pe experiența naturală și elaborarea ei științifică. Ideea unei dimensiuni supranaturale din care realitatea se hrănește

Una radicale crisi intellettuale

Era o criză în esență intelectuală, care, deși culmina cu un ateism lucid și abandonarea preoției și a oricărei relații cu Biserica Catolică, nu a căpătat, așa cum se

naturale delle cose e dell'uomo, la fede in un'anima trionfante di ogni limite fisico e in un'esistenza ultramondana, la nozione stessa di Dio come entità metafisica trascendente la natura, si dissolvono, come nebbia, al sole di una ragione nutrita di evidenze sensibili e di esperienza, uniche rappresentanti della «bilancia della verità».

întâmplă adesea, caracteristicile unui cutremur capabil să răstoarne viața interioară: fostul preot, care în ciuda ateismului său calm, va rămâne mereu convins „de sublima învățătură morală a lui Hristos", nu-și va schimba niciodată stilul de viață auster și cast, dedicat în întregime învățământului și solitudinii ascetice a studiilor.

existențială care să provoace trecerea de la credința în Hristos la credința în știință : în realitate, criza se desfășoară în întregime, așa cum vom vedea, pe chestiunea originii ideilor, indiferent dacă acestea provin sau nu din experiență. Dacă acestea provin din experiență - și Ardigò se împacă cu acest lucru , cucerindu-se pe sine - atunci întregul edificiu al doctrinelor metafizice se prăbușește și adevărul empirismului și naturalismului, ireconciliabil cu învățăturile dogmatice ale religiei, prevalează . Aceasta este calea liniară urmată de preotul din Mantua, la capătul căreia „abandonarea sutanei", scria Eugenio Garin, „i se părea la fel de necesară ca și concluzia unui silogism". După aceea, religia nu a lăsat nicio urmă în sufletul lui Ardigò, cu atât mai puțin frământarea remușcării. El însuși vorbește despre ea ca despre „o amintire plină de poezie, a unui vis frumos dispărut".

Roberto Ardigò s-a născut în 1828 într-un mic sat din provincia Cremona, dar la vârsta de opt ani s-a mutat cu familia sa la Mantova, unde și-a terminat studiile elementare și secundare. Crescut de mama sa cu un profund simț religios , a început să studieze teologia la seminarul arhiepiscopal, mai întâi la Milano și apoi din nou la Mantova . După finalizarea studiilor, a fost hirotonit preot în 1851.

Profesor în școlile seminariale și, din 1864, la gimnaziul public local, unde preda filosofia, și-a făcut publică criza religioasă pentru prima dată în 1869, ținând un discurs comemorativ despre Pomponazzi la un festival școlar. Studiul filozofilor naturaliști ai ri- .

Renașterea, de fapt, constituie sursa italiană a conversiei lui Ardigo la ideile pozitivismului . După ce a identificat Renașterea, Reforma protestantă și Revoluția Franceză drept cele trei momente cele mai înalte ale istoriei spirituale și politice moderne, el afirmă că Renașterea italiană „a afirmat, împotriva viselor mistice și aberațiilor ascetice ale Evului Mediu, rațiunile esențiale ale naturii". Cât despre Pomponazzi, el declară:

> «independența rațiunii în științe, metoda pozitivă în filosofie, natura pretutindeni în lumea materiei și a spiritului, conceptul psiho-fizic al sufletului: acestea sunt marile învățături pe care le găsim la Pomponazzi».

Entuziasmul cercurilor seculare și anticlericale, consternarea celor catolice, au transformat curând gestul lui Ardigò într-un caz senzațional, care a cerut inevitabil intervenția autorităților ecleziastice. Mai întâi suspendarea „a divinis", apoi refuzul protagonistului de a-și retrage propriile idei, care a profitat de ocazia Conciliului Vatican I pentru a defini dogma infailibilității papale drept „ o adevărată absurditate" , au dus în câteva luni la rezolvarea dramei, odată cu renunțarea preotului la statul sacerdotal, urmată ulterior de excomunicarea „apostatului" de către Biserică.

Într-o scriere autobiografică de mai târziu, „ *Privind roșul unui trandafir"* din 1907, Ardigò descrie astfel prima apariție în mintea sa a semi-

adevăr simplu care avea să-i decidă destinul ca gânditor:

ARDO

«... stând pe o stâncă în spatele unui tufiș în mica grădină pe care o pregătisem în casa parohială care locuiește acolo ... o..,. de vo ... privind roșul unui trandafir, am putut reda cu cea mai mare claritate un adevăr care se contura de mult timp în mintea mea: și care, fixându-se așadar acolo foarte ferm, a adus sistemul deja format al pozitivismului meu la polul afirmării, iar pe cel al doctrinelor religioase la cel al negării».

Roșul unui trandafir: „...dacă această idee de roșu, fiind atât de generală, este un dat al simțurilor, de ce nu pot fi și celelalte, despre care se pretinde că sunt proprii intelectului, un dat al simțurilor?" Ușa către senzualitate este deschisă, dincolo de care se află vastul teritoriu al științei experimentale și al investigației empirice. Ardigò îl va explora de-a lungul întregii sale vieți.

4.2 ..

De la psihologie la ființă ca fapt evolutiv

„771 Pozitivismul lui Ardigò are o orientare evoluționistă precum cea a lui Spencer, ceea ce nu este puțin fascinant. Doar că, în timp ce filosoful englez ajunsese la construirea cosmologiei sale evoluționiste pornind de la modelele oferite de știința biologică, la Ardigò, în schimb, importanța psihologiei este centrală."

În *lucrarea sa *Psihologia ca știință pozitivă*,* publicată în 1870, el respinge doctrinele psihologice spiritualiste, care datează până la teoriile recente ale lui Rosmini, punând bazele nașterii psihologiei științifice și în Italia , care folosește instrumente de verificare și cercetare statistică și presupune că faptele sunt presupoziții intangibile, „divine" ale tuturor cunoștințelor noastre.

Verso la psicologia scientifica

«Faptul are propria sa realitate. O realitate inalterabilă , o realitate pe care suntem obligați să o afirmăm așa cum este dată și așa cum o găsim: cu imposibilitatea absolută de a-i scoate ceva sau de a-i adăuga ceva. Prin urmare, faptul este divin...».

Omul, pe de altă parte, este știința care caută... fapte, pentru a le reduce la principii care vor trebui să fie -Jillvipi , să fie corectat ori de câte ori faptele, observate mai atent, o cer. Acesta,

Observând și experimentând, el le găsește, le notează și le confirmă. Apoi le compară și le distribuie în funcție de asemănările lor, formând grupuri distincte din care extrage primele generalități. Compară apoi aceste prime generalități între ele și le distribuie în categorii și face abstractizare din ele generalități superioare: și repetă lucrarea, pas cu pas, până când găsește, dacă reușește, acel lucru care se situează deasupra tuturor celorlalte și le conectează într-un singur sistem. Astfel se formează știința: care, în acest fel, devine un mare tabel sinoptic sau o clasificare a faptelor.

Psihologia presupune ca fapt primar, din care provin toate diferențierile și distincțiile ulterioare , senzația, înțeleasă ca o - unitate psiho-fizică originară, anterioară întregului sistem perceptiv și care il generează. Prin senzație nu trebuie,

Prin urmare, pentru a înțelege ce este în psihic este **o ființă de** formă evoluată , adică un act al subiectului în raport cu un obiect, a cărui stimulare o suferă . Ardigò intenționează, mai degrabă, să vorbească despre senzație ca despre un „absolut" care nu este „nici reprezentarea a ceva din afara ei, nici actul unei ființe simțitoare, nici modificarea pe care un subiect o suferă prin intermediul ei dintr-un stimul". De fapt, este această latură a distincției dintre subiect și obiect, eu și nu eu, înăuntru și afară; este „indistinctul" original, din care provin procesele de „autosinteză" și „heterosinteză", prin care se formează sfera sinelui, a conștiinței și, respectiv, sfera non-sinelui, a lumii exterioare. În acest fel, psihologia - din al cărei domeniu de aplicare fac parte conceptul și însuși termenul de senzație - își pune, ca să spunem așa, ipoteca asupra concepției de ansamblu a realității, întrucât senzația , chiar dacă este înțeleasă ca psihicitate presubiectivă, este presupusă ca țesătură a întregului univers, asemenea ființei însăși, un simț obscur care coincide cu Natura primordială.

Eroarea filosofiilor metafizice constă în a presupune spiritul și materia ca și cum ar fi două substanțe separate și independente sau în a recunoaște realitatea doar a unuia dintre cei doi termeni, negând-o în același timp celuilalt. În primul caz, cineva se încurcă în contradicțiile caracteristice facultăților filosofice ale lui Descartes , ale ocazionaliștilor sau ale lui Leibniz; în al doilea , conflictul se deschide între idealism, precum cel al lui Berkeley sau Kant, care „comit eroarea de a lua Sinele ca un dat intuitiv și imediat " și materialism, precum cel al lui Vogt sau Büchner, care neagă natura psihică reducând-o la simplă materie .

Adevărul rezidă în pozitivismul autentic, care recunoaște - realitatea concretă a faptelor psihice și fizice ca fenomene de ordin diferit, fără a le fundamenta însă, ci înțelegându-le ca explicații de origine indistinctă. Pozitivismul, a scris Ardigò într-un eseu ulterior - „ *Monismul metafizic și monismul științific"* din 1905 -

«concluzionează... la un singur «substrat» atât pentru fenomenele psihice, cât și pentru cele fizice, pe baza notei comune ambelor, la nota realității care stă la baza aceluiași»

dar atât cosmosului, cât și psihicului: a putea gândi același lucru atunci când ignorăm formele speciale ale psihicului și ale cosmosului material, conform cărora acesta poate lua forma , și datorită potențialităților care i se atribuie de a deveni atât unul, cât și celălalt, chiar înainte de a deveni el însuși... Este vorba... de un abstract superior sau de un real indistinctiv și, ca atare, nediferențiat , despre care suntem conduși să credem că stă la baza fenomenelor atât psihice, cât și fizice, adică cu potențialitatea de a se prezenta atât sub o formă, cât și sub cealaltă».

Astfel, se conturează un fel de monism științific de natură evoluționistă care pretinde, similar cu ceea ce încearcă Spencer în Anglia, să reconstruiască ritmul universal al naturii , de la formarea sistemului solar până la fiecare alt aspect și moment al lumii experienței.

Ardigò se apără energic de acuzația că , prin teoria sa despre indistinctul ca ființă senzațională, se plasează pe terenul unor ipoteze metafizice arbitrare . El susține că această teorie nu este deloc, ca în cazul filosofiilor metafizice, o „Protologie ”, adică o știință care pretinde că începe cu o entitate originală din care să deducă toată realitatea , așa cum face Spinoza, de exemplu, cu doctrina sa despre substanță: nu se începe de la indistinctul, ci se ajunge la el printr-o procedură inductivă, complet similară cu cea adoptată pentru a urmări adevărurile științifice particulare. Pe scurt, indistinctul original este „limita”, rezultatul final, cea mai înaltă generalitate la care ajunge opera de abstractizare științifică, iar filosofia care o enunță, departe de a fi o „Protologie”, este mai degrabă o „Peratologie” (din „péras”, care în greacă înseamnă limită).

4.3

Necunoscutul și necunoscutul. Întâmplare și necesitate.

AR FI , așadar, o greșeală să înțelegem Indistinctul ca o experiență „în sine”, transcendentă: calea ar fi din nou deschisă metafizicii , cel puțin în acea formă negativă - caracteristică doctrinei spenceriene a necunoscutului.

Însă Ardigò refuză să confunde indistinctul despre care vorbește cu incognoscibilul lui Spencer (vezi CAP. 18, PAR. 3.3), împotriva căruia polemica este neîncetată, începând de la *Psihologie* din 1870 până la scrieri dedicate special subiectului, cum ar fi *Incognoscibilul și pozitivismul lui* H. Spencer din 1883 și *Incognoscibilul și Noumenonul lui Kant* din 1899.

Indistinto e Inconoscibile

În ideea lui Spencer despre incognoscibil, Ardigò vede încercarea extremă de a justifica religia într-un fel, în timp ce este convins că un pozitivism coerent necesită un punct de vedere riguros ateu și ireligios : admiterea lui Dumnezeu, sub orice formă - este curios de văzut că Ardigò îl scrie întotdeauna pe Dumnezeu cu literă mică - este întotdeauna un semn al unei atitudini antiștiințifice și antipozitiviste.

Eroarea lui Spencer constă în faptul că a ipostaziat într-un absolut iremediabil de neatins ceea ce în experiența noastră este necunoscutul, încă necunoscutul . Dacă putem vorbi despre necunoscut, o facem doar într-un sens relativ: nu, așadar, făcând din el o entitate în sine, un noumen de tip kantian , ci mai degrabă recunoscându-l ca necunoscutul de astăzi care va fi cunoscutul de mâine. Împotriva oricărui dualism, Ardigò neagă că se poate plasa cunoscutul și cunoscutul pe de o parte, necunoscutul pe de altă parte , natura pe de o parte, supranaturalul pe de altă parte : singura distincție corectă este aceea, destinată să se schimbe continuu odată cu progresul științei, între ceea ce este cunoscut și ceea ce nu este încă cunoscut, dar poate fi.

L'errore di Spencer

Aceasta nu înseamnă însă că necunoscutul poate, chiar și într-un viitor foarte îndepărtat, să dispară odată pentru totdeauna, realizând astfel miracolul unei cunoașteri total exhaustive a realității. Aceasta ar contrazice infinitatea naturii și faptul că necunoscutul este un element integrant al oricărei cunoașteri, întrucât distincția, care provine din indistinctul, nu ar putea niciodată epuiza indistinctul din sine fără să dispară ea însăși.

Dacă, așadar, indistinctul și distinctul sunt imanente în fiecare moment al realității și dacă este o lege a realității, ca și a gândirii, că ceea ce este distinct în raport cu o indistincție anterioară este la rândul său indistinctă în raport cu o distincție ulterioară, rezultă că ignoranța și cunoașterea sunt absolut separabile, ambele imanente în fiecare moment al procesului cognitiv . Dacă admiterea unui Necunoscut absolut este cu siguranță un viciu metafizic absolut , nu mai puțin la fel ar fi și pretenția la o cunoaștere absolută, a cărei posibilitate este exclusă de natura inductivă și empirică a oricărei cunoașteri științifice.

În a doua dintre cele mai importante scrieri ale sale, *La formazione naturale nel fatto del sistema solare (Formarea naturală a sistemului solar)* din 1877, Ardigò abordează o problemă, cea a ordinii și, în același timp, a aleatoriului caracteristic formațiunilor naturale, ceea ce dă naștere uneia dintre cele mai originale concepții ale sale.

Pornind de la premisa că, din moment ce există ordine în lume, este necesar să admitem o ordine predeterminată

■O nazione degli eventi naturali, Ardigò esclude però che S2 . tale predeterminazione possa essere spiegata finan ■ finaHsmo òsticamente. Le spiegazioni finalistiche sono vi- <g ziate tutte da rozzo e antiscientifico antropocentri

smo sopravvissuto alla fine del geocentrismo - con il quale avrebbe dovuto eclissarsi -, solo perché mantenuto in vita da motivazioni di ordine religioso. Nel frattempo le scienze hanno ampiamente dimostrato che l'uomo è solo un episodio nella storia del mondò, un momento della sua evoluzione. D'altra parte il finalismo, pretendendo di spiegare l'ordine delle cose • con la preesistenza di una intelligenza ordinatrice, dimentica che l'intelligenza è un prodotto della stessa evoluzione della natura, e dunque non può essere assunta come archetipo cui la natura si adeguerebbe.

La natura ha un proprio intrinseco ordine, meramente meccanico:

> «la maggior meraviglia nell'ordine della natura, quale oggi si conosce, sta in ciò, che la diversità prodigiosa delle cose che lo compongono, e la variabilità inesauribile delle forme che vi si vanno continuamente sostituendo, è il resultato di un semplice lavoro meccanico, cioè di null'altro che urti e movimenti».

Ma non si tratta - e qui sta lo spunto personale di Ardigò - di un meccanicismo assoluto, quale quello proposto da Laplace, ché anzi Ardigò ammette, nell'evoluzione della realtà, la incidenza del caso, e quindi la non prevedibilità del futuro: così come caso nel mondo c e ordine senza che per questo si debba invocare una disposizione finalistica, così in esso c'è una rigida connessione di cause e di effetti, senza che questo voglia dire svolgimento assolutamente necessario e fatale.

Acest efort de a demonstra că întâmplarea și necesitatea nu se exclud reciproc, ci se împletesc și se completează reciproc, își trage puterea de convingere din însăși teoria - indistinctului. Potențialitatea infinită a indistinctului se poate, de fapt, exprima în moduri infinit diferite de desfășurare , iar acestea pot da naștere la ordine infinit diferite unele de altele:

> „Experiența nu numai că îmi dezvăluie această proprietate a indistinctului, de a se distinge într-o ordine, și aceasta prin necesitate intrinsecă sau naturală. Îmi dezvăluie, în același timp , că virtualitatea sa nu este pentru o singură ordine, ci pentru o infinitate de ordini."

Dacă, în cele din urmă, apare o anumită ordine, mai degrabă decât alta, depinde de toate accidentele imprevizibile care apar continuu din infinitele aranjamente, fiecare dintre acestea având propria sa necesitate internă de cauze și efecte, dar fiind, de fapt, doar una dintre posibilitățile infinite: „ca o mână de zaruri, care sunt scuturate și aruncate", care pot da naștere la diferite ordini în care acestea se aranjează în cele din urmă. Dacă este adevărat, de exemplu, că un anumit sunet este un efect necesar al modului în care este lovită o coardă cu o anumită proprietate, iar acest efect este previzibil științific, depinde totuși de circumstanțe aleatorii imprevizibile faptul că coarda este lovită exact în acel mod particular.

Și iată concluzia lui Ardigò:

> „Necesitatea este relația dintre două lucruri despre care se presupune că se află unul în prezența celuilalt, iar întâmplarea nu este altceva decât imprevizibilitatea absolută a acestei prezențe a unuia față de celălalt".

Faptul, în empirismul său, este o „sinteză a necesității și a întâmplării".

4.4.......................... : .... .eu
.... : .... eu
. ... eu....... .. ..

Etică și sociologie.
Predarea la Padova și ultimii ani

Chiar și în fundamentarea eticii, Ardigò a urmat orientările pozitiviste - cea mai cunoscută lucrare a sa, din 1878, este intitulată, tocmai, Moralitatea *pozitiviștilor* - și a rămas consecvent propriului său naturalism ateu.

Excluderea oricărei presupoziții religioase din etică nu înseamnă însă condamnarea la recunoașterea puterii egoismului ca unic factor determinant în comportamentul uman. Contrar utilitarismului, Ardi , distingându-se de orientările egoist -utilitariste predominante în rândul pozitiviștilor, susține nu numai că acțiunea morală se distinge tocmai prin faptul că este o acțiune dezinteresată și altruistă și că, prin urmare, Kant a avut dreptate plasând ideea de datorie în centrul eticii, ci și că numai pozitivismul este capabil să ofere o explicație științifică pentru toate acestea.

Această explicație trebuie căutată în apartenența individului la acea formațiune naturală supremă care este societatea umană: adică, etica implică în mod necesar sociologia. Idealurile morale care îi împing pe oameni la acțiuni generoase și dezinteresate sunt, de fapt, idealuri induse indivizilor de nevoia de supraviețuire a societății. Dintr-un punct de vedere strict individualist, acțiunile altruiste ar fi absolut inexplicabile, sau mai degrabă imposibile: idealurile morale, în realitate, sunt idealuri sociale și apar , ca orice altă formațiune naturală, din procese empirice, care, în acest caz, sunt procese educaționale.

prin care „exteriorul" – societatea – modelează „interiorul" – conștiința interioară a individului. Astfel , din această internalizare a normei sociale , ia naștere sentimentul obligației morale, al interiorității, al responsabilității și așa mai departe.

Firește, acest fundament sociologic al eticii, acceptat în diverse moduri de către toți pozitiviștii, exclude posibilitatea ca principiile și valorile morale să poată fi absolutizate și considerate fixe și imuabile, așa cum este obișnuit în moralitățile metafizice și teologice. Ca formațiuni naturale, ele sunt în schimb supuse unei evoluții continue, deși lente... și a le considera imuabile este o naivitate foarte similară. 1 ValOn ca „ ea 9 Lie " este unul dintre cei care cred că suprafața Pământului a fost întotdeauna așa cum apare acum sau că speciile animale **naturale** sunt întotdeauna cele care, conform imaginației religioase, au populat - paradisul pământesc. Într-adevăr, fidel convingerii sale că evoluția nu este dominată de necesitatea absolută , Ardigò recunoaște că oamenii au marje de creativitate care le permit să deschidă calea pentru dezvoltări etice și sociale care depășesc ceea ce este previzibil pe baza perfecțiunii atinse până acum.

Cel mai înalt ideal moral și social la care a atins până acum omenirea este, cu siguranță, cel al dreptății . Omul drept este cel care contribuie la întărirea armoniei sociale, integrându-se în „ idealurile sociale deja formate " . Polemic împotriva socialismului și a **liberalismului marxist** pe care îl cunoaște doar prin vulgarizările pozitiviste care fac ca materialismul istoric să-i pară un determinism economic reductiv, Ardigò exprimă în politică convingeri ferm liberale, despre care spune cu mândrie: „Despre liberalismul hotărât , notoriu, ardent și combativ al întregii mele vieți și încă din tinerețe , pot oferi sute de dovezi pozitive".

Acesta este un liberalism care nu este individualist, ci, dimpotrivă, sensibil la aspirațiile de justiție socială:

> „Dacă o aspirație socială este legitimă, atunci este nedrept și zadarnic să vrei să o zădărnicești, întrucât însăși natura atotputernică o dorește și este sigur că va triumfa".

De-a lungul vieții sale, după convertirea sa filosofică , s-a ciocnit, în colaborări combative cu ziare liberale și republicane, cu orientările clericale, provocând frecvent explozia în jurul numelui său a zarvei propagandei adversarilor săi.

Proteste, culminând cu întrebări parlamentare, au izbucnit, alături de aprobări și expresii de simpatie, atunci când, în 1881, Ministrul Educației l-a numit la catedra de istoria filosofiei la Universitatea din Padova, unde avea să predea mulți ani, până în 1909 , când s-a pensionat. Aceasta a fost perioada celei mai mari influențe a lui Ardigò asupra gândirii italiene, anii în care în jurul său a crescut un grup de discipoli, mulți dintre ei fiind destinați să continue și chiar să reinterpreteze gândirea sa.

Ultimul deceniu al vieții sale a marcat declinul melancolic al operei și gândirii sale. Noi tendințe idealiste, spiritualiste și antipozitive se răspândeau într-un mod tumultos pe scena filosofică italiană și europeană ; bergsonismul, pragmatismul și idealismul lui Croce și Gentile i se păreau lui Ardigò, care și-a apărat și confirmat cu asprime propriul sistem filosofic, un fel de „vagabondaj filosofic" ale cărui principii „nu au alt fundament decât o imaginație complet arbitrară". Dar viitorul aparține acestei „ filosofii vagabonde", iar Ardigò a simțit clar sfârșitul propriei ere.

Războiul mondial, a cărui teribilitate părea o infirmare crudă a certitudinilor sale privind un progres civil ireversibil și, în final, agravarea depresiei sale nervoase, au pus la încercare energiile morale și fizice ale filosofului de nouăzeci de ani, care trăia în condiții materiale nu departe de sărăcie . După o primă tentativă de suicid în 1918, s-a mutat de la Padova la Mantua, unde avea să moară doi ani mai târziu, în urma unei a doua tentative, de data aceasta fatale, de a-și pune capăt vieții. În lunile precedente , își terminase ultimele scrieri, *Natura naturans* și *Idealism și știință.*

Pozitivismul în Italia

?^~~Z;Z^~:'~Z7"~ZSSZ<EZZZZ~Z;2ZZZZZZ2ZZEZZZZZJ

O lucrare cuprinzătoare despre pozitivismul italian este cea a lui S. Mandolfo, *I positivisti italiani,* Cedam, Padova 1966.

În probleme de educație și școlarizare, recomandăm: R. Tisato, *Studii de pozitivism pedagogic în Italia,* Padova 1967; D. Bertoni Jovine, *Istoria școlii populare în Italia,* Einaudi, Torino 1954, ediția I 1965, pp. 131-268; ibidem. *Școala italiană din 1870 până în prezent,* Editori Riuniti, Roma 1958 (ediția I 1967).

Despre Ardigò, pe lângă cartea lui Mandolfo citată mai sus, vezi: F. Amerio, *Ardigò,* Bocca, Milano 1957; R. Mondolfo, *De la Ardigò la Gramsci,* Nuova Accademia , Milano 1962, p. 3-42; A. Saloni, *Positivism and Ardigò,* Armando, Roma 1969.

Capitol **21**

Originile psihologiei științifice

Între filosofie și fiziologie

Între sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, concepția raționalistă tradițională a psihologiei ca știință filosofică a sufletului, de origine cartesiană și wolffiană, alături de cosmologie și teologie rațională, părea să fie în curs de lichidare în principalele țări europene. În Germania, critica kantiană expusese contradicțiile rațiunii atunci când pretindea că constituie o psihologie rațională ca știință a sufletului; în Anglia, tradiția fenomenală humeană continuase în teoriile asociaționiste ale celor doi Mill, care confirmaseră natura iluzorie a ideii de sine ca entitate substanțială distinctă de fenomenele mentale; în Franța, chiar și ideologii, în special Cabanis, începuseră un efort de a rezolva „moralul" în fizic, excluzând radical ipoteza unui suflet distinct de organismul corporal și propunând o explicație fiziologică a pasiunilor, voințelor și ideilor - pe scurt, a întregii vieți psihologice. Acest declin al raționalismului metafizic a fost însă doar una dintre condițiile pentru afirmarea spiritului științific caracteristic disciplinelor matematice și care se afirmase treptat și în diversele științe ale naturii, precum și în studiul fenomenelor psihologice. Acest lucru singur nu garanta nici măcar împotriva unor posibile noi încercări de a da o dezvoltare metafizică analizei psihologice. Maine de Biran (vezi CAP. 9 , PAR. 3) este un exemplu în acest sens, iar Herbart însuși, care totuși afirmă caracterul științific al psihologiei și introduce calculul matematic în ea , continuă să recunoască metafizica ca unul dintre fundamentele sale.

Tramonto della psicologia razionale

Pentru ca psihologia să poată lua forma unei științe experimentale, era necesar ca problemele filosofice referitoare la procesele epistemologice, și în special cele ale marii tradiții empiriste, să fie abordate

europeană, s-a întâlnit și s-a împletit cu investigațiile fiziologice care, în jurul fenomenelor senzorio-perceptive și al anatomiei și funcționalității sistemului nervos, avansau acum în progresul științific general al epocii pozitivismului. În acest fel, problema originilor cunoașterii

...

Natura umană, așa cum fusese abordată de filosofie încă din investigațiile clasice ale lui Locke și Hume, avea să fie revizuită în lumina verificărilor experimentale capabile să ofere certitudine științifică și fundamente obiective studiului funcțiilor mentale.

În special, în Germania, între anii 1850 și 1870, aceste procese s-au maturizat, mai ales prin opera a trei mari oameni de știință și filozofi: **Gustav Fechner** (1801-1887), **Herman von Helmholtz** (1821-1894) și **Wilhelm Wundt** (1832-1920); se poate spune astfel că Germania este țara de origine a psihologiei științifice. Cercetătorii sunt de acord că certificatul său de naștere poate fi recunoscut odată cu publicarea, în anii științifici 1873-74, a lucrării fundamentale a lui Wundt: „ *Introducții la psihologia fiziologică". Existența unei psihologii științifice recunoscute acum ca știință instituțional autonomă este, de altfel, vizibilă prin înființarea, în* 1879 , la Leipzig, de către Wundt însuși, a primului laborator de psihologie experimentală, unde, pentru prima dată, o echipă de cercetători a efectuat cercetări sistematice calificându -se drept echipă de psihologi. Leipzig a rămas capitala psihologiei experimentale până în ajunul Primului Război Mondial, iar cei mai importanți psihologi europeni și americani au fost instruiți în laboratorul său sub îndrumarea lui Wundt.

Nascita della psicologia

Începuturile studiilor științifice de psihologie în Franța și Anglia au avut un caracter diferit. În această din urmă țară, marea influență a evoluționismului darwinist a îndreptat atenția către

teme de adaptare, ereditate și, mai presus de toate, variație individuală. **Francis Galton** (1822–1911), considerat fondatorul psihologiei științifice engleze, era preocupat, spre deosebire de psihologia germană, care era interesată să descopere legile generale ale activității psihice, de măsurarea factorilor care determină diferențele de comportament de la un individ la altul, fiind astfel pionier în metoda statistică și tehnica testării aptitudinilor psihologice. El a susținut ereditatea caracteristicilor comportamentale și mentale ale indivizilor.

În Franța, psihologia emergentă a fost strâns legată încă de la început de studiile psihiatrice, ilustrate de marele Jean Marie Charcot (1825-1893), iar principalul domeniu în care s-au desfășurat cercetările sale a fost cel al psihopatologiei. Cel care a pus bazele acestei direcții a fost **Théodule Ribot** (1839-1916), care a avut și meritul de a răspândi în Franța cunoașterea teoriilor lui Fechner, Helmholtz și Wundt . Puternic influențat de modelul epistemologic propus de Taine (vezi LACUNA n, PAR. 2.6), Ribot a fost autorul unor cărți importante, precum *Bolile memoriei* din 1881, *Bolile voinței din* 1883, *Bolile personalității* din 1885, care aveau să aibă o influență notabilă, de exemplu, asupra unui studiu realizat de persoane atât de cunoscute precum Pierre Janet (1859-1947). Un alt psiholog important a fost Alfred Binet (1857-1911), un cercetător în psihologia dezvoltării.

2 Progrese în fiziologie

Nu este inutil să aruncăm o privire rapidă asupra - progreselor realizate de fiziologia experimentală în prima jumătate a secolului , fără de care studiile „psihofizice" care urmau să conducă la psihologia științifică ar fi fost imposibile. În special , studiile sistemului nervos și cele ale proceselor senzoriale umane au fost de o importanță decisivă .

Deja un mare fiziolog și chirurg scoțian, **Charles Bell** (1774-1842), într-o lucrare din 1830, *Sistemul nervos al corpului uman,* în care sunt descrise traiectoriile nervilor din corpul uman, identificase existența unor țesuturi nervoase diferențiate anatomic și funcțional unele de altele , nervii senzoriali care transmit stimulii proveniți din mediul extern sau intern și nervii senzoriali.

„ peste 100.000 de neuroni care au funcția de a iniția răspunsul la stimuli. Mai precis, Bell descoperise - și în același timp aceeași descoperire a fost făcută, independent, de omul de știință francez François Magendie (1785-1855) - că fiecare nerv spinal are două rădăcini care își au originea în măduva spinării: una ventrală care prezidează - funcția motorie a nervului și una dorsală prin care se desfășoară funcția senzorială. Această descoperire a demonstrat că până și funcțiile sistemului nervos respectă legi pur mecanice, identificabile experimental."

Johannes Peter Millier (1801-1858), un alt mare biolog german, a formulat între timp, în *Manualul său de Fiziologie* din 1834-1840, teoria energiilor specifice ale nervilor, care ar avea o importanță deosebită în dezvoltarea fiziologiei senzațiilor și, prin urmare, în cea a psihologiei. Conform acestei teorii, același stimul produce senzații diferite în funcție de diferiții nervi asupra cărora acționează, așa cum, invers , diferiți stimuli care acționează asupra aceluiași nerv determină același tip de senzație. Astfel, în primul caz, o lovitură cu un băț produce senzații diferite , cum ar fi sunete dureroase în ureche și sclipiri de lumină în ochi; în al doilea, ochiul, indiferent cum ar fi stimulat , de lumină sau de alte tipuri de stimuli, fie ei electrici , mecanici sau chimici, reacționează întotdeauna cu senzații luminoase , urechea cu senzații acustice și așa mai departe. O astfel de teorie, pe lângă faptul că are o arie de aplicare biologică generală - este valabilă, de fapt, pentru orice organ și pentru toate celulele cu funcții specializate, cum ar fi celulele glandulare sau celulele ovule - conține și implicații filosofice, întrucât ar părea să confirme ceea ce învățase filosofia empiristă, adică faptul că știm nu atât lucruri, cât stările noastre mentale, adică senzații și seturi de senzații.

Toate aceste descoperiri au contribuit la consolidarea credinței, deja larg răspândită încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, că creierul este sediul activității mentale. Fiziologul francez **Pierre Flourens** (1794-1867) a efectuat experimente importante privind lobotomizarea, adică îndepărtarea unor regiuni individuale din creierul animalelor vii, cu care a încercat să atribuie o localizare cerebrală precisă diferitelor funcții și comportamente animale, de la acțiunea voluntară la reacțiile perceptive, de la coordonarea și controlul mișcării la funcția vizuală și auditivă și așa mai departe. Meritul lui Flourens, în plus, a fost acela de a demonstra că creierul și sistemul nervos funcționează ca un întreg integrat, atât de mult încât mai multe dintre funcțiile în care este articulat pot fi recuperate în timp, chiar dacă partea din creier în care sunt situate a fost îndepărtată.

O altă descoperire, care, mai ales în secolul al XX-lea , avea să se dovedească importantă și din punctul de vedere al studiilor psihologice, este cea a așa-numitului arc reflex. Formulată pentru prima dată într-un mod suficient de clar de către medicul scoțian Marshall **Hall** (1790-1859), ea constă în demonstrarea - experimentală a faptului că o serie întreagă de reacții la stimuli , pe care Hall le numește „reflexe", se produc automat , fără nicio intervenție a creierului.

creier și, prin urmare, al conștiinței, implicând doar nivelul măduvei spinării a sistemului nervos. „Arcul" este, de fapt, constituit de secvența stimul-răspuns sau, mai degrabă, de calea de-a lungul căreia acțiunea stimulului este însoțită de răspunsul motor: de la nervii pielii sau ai mucoaselor la măduva spinării și de acolo la nervii motori. Astfel, Hall a identificat, alături de „sistemul cerebral ", centrul funcțiilor psihice, un „sistem excitator-motor de nervi", responsabil pentru mișcările reflexe și complet autonom față de primul.

Însă terenul din care au trebuit să provină cele mai puternice referințe pentru constituirea psihologiei

..(științifice) a fost, fără îndoială, cel al studiilor despre **senzații** și al fiziologiei senzațiilor, care au fost realizate mai ales de oamenii de știință germani.

Fisiologia delle sensazioni

În special, atenția este concentrată asupra ochiului și funcției vizuale. Deși aproape totul despre mecanica ochiului era cunoscut încă din primele decenii ale secolului al XIX-lea - odată cu descoperirea de către Helmholtz a naturii elastice a cristalinului la scurt timp după mijlocul secolului - multe probleme rămâneau încă de rezolvat, toate privind modul în care sistemul nervos - transmite minții informații despre proprietățile obiectelor de la care provin stimulii: de la modul în care percepem culorile la modul în care evaluăm raporturile de mărime ale obiectelor îndepărtate, la modul în care percepem adâncimea și așa mai departe.

Fundamentală pentru această problemă este impresionanta lucrare a lui Helmholtz, *„ Tratat de optică fiziologică",* publicată între 1856 și 1866. Aceasta discută răspunsurile autorului și ale altor fiziologi la diverse întrebări ridicate de cercetarea științifică. La fel de importantă este și cealaltă lucrare a lui Helmholtz *, „Teoria senzațiilor acustice",* publicată în 1863 , care documentează amplele cercetări experimentale ale autorului asupra funcționării urechii. Helmholtz se impusese ca un fiziolog extrem de influent încă din 1850, când a reușit să măsoare viteza de - transmitere a impulsurilor în fibrele nervoase, aducând astfel o contribuție importantă la cuantificarea proceselor fiziologice în cadrul unei interpretări mecanistice a fenomenelor naturale.

Însă contribuțiile lui Helmholtz la studiul proceselor senzoriale nu se opresc aici. Helmholtz, în special în anii în care a predat fiziologie la Universitatea din Königsberg între 1849 și 1856 - ulterior va preda la universitățile din Heidelberg, Bonn și Berlin - s-a dedicat intens studiului experimental al percepției, care se bazează pe cele mai elementare procese senzoriale, susținând puncte de vedere care au și relevanță filosofică. El s-a convins că percepția nu este nici o experiență imediată, nici o simplă înregistrare a obiectelor din lumea exterioară. Mai degrabă, este o construcție complexă constând în procesarea și interpretarea, de către sistemul cerebral , a informațiilor provenite de la **receptorii senzoriali** . Această activitate de procesare implică și materiale din experiența trecută, care sunt absorbite inconștient și adăugate la datele organelor de simț și fără de care percepția realității din care provin stimulii senzoriali nu ar fi posibilă. Aceasta este doctrina „inferenței inconștiente". Prin urmare, obiectele percepției sunt într-un fel „ construite" de noi, și chiar senzațiile, mai degrabă decât copii-imagine ale lumii exterioare, sunt „semne" a ceea ce există în afara noastră. Însăși experiența spațiului este o construcție a subiectivității noastre.

Referirea insistentă la puterile constructive ale minții nu trebuie înțeleasă, așa cum s-a spus uneori, ca o adeziune la punctul de vedere al lui Kant, pe care Helmholtz îl citise și îl studiase la Königsberg. Prin urmare, subiectul



Hermann von Helmholtz.

FECHNER

Subiectul despre care vorbește Helmholtz este subiectul fiziologic și are puțin de-a face cu subiectul transcendental al lui Kant. Spațiul nu este o intuiție a priori, ci mai degrabă o construcție empirică, și chiar și axiomele geometriei derivă din experiență. Prin urmare, Helmholtz este destul de apropiat de empirismul englez , filosofia căruia cercetările sale fiziologice își propun să fie o confirmare experimentală.

Cercetările asupra senzațiilor tactile au jucat, de asemenea, un rol semnificativ în promovarea psihologiei experimentale. Într-adevăr, omul de știință care a studiat-o cel mai mult între 1834 și 1846, **Ernst Heinrich Weber** (1795-1878), avea să ajungă la o formulare inițială a acestei legi, care, perfecționată ulterior de Fechner, avea să devină cunoscută sub numele de legea Weber-Fechner și avea să deschidă calea pentru psihofizică . Aceasta consta în încercarea de a măsura matematic senzația prin raportarea acesteia la mărimea stimulului fizic. În acea etapă a dezvoltării gândirii științifice, nu putea exista o modalitate mai eficientă de a extinde criteriile de evaluare matematico-experimentală tipice științelor fizice și naturale la studiul fenomenelor mentale. Și astfel a fost deschisă calea pentru construirea unei psihologii științifice și experimentale.

3

De la psihofizica lui Fechner la psihologia fiziologică a lui Wundt

L sau studiul din punct de vedere fiziologic al relațiilor dintre fenomenele fizice și psihice , dintre trup și suflet, ar putea deschide cu ușurință calea către rezultate reducționiste, către poziții pur materialiste. Așa-numita
«materialismo volgare» di Moleschott, Vogt e Biich- ner (v. CAP. 19, PAR. 2) è di questa possibilità un'eloquente testimonianza.

Însă aceasta nu este calea urmată de oamenii de știință-filosofi care trebuiau să promoveze fundamentul psihologiei științifice. Faptul că fenomenele fizice pot fi atribuite măsurătorilor experimentale și, prin urmare, cuantificării „faptelor sufletului" nu înseamnă în sine că aceste fapte sunt reduse la o dimensiune pur fiziologică. Orientarea predominantă la Fechner și Helmholtz, și cu atât mai mult la Wundt, constă mai degrabă în susținerea tezei anti-reducționiste a „paralelismului psiho-fizic ", conform căreia între faptele fizice și cele psihice nu există o relație de interacțiune cauzală – care nu ar putea decât să scape oricărui control științific – ci pur și simplu o relație de concomitanță, conform căreia fiecărei modificări a corpului îi corespunde o modificare a sufletului și invers.

Faptul că Theodor Gustav Fechner era departe de orice orientare materialistă este demonstrat de filosofia sa inspirată de o concepție spiritualistă a realității, cu puternice accente panpsihice și panteiste, dovezi ale cărora se mai găsesc în cărți metafizice precum *Nanna, sau Viața psihică a plantelor* din 1848 și *Zend-Avesta, sau Lucrurile cerești și viața de apoi din 1851 („Zend-Avesta" este o veche* scriere sacră persană).

În această ultimă lucrare, el teoretizează un suflet al lumii care se manifestă în sufletele individuale , de la cele ale stelelor la cele ale plantelor, animalelor și oamenilor. Nu există o diferență substanțială între lumea materială și lumea spirituală, deoarece prima nu este nimic mai mult decât aparența, vizibilizarea celei de-a doua. Așadar, procesele fiziologice și procesele psihice corespunzătoare diferă de cele ale **panpsihistului** doar pentru că omul de știință le privește dintr-o perspectivă diferită : așa cum un cerc văzut din interior este concav, dar convex atunci când este privit din exterior, în mod similar, psihicul, care este perceput ca atare atunci când este privit din interior, apare unui observator extern ca o mișcare fiziologică înscrisă în sistemul nervos central.

Poate părea paradoxal că o contribuție atât de importantă la nașterea psihologiei științifice a putut veni de la un om atât de înclinat spre viziuni poetico-metafizice, convins că realitatea fizică nu era decât vizibilitatea unei realități spirituale inaccesibile observației obiective. Într-adevăr, studiul științifico-experimental al relațiilor dintre fizic, fiziologic și psihic, căruia Fechner i s-a dedicat timp de mulți ani și care a dus la publicarea *Elementelor de psihofizică în 1860,* a fost conceput ca o provocare la adresa materialismului, condusă pe propriul său teren și cu aceleași arme ca și procedurile științifice pe care le folosea.

Și astfel, reluând calea pe care o parcursese deja Weber, adică cea conform căreia unitatea de măsură a psihicului nu poate fi căutată decât în fenomenul fizic concomitent, Fechner ajunge la o rafinare a cercetărilor lui Weber și la cea mai riguroasă formulare a legii fundamentale a psihofizicii.

Pornind de la experiența comună, care ne învață

El constată că intensitatea unei senzații crește mult mai lent decât intensitatea stimulului - trei lumânări egale nu produc o senzație de lumină. Intensitatea este de trei ori mai mare decât cea rezultată din **Weber-F«S a so * a esse “>** Fechner descoperă că magnitudinea subiectivă a unei senzații corespunde logaritmului magnitudinii fizice a stimulului, adică că

> «stimulii cresc în progresie geometrică, senzațiile în progresie aritmetică și, prin urmare, relația dintre stimuli și senzații este reprezentată printr-o curbă logaritmică».

În strânsă legătură cu enunțarea acestei legi, Fechner aprofundează conceptul de prag senzorial, pe care Weber începuse deja să-l clarifice, distingând între „pragul absolut", adică intensitatea minimă a unui stimul necesară pentru ca o senzație să se producă, și „pragul diferențial", adică creșterea minimă a intensității unui stimul pentru ca o modificare perceptibilă a senzației să se producă.

Înainte de aceste importante investigații estetice weberiene și fechneriene, aprecierea variației senzațiilor era încredințată muncii aproximative **a** simplei introspecții, **psihologiei.**

Acum, în schimb , rigoarea calculului matematic își face intrarea experimentală , așa cum sperase Herbart , în dimensiunea psihică, se aruncă o punte între trup și suflet, fizică și fiziologie pe de o parte și psihologie pe de altă parte, și se face un pas decisiv către o psihologie experimentală și cantitativă.

Nu este lipsit de semnificație faptul că Fechner și-a desfășurat întreaga activitate de cercetare și didactică la Universitatea din Leipzig, în orașul în care, după cum știm , psihologia științifică avea să triumfe, datorită lui Wundt. Când în 1875 Wilhelm Max Wundt a devenit profesor de psihologie la Leipzig, după ce petrecuse mulți ani la Heidelberg, unde fusese o perioadă asistentul lui Helmholtz, el publicase deja *Fundamentele psihologiei fiziologice,* impresionanta sinteză a lucrărilor sale anterioare , cu care se poate spune că s-a născut oficial psihologia experimentală.

Deși considerăm că materialele experimentale oferite de fiziologia senzațiilor și de psihofizică sunt extrem de valoroase pentru crearea unei psihologii care vrea să evite să rămână o ramură

Deși nu aparține filosofiei și vrea să se bazeze pe psihologia experimentală - nu este o coincidență faptul că vorbește despre o psihologie „fiziologică" - Wundt, totuși, revendică autonomia psihologiei nu doar în raport cu filosofia, ci și cu disciplinele fizice și fiziologice.

Primul scop a fost acela de a oferi o definiție cât mai riguroasă posibilă a obiectului și metodelor acestei noi științe. Cât privește obiectul, acesta constă în experiența imediată pe care subiectul o are cu privire la conținuturi

nuci și procese ale propriei conștiințe. Deja pentru h-
Așa se deosebește psihologia de științele propriu-zise .
minți naturale: acestea, la fel ca fizica, biologia și fiziologia, studiază experiența, dar în măsura în care aceasta este mediată prin concepte care ne permit să gândim despre obiecte independent de subiectul care le percepe . Dacă, de exemplu, perceperea căderii unui obiect este un eveniment psihologic,

stu

Elementele în care conștiința poate fi descompusă sunt de fapt concepute de Wundt dinamic, ca procese active care se exprimă în sinteze psihice.
jS remarcat pentru un caracter de noutate în comparație cu elementele

care o constituie.

Aceasta este una dintre legile fundamentale ale psihologiei , pe care Wundt o numește legea „rezultantelor psihice " sau a „sintezei creative". Reprezentarea... spațiului, de exemplu, este într-adevăr rezultanta senzațiilor elementare „creatoare", vizuale, tactile și musculare, cărora le poate fi atribuită ca elemente constitutive simple, dar acestea nu posedă proprietatea spațială care constituie noutatea acelei reprezentări.

> „Fiecare formațiune psihică prezintă proprietăți care, odată ce sunt date, pot fi într-adevăr cunoscute din proprietățile elementelor sale, dar nu trebuie în niciun caz considerate doar ca suma proprietăților elementelor."

Viața psihică este un flux neîncetat de experiențe în care apare acțiunea activă și unificatoare a ... conștiinței, care garantează interconectarea și in-

dierea

Această cădere, ca urmare a atracției Pământului, înseamnă transformarea ei într-un eveniment fizic, o experiență mediată ce intră în competența fizicianului. Între lumea fizică și cea psihică, între minte și corp, există o separare dualistă clară, făcând din ele două dimensiuni care nu interacționează în niciun fel. Fidel unui paralelism riguros psihico-fizic, Wundt a înțeles lumea fizică ca un sistem autonom, guvernat de legi diferite de cele care operează în realitatea psihică.

Prin urmare, este de înțeles de ce Wundt a făcut din introspecție metoda specifică și fundamentală a cercetării psihologice. Poate părea paradoxal că psihologia s-a născut ca o știință autonomă în numele ireductibilității faptelor psihologice la procese fizice și fiziologice și pe forța metodei introspective a autoobservării, tocmai după ce Corate declarase imposibilitatea științei psihologice tocmai din cauza naturii subiective a evenimentelor interne și a nefiabilității științifice a - introspecției.

Însă introspecția pe care Wundt o plasează la baza psihologiei ca știință nu este încredințată aproximării și incertitudinii spontaneității subiective ; mai degrabă, este o autoobservare care necesită continuu controlul instrumentelor experimentale de verificare. Cu alte cuvinte, Wundt integrează metoda introspectivă cu metoda experimentală așa cum este concepută și practicată de Helmholtz: experimentatorul supune un subiect unui stimul riguros controlat și măsurat și observă cu precizie răspunsul acestuia. Relatarea pe care subiectul examinat o face, pe baza autoobservării , despre procesele psihice care au loc între stimul și răspuns, este, prin urmare, supusă controlului prin intermediul instrumentelor de observație utilizate în investigațiile obiective. Autoanaliza și analiza fiziologică se integrează, făcând astfel posibilă o psihologie fiziologică.

Sub influența asociaționismului empirist englez, în special a lui Stuart Mill, Wundt revine la senzație ca „stare a conștiinței noastre care nu poate fi descompusă în părți simple" și la „..." .
o consideră drept fundamentul vieții psihice. atomismul Interpretarea atomistă a domeniului științei psihice care rezultă din aceasta este însă corectată - la fel de mult și chiar mai mult decât era la Stuart Mill - sau chiar depășită, de faptul că elementele individuale

interdependența lipsită de suflet a actelor psihice individuale. Această acțiune , pe care Wundt o identifică cu voința, înțeleasă ca reacția psihică ultimă la stimulii externi, capabilă să unifice toate aspectele personalității, nu are însă nicio substanță spirituală care să stă la baza, ca fundament simplu și imuabil , fluxului continuu al proceselor psihice: psihologia , ca știință a experienței imediate, este în mod necesar, în ochii lui Wundt, o „psihologie fără suflet" .

Legea fundamentală a apariției psihice, de care depind toate celelalte, este constituită de cauzalitatea psihică, care nu trebuie confundată cu cauzalitatea fizică: în timp ce aceasta din urmă reglementează relația dintre obiecte fixe, divizibile și reciproc externe, cauzalitatea psihică privește în schimb relațiile dintre procese, evenimente și implică, spre deosebire de imobilitatea secvențelor fizice, o creștere continuă a energiei psihice.

Construcția teoretică a lui Wundt a căutat sistematic sprijin în verificarea experimentală în cadrul activității importante a laboratorului psihologic înființat la Leipzig, unde asistenții și studenții lui Wundt au lucrat timp de mulți ani. Majoritatea experimentelor, sub

influența lui Helmut Holtz, au vizat procesele senzoriale și perceptive și , în special, timpii de reacție la stimuli, din studiul experimental al cărora Wundt spera să poată măsura toate activitățile psihice fundamentale, de la senzație la voință.

el a exclus activitățile mentale superioare din cercetarea psihologică experimentală. Acestea scapă metodei introspective și nu pot fi controlate prin instrumentele unui laborator experimental. Singura modalitate de a le accesa este prin observarea produselor lor, cum ar fi limbajul, mitul, obiceiurile morale, religia, arta și așa mai departe . Alături de psihologia experimentală, a fost vorba, așadar, de construirea unei „psihologii a popoarelor", căreia Wundt i -a dedicat ultimii douăzeci de ani din viață, timp în care a publicat o lucrare impresionantă în zece volume, care purta titlul *Psihologia popoarelor.*

Despre istoria psihologiei, vezi: D. P. Schultz, * *A History of Modern Psychology*,* Florența: Giunti-Barbera, 1974; F. L. Mueller, * *Contemporary Psychology*, Roma* : Armando, 1970; R. Thompson, * *A History of Psychology* ,* Torino: Boringhieri, 1972; W. M. O'Neill, * *The Origins of Modern Psychology* ,* Bologna: Il Mulino, 1975; * *A History of Psychology*,* editată de P. Legrenzi, Bologna: Il Mulino, 1980.

cel/cea/cei/cele

O antologie utilă pentru o primă abordare a psihologiei din vremea lui Wundt este editată de S. Poggi, *Le origini della psicologia scientifica,* Loescher, Torino, 1980.

Capitolul **22**

Marxismul în epoca celei de-a doua Internaționale

1 ....

Marx, marxism, marxisme

;ÀV] uando Marx, un anno prima della morte, ebbe /li a dire, conversando col genero Paul Lafargue: ■■ j «quello che è certo è che io non sono marxista»,

-WJ a avertizat, în răspândirea unor astfel de termeni , asupra „marxist" și „marxismului", asupra pericolului de a apărea ca liderul unei secte și, mai presus de toate, asupra lui Marx și a VCC-ului de a-i critica teoriile , pentru **care** a preferat denumirea de „ **socialism** materialist critic", în dogme imuabile și abstracte. Totuși, termenul marxism, tocmai începând cu anii 1880, a început să fie folosit cu o frecvență din ce în ce mai mare de către adepții lui Marx și Engels , până la punctul de a deveni o denumire universal recunoscută pentru toate teoriile lui Marx și Engels, așa cum sunt interpretate, discutate și dezvoltate în cadrul mișcărilor și partidelor socialiste care aderă la a Doua Internațională Muncitorească , născută la Paris în 1889.

Așa cum este soarta comună a fiecărei teorii sau mesaj destinat să dea naștere unei mișcări vaste și durabile
de idei răspândite printre mase mari de oameni și fixate în forme instituționale reale, la fel și gândirea lui Marx, devenind, începând cu ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, „doctrina" oficială a unei mari părți a mișcării muncitorești socialiste moderne, nu putea decât să fie confundată cu „marxismul" și cu istoria zbuciumată și dramatică a interpretărilor, adesea foarte diferite între ele, care, sub acest nume, s-au succedat în istoria lumii până în prezent.

Interpretările și dezvoltările gândirii marxiste sunt atât de diverse încât nu ar trebui să vorbim despre marxism, ci despre „marxisme": de la sfârșitul secolului al XIX-lea, „revizionismul marxist" al **marxismelor?** Bernstein îl contrastează cu „marxismul ortodox" al lui Kautsky, care, la rândul său, a trebuit să fie combătut, ulterior, de „marxismul revoluționar " al lui Luxemburg și Lenin. Ca să nu mai vorbim de evoluțiile ulterioare, de la „Diamat"-ul sovietic al erei staliniste, adevărata filozofie oficială a lumii comuniste dominate de influența URSS, la marxismul lui Mao Zedong, până la diferitele forme de „marxism occidental" care s-au dezvoltat în Europa în anii 1920 și 1930 și, din nou, în deceniile care au urmat sfârșitului celui de-al Doilea Război Mondial până în prezent.

De-a lungul acestei lungi căi, moștenirea gândirii lui Marx și Engels se intersectează cu diversele culturi non-marxiste care domină Europa în diverse perioade istorice și care inevitabil intervin pentru a „polua" moștenirea originală a ideilor marxiste și engelsiene. Engels, de altfel, era deja puternic influențat de climatul pozitivist european , care favoriza tendința colaboratorului lui Marx de a insera materialismul istoric și socialismul științific într-o perspectivă filosofică mai largă, capabilă să îmbrățișeze lumea naturii și cea a istoriei într-o singură concepție, conform unei perspective care, deși rămâne fidelă unei - metode dialectice de origine hegeliană, nu este insensibilă la atracția evoluționismului pozitivist.

O mare parte din marxismul celei de-a Doua Internaționale (1889-1914) a fost profund impregnat de cultura pozitivistă . Acesta a uitat lectura dialectică a realității care fusese a lui Marx și Engels „hegelieni" și a studiat darwinismul și naturalismul științific, proiectând determinismul biologic al luptei socialiste pentru existență și al selecției naturale asupra proceselor istorice și societății marxiste . Cel mai semnificativ exemplu al acestei „contaminare" este reprezentat de Karl Kautsky, cel mai faimos teoretician al social-democrației germane, colaborator al lui Engels și fondator în 1883 al revistei *Die neue Zeit (Noua Eră),* cea mai importantă revistă teoretică socialistă a vremii. Munca sa de sistematizare a ideilor lui Marx...

iar Engels avea să reprezinte, până în ajunul Primului Război Mondial, cel mai autorizat punct de referință pentru mișcarea socialistă internațională și pentru intelectualii de formație marxistă din întreaga Europă. Inițiatorul așa-numitului revizionism marxist de la sfârșitul secolului, Eduard Bernstein , avea să plaseze conceptul de evoluție în centrul reflecțiilor sale și avea să cedeze manierei adialectice în care pozitivismul își asumă și absolutizează datele observației empirice.

Influența pozitivistă nu este însă lipsită de excepții . Curentul neokantian al gândirii germane, care se dezvoltase de la începutul anilor 1870 , a avut, de asemenea, o influență semnificativă asupra marxismului de la începutul secolului al XX-lea · Bernstein conține deja referințe, deși nu în întregime explicite, la etica kantiană, care avea să devină ulterior un punct de referință esențial pentru austro-marxismul de la începutul secolului al XX-lea.

Începând cu 1905, anul primei revoluții ruse, referința la dialectica hegeliano-marxistă avea să reapară treptat în marxism , în special prin opera lui Lenin .

Ar fi o greșeală să vedem dezbaterea teoretică care implică principalii exponenți ai marxismului din această epocă ca pe o simplă confruntare între intelectuali, de interes doar pentru istoria gândirii politice și filosofice: în realitate, ea reflectă problemele, nevoile și chiar contradicțiile care, implicând mase mari de oameni, se maturizează în cadrul mișcării muncitorești internaționale, al partidelor național-socialiste în care aceasta este divizată și diferențiată și, în special, în cadrul social-democrației germane, care, datorită forței sale organizatorice și sindicale și a marilor succese electorale obținute începând cu anii 1990, era deja recunoscută de toate celelalte partide fraterne drept partidul conducător al socialismului internațional.

Marxismo e movimento operaio

LA SECONDA INTERNAZIONALE

2 .

A Doua Internațională

THE ...spre deosebire de Prima Internațională a muncitorilor (1864-1876), care reunise cele mai diverse organizații și orientări,1 - prezente în mișcarea muncitorească și democratică -Vi din acei ani, de la sindicaliștii englezi la proudhoniști, de la blanchiști la mazzinieni, de la primele grupuri de „marxiști” la anarhiștii lui Bakunin, a Doua Internațională, după expulzarea anarhiștilor care avusese loc de la congresul de la Londra din 1896, se propusese ca o organizație omogenă din punct de vedere ideologic, alcătuită din partide socialiste care se orientau spre marxism. Însuși Partidul Social-Democrat German, odată abolită legislația bismarckiană care îl scosese în afara legii, își dăduse deja, la congresul de la Erfurt din 1891, un program bazat pe aderarea la principiile marxismului, care primise și aprobarea lui Engels.

Anii 1880 și primii ani de existență a Internaționalei au fost caracterizați, pe de o parte, de dezvoltarea extraordinară a mișcării socialiste - principalele partide socialiste europene s-au născut între 1882 și 1894 - și, pe de altă parte, de persistența unei crize grave în economia internațională - „Marea Depresiune” - care părea să anunțe prăbușirea sistemului capitalist.

Această primă perioadă a fost urmată de o a doua, începând de la mijlocul anilor nouăzeci, timp în care, în ciuda dezvoltării continue și a succeselor propagandistice și organizatorice ale - mișcării muncitorești din aproape toate țările europene și în același timp

În Statele Unite ale Americii, perspectivele economice se conturau foarte diferit față de ceea ce s-ar fi putut imagina anterior. Criza economică se încheiase, iar capitalismul arăta o vigoare reînnoită și un mare potențial pentru dezvoltare productivă și expansiune globală; speranțele colapsului său iminent dispăruseră, așa că mișcarea muncitorească trebuia să se pregătească pentru o „.....

O luptă mult mai lungă, în care scopul final al socialismului muncitoresc s-a retras în timp, lăsând un spațiu din ce în ce mai mare pentru obiectivele mai imediate de protejare a condițiilor de viață și de muncă ale maselor muncitoare și de obținere a unor legi și reforme favorabile intereselor muncitorilor. Luptele sindicale pentru revendicări și acțiunea socialiștilor în parlamentele naționale au ajuns să capete o importanță din ce în ce mai mare în programele concrete ale social-democrației germane și ale partidelor socialiste din alte țări.

Ripresa capitalistica e movimento

Nu întâmplător, în acești ani a apărut în cadrul partidului german o ciocnire între pozițiile revizioniste , care propuneau renunțarea la obiectivele revoluționare și transformarea, chiar și la nivel teoretic, a social-democrației germane într-un partid reformist-democrat-socialist, și concepțiile ortodoxe care apărau principiile luptei anticapitaliste și obiectivele strategice ale revoluției socialiste. În realitate, sub această dezbatere în esență teoretică , social-democrația se transforma, de fapt, prin natura alegerilor sale zilnice, tocmai în partidul reformist și parlamentar pe care îl propunea revizionismul.

Revisionismo e marxismo ortodosso

KAUTSKY

Revoluția Rusă din 1905 a inaugurat a treia și ultima fază din istoria celei de-a Doua Internaționale, care avea să se încheie odată cu izbucnirea Primului Război Mondial. În ciuda înfrângerii sale, revoluția din Rusia demonstrase marele potențial de energie revoluționară reprezentat de proletariat, într-o țară caracterizată de **tendințe revoluționare, dar** cu o dezvoltare capitalistă recentă. Mai mult, grevele de amploare și luptele muncitorilor în creștere care au avut loc și în țările capitaliste din Occident păreau să confirme relevanța perspectivei revoluționare socialiste. Reizbucnirea unei crize economice internaționale acute, începută în 1907, a întărit pozițiile antireformiste în cadrul mișcării socialiste și, chiar și în domeniul conflictului teoretic, au apărut propuneri revoluționare, găsind în Luxemburg și Lenin cei mai autoritari și influenți susținători.

Izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial în 1914 a inaugurat în sfârșit criza dramatică a Internaționalei. Aproape toate partidele socialiste europene și, într-adevăr, majoritatea grupurilor lor conducătoare, au susținut politicile din timpul războiului ale guvernelor lor burgheze respective, abandonând pozițiile pacifiste și antiimperialiste reafirmate în mod repetat la congresele Internaționalei . Rupturile profunde cauzate de aceste evenimente aveau să fie exacerbate și mai mult în ultimul an al războiului și, mai ales în anii furtunoși de după război, de triumful Revoluției Bolșevice din Rusia. Nașterea celei de-a Treia Internaționale și scindarea, în fiecare țară, dintre social-democrați sau socialiști și comuniști aveau să inaugureze o nouă eră în istoria mișcării muncitorești internaționale.

3.. ..; ... .; . 1!; . . ..; .... ;..

Kautsky (1854-1938): „papa roșu"

„[7] 7S",1 este, fără îndoială, cel mai autorizat profesor al marxismului din epoca celei de-a Doua Internaționale. Convertit la ideile marxiste la sfârșitul anilor 1870, Kautsky, prin scrierile sale și în special prin revista sa, *Die neue Zeit,* a exercitat o vastă influență și o mare autoritate asupra gândirii socialiste europene cel puțin până în ajunul războiului, atât de mult încât a fost numit de adversarii săi, dar și de socialiștii înșiși , „papa roșu".

Aceasta a contribuit la conferirea operei sale de marxist a unei imagini care nu corespundea în întregime realității, ca interpret dogmatic al gândirii lui Marx și Engels, orientat spre fixarea ei într-o doctrină rigidă, nesusceptibilă vreunei modificări dogmatice interne . Kautsky însuși **s-a răzvrătit** împotriva **acestei** imagini a gardianului ortodoxiei marxiste , iar în scrierile autobiografice ale senectuții a respins interpretarea care voia să-l facă să apară „ca cineva care jură pe cuvântul stăpânului și nu vrea să audă nimic altceva, spre deosebire de spiritele libere". Acest lucru nici nu ar fi posibil, având în vedere că

> Marxismul nu a apărut pe lume ca o dogmă, stabilită o dată pentru totdeauna, ci ca o concepție apărută în legătură cu observarea realității și care s-a dezvoltat odată cu aceasta grație metodelor de observare. De la *Manifestul Comunist din* 1847 până la ultimul articol al lui Engels din 1895, gândirea profesorilor noștri a suferit multe schimbări . Acest simplu fapt exclude orice ortodoxie. Și o astfel de ortodoxie nu a fost în niciun caz posibilă după moartea lor, deoarece atât de multe probleme apăruseră în lume , despre care Marx și Engels nu puteau ști nimic, încât a trebuit să le rezolvăm independent.

Cert este că marxismul lui Kautsky este unul dintre „marxismele" epocii celei de-a Doua Internaționale , marcat de o interpretare foarte specifică a gândirii fondatorilor săi, legată de o - lectură la fel de bine definită a situației istorice a vremii.

Karl Kautsky s-a născut în 1854 la Praga. Crescut într-un mediu saturat de fervoare anti-naționalistă austriacă, s-a înscris la Universitatea din Viena în 1871 și, chiar în acel an, la sugestia Comunei din Paris , a îmbrățișat idealurile marxiste ale socialismului . Lectura sa, în anii următori, a *lucrării „Capitalul"* lui Marx , dar mai ales a lucrării lui Engels- *Dühring a lui Engels* , i-a determinat aderarea la marxism: nu este lipsit de semnificație faptul că a fost influențat în mod deosebit de spiritul sistematic al lui Engels și de ambiția sa pentru o viziune cuprinzătoare asupra realității.

Însă ceea ce caracterizează marxismul lui Kautsky de la început este faptul că a ajuns să citească textele lui Marx și Engels după ce a fost adus la ideile darwinismului sub influența lui Haeckel (vezi CAPITOLUL 19, SECȚIUNEA 2). În anii 1880, el a dezvoltat o concepție marxistă în care se încadrează evoluționismul darwinist, într-un fel de sinteză marxistă, și care este responsabilă pentru cele două caracteristici care marchează darwinismul , modul său de a înțelege procesele sociale. Pe de o parte, el subliniază caracterul obiectiv și „natural", determinist al legilor schimbării sociale și, prin urmare, consideră sfârșitul capitalismului și apariția societății socialiste ca produse inevitabile și „factuale" ale istoriei . Pe de altă parte, trecerea de la capitalism la socialism nu este înțeleasă ca rezultat al

unei rupturi revoluționare violente, ci mai degrabă ca rezultat al unei „evoluții" treptate. Și astfel, conform primei dintre aceste două teze, marxismul lui Kautsky s-ar fi dovedit ireductibil la concluziile revizionismului; conform celei de-a doua, s-ar fi distins de pozițiile stângii revoluționare, ocupând astfel, în istoria socialismului de-a doua internaționalism, o poziție „centristă".

Trebuie să se țină cont de faptul că maestrul teoretic al social-democrației germane ar fi ajuns la acest punct printr-o operațiune teoretică nu de importanță secundară: înlocuirea - interpretării dialectice de origine hegeliană pe care Marx și Engels o propuseseră mișcării istorico-sociale cu o interpretare a acesteia în termeni de evoluționism social de origine pozitivistă. În această interpretare, accentul puternic pus pe faptul că Marx și Engels

- mai mult Marx decât Engels - făcuse din subiectivitatea - clasei muncitoare agentul istoriei, iar recunoașterea rupturii intrinseci în procesul revoluționar - negația dialectică - sunt parcă puse între paranteze, în avantajul obiectivității și gradualității proceselor.

Pe baza acestei interpretări generale a istoriei, se poate înțelege ostilitatea permanentă a lui Kautsky față de orice fel de subiectivism voluntarist.

- de la cea a sindicalismului revoluționar (vezi CAP. 8**, PAR. 2) la teoria luxemburghiană a grevei politice de masă, până la forțarea leninistă din Octombrie

Împotriva decretului din 1917 - în care a crezut întotdeauna că vede

o reînnoire a subiectivismului și a tentațiilor blanquiste deviante. Ca

revoluționar, este obișnuit să repete că, pentru a scăpa de această eroare,

La rândul său, Kautsky ar fi căzut în eroarea opusă, a „așteptării revoluționare și a previziunii", adică în a crede că momentul revoluționar al tranziției de la capitalism la socialism depinde de maturizarea obiectivă a condițiilor, asupra cărora intervenția voinței umane ar fi irelevantă. Prin urmare, sarcina proletariatului ar fi, între timp , să se „organizeze și să aștepte".

Chiar dacă această interpretare a punctului de vedere al lui Kautsky nu este în întregime corectă, întrucât Kautsky include printre condițiile revoluției răspândirea conștiinței revoluționare și voința de a lupta pentru socialism în rândul proletariatului, nu există nicio îndoială că preeminența acordată categoriei L. de necesitate în viziunea „victoriei necesității , a victoriei finale a proletariatului" îl determină pe Kautsky să lase acest rezultat pe fundalul unui viitor îndepărtat . Cu alte cuvinte: ceea ce se va întâmpla oricum, nu trebuie grăbit. În *Catehismul Revoluționar,* publicat în 1893, Kautsky scrie:

> „Știm că obiectivele noastre pot fi atinse doar printr-o revoluție, dar știm și că este la fel de puțin în puterea noastră să facem această revoluție, cât este în puterea adversarilor noștri să o împiedice. Prin urmare"

„Nici nu ne trece prin minte să vrem să provocăm sau să pregătim o revoluție. Și, din moment ce revoluția nu poate fi făcută după discreția noastră, nu putem spune absolut nimic despre timpul, condițiile și formele în care va avea loc."

Concepția lui Kautsky despre partid se încadrează în acest context. Rolul pe care Kautsky îl atribuie partidului este de a da viață „finalismului revoluționar " care nu ar putea niciodată să apară din spontaneitatea conștiinței proletarilor. Aceștia experimentează exploatarea direct și experimentează zilnic antagonismul de clasă, dar proletariatul singur nu ar putea niciodată să se ridice la nivelul unei viziuni globale a dezvoltării sociale, necesară pentru a susține obiectivul socialismului. Această viziune poate fi elaborată și oferită luptei de clasă a proletariatului doar din exterior, adică prin munca științelor sociale desfășurată de intelectuali. Sarcina partidului este tocmai de a asigura sinteza acestor două componente: proletariatul care suferă

10 exploatarea capitalistă, pe de o parte, și intelectualul care oferă instrumentele pentru a înțelege științific originile exploatării, punând astfel bazele depășirii acesteia, pe de altă parte.

În îndeplinirea acestei funcții, partidul nu poate evita problema atitudinii pe care trebuie să o adopte față de luptele pentru reforme în cadrul sistemului capitalist. Împotriva revizionismului, Kautsky neagă că perspectiva emancipării proletare poate fi realizată în cadrul orizontului reformelor care îmbunătățesc sistemul social existent și afirmă că social-democrația trebuie să fie partidul revoluției sociale, care abolește proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. Totuși, aceasta nu poate însemna indiferentism față de luptele pentru „

...
reforme. Prin acestea, precum și prin reformele sindicale , clasa muncitoare devine conștientă și câștigă încredere în propriile posibilități, se dezvoltă
11 Un sentiment de organizare și solidaritate de clasă îmbunătățește, chiar și în cazul unor succese parțiale, propriile condiții de viață și, mai general, pregătește pentru sfârșitul revoluționar. Aceasta și pentru că conducerea partidului permite neutralizarea riscului inerent luptelor sindicale și politice zilnice, al integrării clasei muncitoare în societatea dată. Pentru a proteja și mai mult împotriva acestui pericol, Kautsky insistă că reformele trebuie impuse guvernelor în virtutea opoziției intransigente a proletariatului , care nu este dispus să se angajeze în nicio formă de acord cu alte forțe politice și sociale care i-ar putea submina autonomia.

Însă principalul punct crucial în jurul căruia se învârte gândirea lui Kautsky și a cărui rezolvare duce și la desprinderea sa parțială de Marx este relația dintre democrație și socialism. El se opune teoriei prăbușirii economice a capitalismului.

KAUTSKY

ca prolog la revoluția socialistă și consideră în schimb că această criză a capitalismului este destinată să se desfășoare la nivel social și politic. Ar fi cauzată, pe de o parte, de radicalizarea conflictelor de clasă, pe de altă parte de incapacitatea capitalismului, care, odată cu prevalența capitalului financiar și a monopolurilor, devine din ce în ce mai agresiv și autoritar, de a-și reconcilia propriile interese cu acceptarea sistemului democratic.

Socialismo e democrazia

Democrația, ca sistem de egalizare, dar și de reglementare a relațiilor politice bazat pe instituții parlamentare, sufragiu universal și respect pentru majoritate, ar fi, pe scurt, destinată să se bazeze din ce în ce mai mult pe valori proletare, până în punctul în care Kautsky a ajuns să teoretizeze calea parlamentară către socialism. Sugestia lui Marx despre dictatura proletariatului, conținută în *Critica Programului de la Gotha,* înlocuiește ideea proletariatului cucerind, prin bătălii electorale, o majoritate care ar permite utilizarea parlamentului în vederea procesului de transformare socialistă a societății.

Într-o lucrare din 1893, *Parlamentarism, legislație populară și social-democrație,* Kautsky scria:

> Numai un politician orb poate afirma astăzi că sistemul reprezentativ, chiar și sub vot universal, întărește dominația burgheziei și că, pentru a o distruge pe aceasta din urmă, este necesar să se elimine mai întâi sistemul reprezentativ. Deja începe să apară clar că un regim parlamentar autentic poate fi atât un instrument al dictaturii proletariatului, cât și al dictaturii burgheziei.

Definitività del sistema

LjuaiiLu v uno o.u uiuvuiu uvua uiiiaiuia uvna uuiguvoia. parlamentare JJ C()nl pjt0 più importante della classe operaia nella sua lotta per la conquista del potere politico non consiste nel sopprimere il sistema rappresentativo, bensì nello spezzare il potere dei governi di fronte al parlamento, e contemporaneamente anche nel rendere al proletariato la strada quanto più libera verso di esso».

E già nel 1892, nel celebre scritto a commento del *Programma di Erfwt,* Kautsky aveva rifiutato la contrapposizione della democrazia diretta al sistema rappresentativo dello stato moderno, sostenuta da Marx nello scritto sulla Comune di Parigi. Contro ogni prospettiva di distruzione dello stato parlamentare moderno in vista dell'edificazione di uno stato interamente nuovo del proletariato, egli afferma che il sistema rappresentativo parlamentare è da considerarsi l'esito irreversibile dell'evoluzione istituzionale moderna, valevole anche al di là dell'epoca del dominio politico borghese. A questa posizione Kautsky sarebbe rimasto per sempre fedele, facendone anzi uno dei motivi fondamentali della sua polemica antibolscevica, dopo la rivoluzione leninista del 1917.

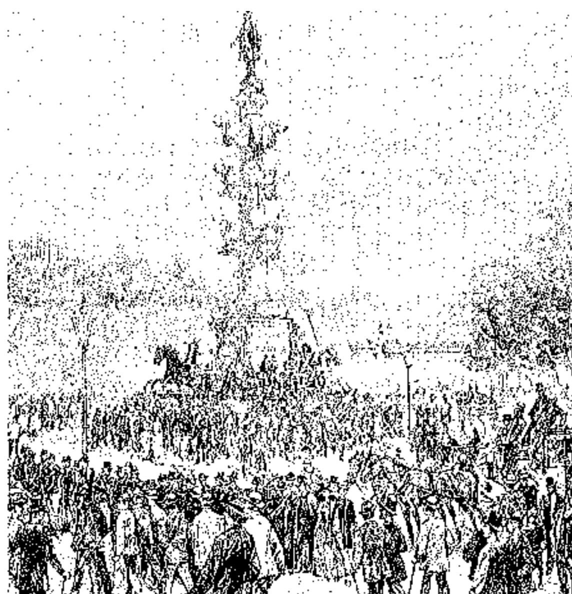
Facendosi forte della celebre prefazione di Engels alle *Lotte di classe in Francia* di Marx (v. GAP. IÓ, PAR. 10.2), Kautsky si era venuto convincendo, fin dagli inizi degli anni novanta, che la via alla rivoluzione

O revoluție socialistă ar fi fost pașnică și non-insurecțională, caracterizată prin lupte sociale și politice de amploare , însoțite de acțiunea parlamentară a partidului . Orice formă de violență ar fi fost de natură defensivă și ar fi depins de tipul de ... rezistența opusă de clasa conducătoare alfa avansului mișcării proletare. În ciuda unui moment de radicalizare provocat de entuziasmul pentru Revoluția Rusă din 1905 care, împreună cu marile greve de masă care avuseseră loc în mai multe țări din Europa de Vest, părea să readucă la modă, chiar și în Occidentul dezvoltat, acele forme de inițiativă revoluționară violentă pe care Engels le-a propus în 1895

„Întîi mai"

Pe 20 iulie 1889, la sfârșitul Congresului de la Paris care a marcat nașterea celei de-a Doua Internaționale, a fost adoptată o rezoluție care solicita o demonstrație internațională a tuturor muncitorilor în favoarea zilei de lucru de opt ore la 1 mai 1890. De atunci, 1 mai avea să devină o zi de mobilizare pentru muncitorii din întreaga lume, un simbol al tuturor luptelor pentru ziua de lucru de opt ore.

l'emancipazione del lavoro. Il documento approvato a Parigi così diceva: «Sarà organizzata a data fissa una grande manifestazione internazionale, in modo che I lavoratori impegnino contemporaneamente in tutti i paesi e in tutte le città nello stesso giorno così stabilito i poteri pubblici a ridurre legalmente a otto ore la giornata lavorativa e ad applicare le altre risoluzioni del congresso internazionale di Parigi. Considerato che una manifestazione simile è



Dacă ar fi considerat că nu mai este relevant, Kautsky ar fi rămas pentru totdeauna fidel concepției non-violente a procesului revoluționar, așa cum demonstrează polemica anti-luxemburgheză pe care ar fi purtat-o în anii premergători conflictului mondial (vezi PAR. 5).

Aceștia sunt și anii analizei la care supune fenomenul imperialismului și relațiile sale cu dezvoltarea monopolistă a capitalismului și a „capitalismului financiar". Spre deosebire de Lenin, care ar fi considerat imperialismul intrinsec esenței însăși a capitalismului, Kautsky consideră că acesta este expresia unei singure componente a capitalismului , identificată cu marele capital financiar. violent și agresiv, dar cu o mare parte a capitalismului industrial, interesat de dezvoltarea pașnică a economiei și de relații internaționale prietenoase. De aici, perspective optimiste pentru succesul unei politici de dezarmare, pe care social- democrația ar trebui să o susțină cu propriile bătălii pacifiste. Izbucnirea războiului și eșecul Internaționalei Socialiste ar fi contrazis aceste predicții ale lui Kautsky, care, opus alegerilor colaboraționiste ale majorității Partidului Social-Democrat German, l-ar fi părăsit pentru a se alătura Partidului Social-Democrat Independent în 1917 .

1 *Demonstrația din 1 mai 1890 de la Viena.*
2 *Mitingul de 1 mai de la Roma, într-o fotografie de Giuseppe Primoll.*

„Fiind deja decisă de Federația Americană a Muncii la Congresul de la Saint-Louis în decembrie 1888, 1 mai 1890 este adoptată și pentru demonstrația internațională. Muncitorii din diferitele națiuni vor desfășura demonstrația în condițiile impuse de situațiile particulare ale diferitelor țări." Într-adevăr, originile „Zilei de 1 Mai" datează de un eveniment care avusese loc cu câțiva ani mai devreme în Statele Unite. Federația Americană a Muncii, întrunită la Chicago în 1884, a convocat o demonstrație de 1 Mai 1886, cerând instituirea unei zile de muncă de opt ore în Statele Unite. În timpul acestei demonstrații, a avut loc un teribil masacru de muncitori în Chicago, cel mai mare oraș industrial din Statele Unite, iar câteva luni mai târziu, patru muncitori, acuzați pe nedrept că au aruncat o bombă asupra poliției, au fost condamnați la spânzurare. Pentru a comemora acest masacru, Federația Americană a Sindicatelor a proclamat 1 Mai 1890, o zi la care, după cum am văzut, se referea și a Doua Internațională. În Italia, apelul Internaționalei a fost preluat de Partidul Muncitorilor Italiani — Partidul Socialist nu va fi fondat decât în 1892 — care a promovat demonstrația prin distribuirea unui manifest care, printre altele, afirma: „...odată cu ziua de muncă de 8 ore, nevoia de muncitori va crește, iar mulți, care sunt condamnați în prezent la șomaj, vor găsi de lucrul pe care îl doresc. Odată cu ziua de muncă de 8 ore, odată cu creșterea numărului de lucrători, va crește și numărul consumatorilor. Consumul crescut înseamnă o cerere crescută de produse și, în consecință, o cerere crescută de muncitori pentru a lucra și a produce. Odată cu ziua de muncă de 8 ore, odată cu creșterea cererii de muncitori, vor crește și salariile. Cu ziua de muncă de 8 ore, vom avea 8 ore pentru odihnă și 8 ore pentru instruire, educație și recreere. Cu ziua de muncă de 8 ore, sănătatea noastră va fi mai bine garantată și viața noastră va fi prelungită. Cu ziua de muncă de 8 ore, familia muncitorului va funcționa conform legilor naturale ale afecțiunii și conform scopurilor pe care familia ar trebui să le aibă în lume. Cu ziua de muncă de opt ore, copiii noștri…" vor găsi în dragostea mamei lor și în învățăturile școlii pregătirea sigură pentru un viitor demn de umanitate. Odată cu ziua de muncă de opt ore, muncitorii vor înceta să mai fie unelte la mila deplină a altora și vor începe cu adevărat să se simtă ființe umane și să aibă valoare ca atare. Tovarăși! Revendicarea pentru ziua de muncă de opt ore, câștigată cu inteligența noastră, cu perseverența noastră, cu puterea și virtutea noastră, va fi cea mai mare și mai incontestabilă dovadă că suntem demni de acea emancipare completă, care este scopul tuturor dorințelor noastre.


2

BERNSTEIN

Ma tutte le proprie energie l'ex-capo del movimento operaio internazionale le avrebbe profuse, negli anni del dopoguerra fino, si può dire, alla morte, nella polemica violentissima contro la rivoluzione bolscevica e l'opera di Lenin. In due saggi del 1918 del 1919, *La dittatura del proletariato* e *Terrorismo e* La polemica comun^smo> Kautsky, che nel 1922 sarebbe rien-

antibolșevic în rândurile Partidului Social-Democrat German , își confirmă clar ideea legăturii indisolubile dintre democrația parlamentară bazată pe votul universal și socialism. În primul dintre cele două eseuri, el scrie :

> „Prin socialism modern înțelegem nu doar o organizare socială a producției, ci și o organizare democratică a societății; prin urmare, pentru noi, socialismul este inextricabil legat de democrație: Nu există socialism fără democrație."

Dizolvarea Adunării Constituante decretată de guvernul bolșevic la începutul anului 1918 a pus în mișcare revoluția leninistă, în ochii lui Kautsky, care inițial nu-și ascunsese - simpatia pentru aceasta, spre rezultate autoritare și antidemocratice, care aveau să o transforme în curând într-un regim despotic, fondat pe anihilarea teroristă a adversarilor săi și pe dictatura nu „a" proletariatului, ci „peste" proletariat, a unei minorități formate dintr-o „nouă clasă de funcționari" destinată să dea naștere unei noi forme de „cezarism".

Lenin și Troțki l-ar fi etichetat pe Kautsky drept „renegat" și „trădător", dar, în realitate, antibolșevismul său era, în esență, în concordanță cu trecutul său de teoretician al revoluției socialiste în care „dictatura proletariatului" a fost făcută să coincidă cu cucerirea majorității în parlament și în societate de către proletariat.

Aceasta nu înseamnă că Kautsky-ul anilor 1920 și 1930 nu a cunoscut schimbări într-o direcție mai moderată: de exemplu, a renunțat la ideea că democrația și socialismul coincid și s-a convins că lupta pentru „republica democratică" reprezenta o primă etapă, distinctă de cea ulterioară, a luptei pentru socialism. El, care fusese întotdeauna membru al partidului socialist, care respingea orice colaborare între social-democrație și partidele și clasele burgheze, admitea în acea primă etapă **distinctă** posibilitatea unor guverne de coaliție la care social-democrații să poată participa. Confruntat cu triumful fascismului și în Germania, Kautsky ar fi susținut că obiectivul luptei antifasciste ar trebui să fie restabilirea democrației politice și nu realizarea imediată a socialismului.

Chiar și la un nivel mai teoretic , Kautsky, la bătrânețe, a repudiat unele aspecte ale gândirii marxiste, pe care le-a atribuit unui utopism abstract ce caracteriza reflecția lui Marx. În monumentala sa lucrare | ne | imjnabili|1 . din 1927, *Concepția materialistă a istoriei* · *el* a respins ideea dispariției statului în societatea socialistă: depășirea diviziunii societății în clase nu ar elimina diviziunea muncii și, în consecință, necesitatea unei organizări administrative a societății, al cărei instituție fundamentală ar fi statul. Într-adevăr, după ce a respins și teoria „prăbușirii" capitalismului care, conform tradiției marxiste, ar fi trebuit să deschidă calea socialismului, el a atribuit statului modern funcția de intervenție chiar și în organizarea democratică a producției și distribuției.

4 ....; .. .. ; ... . ¡¡¡!:: .. ..: ....

Bernstein (1850-1932): dezbaterea despre revizionism

Scrisori adresate Partidului Social-Democrat încă din 1872, colaborator al lui Marx și Engels, care l-ar fi desemnat executor testamentar · și membru al Reichstagului de mai multe ori, **Léonard** LvJ **Bernstein** este una dintre cele mai semnificative figuri ale socialismului celei de-a Doua Internaționale, dar numele său este acum inextricabil legat de anii dintre 1896 și 1903, când bătălia a izbucnit în interiorul social-democrației germane din cauza propunerilor sale de revizuire radicală a marxismului într-un sens reformist și anticlasist.

Încă din 1896, la un an după moartea lui Engels, Bernstein începuse să publice o serie de articole despre *Problemele Socialismului* în *Neu Zeit,* revista fondată de Kautsky, iar în 1899 le-a republicat într-un volum intitulat „ Condițiile *prealabile ale socialismului și sarcinile social-democrației".* Scopul lui Bernstein, prin aceste scrieri, era să pună capăt dualismului, caracteristic social -democrației germane , dintre teoria revoluționară și practica reformistă, demonstrând nefondul filosofic , sociologic și economic al ideii marxiste de revoluție.

În adevăr, el declară, cel puțin inițial, că nu vrea să propună un revizionism antimarxist, ci , așa cum își amintește el însuși, „un revizionism în cadrul marxismului", capabil să corecteze unele aspecte în numele respingerii pe care Marx și Engels înșiși au proclamat-o întotdeauna față de „toate edificiile utopice construite pe baza unor

principii abstracte neconfirmate de mișcarea reală a lucrurilor ". El ironizează tendința prezentă în marxism de a face din principiile sale un fel de «revelație divină, auto-conținută din prima zi și care a fost, este și va fi pentru totdeauna ca la începutul tuturor lucrurilor», în contrast cu caracterul cel mai autentic al marxismului de a fi «produsul practicii concrete a mișcării muncitorești», deschis tuturor reînnoirilor dictate de situații istorice în schimbare. Aceasta nu înlătură însă faptul că revizionismul bernsteinian, prin radicalitatea cu care pune sub semnul întrebării însăși fundamentele teoriei marxiste - de la principiul luptei de clasă la ideea de revoluție, până la principiile materialismului istoric -, ajunge să capete sensul unei adevărate lichidări a marxismului . A fost judecat ca atare și respinsă , de cei mai autoritari și foarte diferiți exponenți ai socialismului a doua internaționalist, de la Kautsky la Plehanov - fondatorul și primul teoretician al social-democrației ruse -, de la Luxemburg la Lenin.

Premisa întregului discurs al lui Bernstein constă în respingerea naturii științifice a socialismului. Nu că ar vrea să nege că acesta se bazează pe anumite elemente științifice pe care Marx le-ar fi putut identifica , cum ar fi teoria valorii sau cea a producției . O teorie socialistă nu ar fi posibilă fără intervenția unor factori care nu au origine științifică , începând cu faptul că socialismul este în primul rând un ideal etic, expresia a ceea ce oamenii își doresc și își doresc, cum ar fi dreptatea, sfârșitul exploatării și opresiunii și așa mai departe. Sub influența neokantianismului , care câștiga teren în cadrul social-democrației, Bernstein subliniază importanța voinței morale în determinarea obiectivelor socialismului și, în consecință, neagă că aceasta este rodul unui proces istoric necesar, predeterminabil științific.

Ostil dialecticii hegeliene - „ceea ce au produs Marx și Engels care a fost măreț, nu au produs datorită dialecticii hegeliene, ci în ciuda ei " - el este la fel de ostil și „posibilei" evoluții zlomsmo . Teoria deterministă a lui Kautsky și susține că socialismul, departe de a fi rezultatul necesar și inevitabil al crizei finale a capitalismului, este pur și simplu o posibilitate, hrănită în inimile maselor proletare prin înalta sa dezirabilitate etică.

În special, Bernstein contestă o serie întreagă de propoziții marxiste care, în opinia sa, au fost infirmate de dezvoltarea economică și socială ce a caracterizat istoria cea mai recentă a capitalismului :

a. concentrarea progresivă a întreprinderilor industriale nu a însemnat o concentrare corespunzătoare a activelor, ci mai degrabă numărul proprietarilor a crescut atât în sens absolut, cât și relativ, în special datorită răspândirii societăților pe acțiuni;

b. clasele de mijloc, departe de a dispărea, prezintă o puternică capacitate de supraviețuire, iar chiar și în - sectorul manufacturier suntem departe de dispariția întreprinderilor mici și mijlocii;

Aspetti superati del marxismo

c. prezicerea unei sărăciri crescânde a clasei muncitoare, cu acutizarea consecventă a conflictelor de clasă, s-a dovedit greșită;

d. perspectiva prăbușirii și, în orice caz, a unei crize finale a capitalismului s-a dovedit nefondată . Dimpotrivă, dezvoltarea trusturilor și a altor forme de monopol și alianțe între diferite companii, precum și extinderea creditului, permit astăzi capitalismului, dacă nu să facă crizele imposibile, să le reducă drastic amploarea și să le controleze .

Pe baza acestor date empirice, atât de relevante în viziunea sa, Bernstein respinge concepțiile revoluționare ale socialismului, în numele unui gradualism reformist conform căruia societatea capitalistă ar putea permite, fără a fi contestată de un revoluționarism abstract, dezvoltarea socialismului în interiorul ei. Maturizarea relațiilor socialiste de producție s-ar produce lent și fără „salturi", similar modului în care relațiile capitaliste de producție s-au format treptat în cadrul societății feudale. Din această perspectivă, Bernstein contrastează revoluția cu reformele; autoizolarea Partidului Social Democrat, o consecință a clasismului rigid al tradiției marxiste, cu colaborarea cu sectoarele progresiste ale burgheziei și partidele acestora și chiar transformarea social-democrației într-un partid democratic, o expresie nu numai a clasei muncitoare, ci și a altor clase. Cel mai mare exponent al revizionismului merge până la a considera socialismul moștenitorul legitim al liberalismului burghez, susținând că „nu există nicio idee liberală care să nu aparțină și moștenirii ideale a socialismului".

Aceste propuneri au stârnit o vastă dezbatere în rândurile social-democrației germane și, deși condamnate la Congresul de la Dresda din 1903, s-au răspândit pe scară largă atât în cadrul partidului, cât și în rândul grupurilor de frunte ale altor partide socialiste europene. Kautsky, „apărătorul fidei" – așa cum era numit – al marxismului la acea vreme, nu a putut să nu intervină în respingerea analizelor și propunerilor lui Bernstein, chiar dacă, după cum se știe, datorită îndelungatei colaborări și prieteniei profunde care îl lega pe Kautsky de Bernstein, aceasta a fost precedată de numeroase ezitări și incertitudini. Reafirmând teoria socialismului ca rezultat necesar al crizei capitaliste și insistând asupra convingerii că democrația este posibilă doar ca democrație socialistă, Kautsky, în lucrarea sa din 1899, *„Bernstein și pro-"*

LUXEMBURG

Program social-democrat. O autocritică neagă validitatea analizelor lui Bernstein: deși este adevărat că clasele de mijloc supraviețuiesc și că chiar și întreprinderile mici și mijlocii continuă să se dezvolte, controlul pe care marele capital îl exercită asupra lor este în creștere, împiedicându-le exprimarea politică independentă. Cât despre teoria sărăcirii absolute a proletariatului, aceasta este străină gândirii lui Marx, care, dacă e să vorbim ceva, pe bună dreptate, despre o sărăcire relativă în comparație cu creșterea bogăției capitaliste, ceea ce determină acutizarea progresivă a conflictului de clasă. Dacă Bernstein are dreptate când respinge teoria colapsului economic ca fiind eronată, nu mai puțin nerealistă este concepția sa idilică despre dezvoltarea capitalistă, care, în absența contradicțiilor, ar favoriza o democratizare crescândă a societății.

Însă cea mai riguroasă și impetuoasă critică a revizionismului a fost opera lui Luxemburg, o figură de frunte în istoria marxismului revoluționar de la începutul secolului al XX-lea.

5

Luxemburg (1870-1919): o „Cassandra" a socialismului

Osa Luxemburg s-a născut în 1870 la Zamosc, în Polonia, lângă vechea graniță cu Rusia, într-o familie evreiască înstărită de negustori cultivați, cu idei liberale și antițariste.

După ce și-a terminat studiile liceale la Varșovia, era deja membră a Partidului Socialist Revoluționar Polonez în 1886, iar câțiva ani mai târziu, pentru a scăpa de persecuția poliției țariste, a trebuit să se refugieze în Elveția. Aici, la Zurich, Luxemburg, care și-a urmat studiile universitare la Facultatea de Științe Politice, și-a aprofundat lecturile lui Smith, Ricardo și, mai ales, ale lui Marx.

A frecventat cercurile emigranților politici ruși și polonezi și l-a întâlnit, printre alții, pe Plehanov. A fost implicată în reorganizarea mișcării socialiste poloneze și a participat la congresul Internaționalei Socialiste din 1883. Mutându-se în Germania în 1897, avea să devină unul dintre cei mai străluciți și prestigioși exponenți ai social-democrației germane.

Farmecul exercitat de această energie și
Natura pasională nu vine doar din ascuțime și origini
natura inteligenței sale, puternica tensiune morală cu care trăiește idealurile socialismului și intransigența cu care luptă, într-un angajament existențial total ce avea să culmineze cu tragedia morții sale, pentru emanciparea socială și umană a pro-
letariatul .
de sensibil, ca niciun alt exponent al
Mișcarea socialistă internațională a vremii,
*: trebuie să răscumpărăm libertatea fiecărui om și
; să o reconcilieze cu o democrație socialistă care era
expresie a maturizării autonome a maselor,
Luxemburg trăiește într-un mod dramatic, în special
• după izbucnirea conflictului mondial, ciocnirea dintre
- capitalismul și proletariatul, în care vede în joc
[soarta întregii omeniri.]
Pe de o parte, ea respinge condamnarea lui Kautsky.
P na inevitabilității socialismului care ia în considerare
doar
ca o tendință, o posibilitate prezentă în
^'barbaria § rem '°° a istoriei, pe de altă parte, teoretizează, așa cum vom vedea, inevitabilitatea prăbușirii capitalismului și a degenerării sale în anarhie, astfel încât alternativa care planează asupra umanității este cea dintre socialism și „barbarie"; „dilema cu care se confruntă umanitatea este astfel: fie declinul în anarhie, fie mântuirea prin socialism".

Nu că Luxemburg împărtășește modul lui Bernstein de a concepe socialismul ca pe o posibilitate. Deși Bernstein intenționează să bazeze perspectiva socialistă doar pe un principiu subiectiv al dezirabilității etice, ea nu renunță să gândească la socialism ca pe o „necesitate istorică", fără ca aceasta să însemne însă că este ceva „ fatal "; nu există nimic fatal în istorie, dar nici nimic arbitrar . Mai degrabă, este adevărat că în cadrul acesteia acționează necesități istorice conflictuale, la fel de intrinseci situației sociale, și că este imprevizibil care dintre cele două va prevala.

> Dialectica istorică se delectează tocmai cu contradicții și, pentru fiecare necesitate, postulează și opusul său în lume. Dominația burgheză este, fără îndoială, o necesitate istorică, dar la fel este și răscoala clasei muncitoare împotriva ei; capitalul este o necesitate istorică, dar la fel este și groparul său, proletariatul socialist; dominația mondială a imperialismului este o necesitate istorică, dar la fel este și răsturnarea sa de către internaționala proletară.

Care dintre aceste două „necesități" va prevala în cele din urmă va depinde de voința conștientă a oamenilor, iar ceea ce este sigur este că „victoria socialismului nu va cădea din cer ca soarta", ci nu poate fi decât rezultatul unei lupte grele duse zilnic.

Conștientizarea acestui fapt și, în același timp, avertizarea asupra naturii radicale a lui „ori/ori" ascuns în fluxul istoriei o împing urgent pe curajoasa femeie poloneză spre un angajament politic revoluționar , care o obligă să-și sacrifice nevoile personale pentru fericire, atât de înclinată spre o viață senină, în contact cu natura, florile, plantele, animalele, pe care le iubea nespus. Într-o scrisoare către Luise Kautsky, soția lui Karl, ea își mărturisea originea natală.

cât de profunde sunt înclinațiile:

„La urma urmei, am nevoie ca cineva să mă creadă când spun că sunt prins doar întâmplător în vârtejul istoriei universale, dar în realitate m-am născut să fiu păstor de gâște."

În cariera politică a lui Luxemburg, putem identifica câteva momente importante care ne permit să înțelegem sensul operei sale ca organizatoare revoluționară și gânditoare marxistă: a. polemica cu revizionismul lui Bernstein; b. dezbaterea despre greva de masă din anii dinaintea războiului; c. războiul și ruptura cu „social-patrioții"; d. revoluția și relațiile cu Lenin și bolșevicii.

a. Deja în conflictul foarte dur cu tezele lui Bernstein, concretizat prin publicarea în 1898 a unei serii de articole pe care Bernstein le va aduna în anul următor în cartea *Reforma socială Sau revoluție?* Luxemburg formulează discuția conform unei metodologii care propune, împotriva empirismului - analizelor lui Bernstein, regretul dialectic al teoriei marxiste. Eroarea lui Bernstein constă în respingerea dialecticii, în incapacitatea sa, așa cum se întâmplă cu toți empiriștii care văd doar fapte izolate în locul proceselor, de a înțelege totalitatea realității și ansamblul fenomenelor. Bernstein, victimă a - atomismului analizelor burgheze, nu reușește să înțeleagă - contradicțiile care se cuibăresc în societatea capitalistă, pe care aceasta este incapabilă să le rezolve . El nu reușește să înțeleagă faptul că capitalismul, chiar dacă reușește să evite sau să depășească crizele ciclice individuale, poartă în sine, intrinsecă esenței sale, o contradicție ireconciliabilă între potențialul productiv în creștere și posibilitățile limitate de vânzare a produselor , care nu poate să nu se exprime în crize economice și politice continue, destinate să culmineze în cele din urmă în războaie interimperialiste.

Încercarea, cu un ton vag proudhonian, de a îmbrățișa „părțile bune" ale capitalismului, în timp ce le respinge pe cele „rele", ca și cum acestea nu ar fi aspecte esențiale ale „întregului" unei societăți bazate pe profit, este iluzorie. Luxemburg vorbește sarcastic despre - ideea absurdă și iluzorie a lui Bernstein „de a transforma marea de amărăciune capitalistă într-o mare de dulceață socialistă, pur și simplu prin adăugarea câtorva sticle de limonadă social-reformistă".

Răspunsul lui Kautsky la revizionism este însă complet inadecvat, deoarece s-a limitat la critica obiecțiilor individuale ale lui Bernstein la predicțiile lui Marx și nu a reușit să înțeleagă defectul fundamental al argumentului său, care constă tocmai în repudierea metodei dialectice cu care Marx interpretase istoria și inițiase analiza societății. Dar Kautsky nu este capabil să vadă acest lucru, deoarece el însuși a abandonat gândirea dialectică.

În *„Reformă socială sau revoluție?"* nu există doar un atac la adresa revizionismului, ci și, implicit, acea divergență de la ortodoxia kautskiană care avea să devină ulterior explicită. Punctul esențial al „ereziei" lui Luxemburg privește problema relației dintre reforme și revoluție. La Kautsky, această relație este extrinsecă și mecanică: scopul final al socialismului rămâne complet separat de munca zilnică a clasei muncitoare și a partidului său, care sunt preocupate exclusiv de urmărirea obiectivelor imediate ale acțiunii sindicale și/sau parlamentare. Luxemburg nu are nicio obiecție față de aceste lupte sindicale și politice , care vizează îmbunătățirea condițiilor de viață și de muncă ale clasei muncitoare deja existente în societatea existentă și realizarea reformelor politice și sociale. Ceea ce își dorește ea este să restabilească legătura dialectică dintre aceste lupte și scopul final al socialismului, astfel încât aceasta să existe deja în ele ca un orizont care le dă sens și permite selecția lor, împiedicându-le să fie reduse la simple elemente corective ale unei societăți date. Mecanismul evoluționist al lui Kautsky, lăsând scopul final al socialismului într-un fundal inert și îndepărtat, ajunge să dea dreptate revizionismului care, împreună cu Bernstein, afirmă că „scopul final nu este nimicul , în timp ce mișcarea este totul"; unde prin mișcare se înțelege un progres social generic care trebuie urmărit la nesfârșit. Dimpotrivă, este vorba de a se asigura că, chiar și în luptele zilnice ale clasei muncitoare, care vizează limitarea exploatării în cadrul societății burgheze, există o referire la suprimarea acestei exploatări și, prin urmare, a societății burgheze însăși, evitând atât extremismul , care în numele unui mâine socialist ia valoare obiectivelor imediate de astăzi, cât și oportunismul revizionist care privește exclusiv aceste obiective, judecând „marea reformă a lumii" ca fiind o utopie abstractă, iar orizontul societății burgheze ca fiind insurmontabil .

b. Luxemburg este, alături de Lenin, cel mai important exponent al versiunii revoluționare și dialectice a marxismului, ostilă interpretărilor evoluționiste, atât reformiste, cât și ortodoxe, predominante în partidele celei de-a Doua Internaționale. Dar ea împărtășește multe diferențe minore cu Lenin , una dintre cele mai semnificative fiind modul de înțelegere a relației dintre clasă și partid. Împotriva lui Lenin, care în *„Ce-i de făcut?"*, *volumul 6* din 1902, susținea că proletariatul, dacă este lăsat de capul său, nu va putea depăși orizontul pur revendicant al sindicalismului și că, pentru ca orientările revoluționare anticapitaliste să se maturizeze în cadrul acestuia, este necesară intervenția și îndrumarea Partidului Social Democrat , care introduce conștiința de clasă în clasa muncitoare. Luxemburg, dezvăluindu-se în aceasta ca o moștenitoare fidelă a învățăturii marxiste, afirmă potențialul creșterii conștiinței de clasă.

todeterminazione rivoluzionaria delle masse operaie § e sottolinea energicamente il ruolo determinante della

QQ soggettività operaia.

Nessun comitato centrale di partito, ancorché infallibile e costituito da avanguardie consapevoli e Z3 combattive, sarebbe in grado di supplire all'assenza o -J all'immaturità di un movimento operaio di massa, i

ale cărei posibile erori ar fi totuși mai rodnice din punct de vedere istoric decât acea infailibilitate.

Accentul puternic pus pe spontaneitate constituie, în comparație cu marxismul ortodox al lui Kautsky, precum și cu marxismul revoluționar al lui Lenin, varianta „eretică" a discursului lui Luxemburg. Nu că ea nu recunoaște partidul ca un factor important în lupta pentru socialism, dar este , ... doar unul dintre factorii acestei lupte, care trebuie înțeleasă ca organizare într-o relație de strânsă interconectare și interdependență cu inițiativa maselor. Deși alunecă ocazional pe poziții „spontaneiste ", subliniind capacitățile creative ale clasei muncitoare, pentru care a fost adesea criticată , Luxemburg reușește aproape întotdeauna să interpreteze dialectic relația dintre spontaneitate și organizare, dintre mase și partid, înțelegând-o ca o relație circulară în care partidul apare din experiența luptelor spontane și, în același timp, se prezintă ca principiu de unificare a acestor lupte, dirijându-le și grăbindu-le rezultatul revoluționar.

a încurajat această tendință de valorizare a inițiativei revoluționare a proletariatului ca atare . În Occident, ea putea apărea ca expresia unei mari greve generale de masă, spontane, în cadrul căreia se stabiliau noi forme de organizare la nivel local a clasei muncitoare, „sovietele" . În dezbaterea aprinsă care s-a dezvoltat pe marginea acestei revoluții în cadrul social-democrației germane și al sindicatelor pe care le controla, convingerea lui Luxemburg că linia de dezvoltare a mișcării muncitorești ar trebui să fie cea a creșterii organismelor consiliului - sovietele - concepute nu doar ca instrumente ale luptei de clasă, ci ca organe ale unei noi puteri politice emergente, ale unei noi democrații alternative la cea burgheză, apare substanțial izolată.

Exemplul Revoluției Ruse a fost considerat inaplicabil țărilor dezvoltate din Occident, iar principalii teoreticieni ai marxismului, de la Kautsky la Bernstein , au continuat să considere calea parlamentară, în cadrul instituțional al statului burghez , drept drumul principal pe care mișcarea muncitorească trebuie să-l urmeze. Luxemburg avea să descrie mai târziu această poziție ca un exemplu de „ cretinism parlamentar".

c. În anii premergători războiului mondial, ruptura lui Luxemburg de pozițiile lui Kautsky a devenit mai explicită . Revoluționara poloneză ar fi simțit din ce în ce mai mult decalajul crescând dintre semnalele venite din Rusia, în care credea că vede începutul noilor revoluții socialiste cu noile lor căi și metode de luptă, și răspunsurile, pe care le considera eronate, venite din partea liderilor social-democrației germane, acum hotărâți să integreze pe deplin mișcarea muncitorească în cadrul sistemului politic și social german. Și toate acestea în prezența unui capitalism din ce în ce mai agresiv, din ce în ce mai orientat spre politici militariste, un preludiu al dezlănțuirii războiului imperialist.

În 1913, Luxemburg a publicat cea mai importantă lucrare teoretică a sa, dedicată crizei iminente a capitalismului. Este vorba *de Acumularea capitalului* . În această lucrare, Luxemburg susține că posibilitățile de extindere a sistemului capitalist nu sunt nelimitate și ar fi oferite de zonele necapitaliste ale lumii , și în special de colonii, către care capitalismul exportă plusvaloarea produsă și vinde bunurile care depășesc cererea piețelor metropolitane. Odată ce, însă, și aceste zone ale lumii devin capitaliste, condițiile pentru expansiunea capitalismului vor înceta să existe, iar acesta se va îndrepta spre catastrofă.

Sistemul capitalist este amenințat de o profundă contradicție internă: pe de o parte, are „tendința iminentă de a se extinde în întreaga lume și de a expulza toate celelalte forme economice " și se caracterizează prin faptul că este „o formă care nu tolerează altele alături de ea ". Pe de altă parte, este „ în același timp prima formă de capitalism care poate exista singură, fără alte forme economice ca mediu și teren de dezvoltare". Este „o contradicție istorică vie ", destinată să degenereze în haos sau să fie rezolvată în socialism.

d. Izbucnirea războiului și aderarea social-democrației germane la acesta au determinat-o pe Luxemburg să rupă toate legăturile cu aceasta, pe care o considera acum un „cadavru împuțit". Războiul, care a reprezentat „cea mai mare înfrângere imaginabilă în lume pentru proletariatul european ", a fost însă și actul prin care capitalismul „și-a dezvăluit fața morții " și a confirmat că „dreptul său istoric la existență era epuizat, dominația sa nu mai era compatibilă cu progresul umanității".

Luxemburg, care a fost arestată în 1915 în urma unei condamnări pentru incitarea soldaților la dezertare și care ar fi murit aproape ...

În toți anii războiului petrecuți în închisoare, Spariaco dăduse viață în 1914 unui nou grup revoluționar , Liga Spartakistă, care imediat după război avea să promoveze înființarea Partidului Comunist German.

Ultima lucrare majoră a lui Luxemburg, *Revoluția Rusă, datează din 1918.* A fost scrisă în închisoare și este dedicată examinării Revoluției din Octombrie și a statului sovietic aflat la început de drum. Ea a salutat cu entuziasm inițiativa revoluționară a lui Lenin și, până la moartea sa , a considerat-o un posibil prolog al unei dezvoltări revoluționare internaționale. În această lucrare , ea abordează unele aspecte ale operei lui Lenin și a altor lideri bolșevici și care o fac să apară astăzi drept o „Cassandra a socialismului", nu trebuie așadar confundate în niciun fel cu cele lansate de Kautsky și alți exponenți ai social-democrației, care l-au acuzat în zadar pe Lenin că a pretins că a sărit peste faza revoluției burgheze și că a realizat o adevărată lovitură de stat.

Observațiile critice ale lui Luxemburg sunt inspirate de convingerea că tacticile bolșevice conțineau un exces de măsuri autoritare care au dus la sufocarea democrației consiliare a sovietelor și la mortificarea participării active și conștiente a maselor. În special, dizolvarea Adunării Constituante în noiembrie 1917 și preluarea puterii de către un partid extrem de centralizat au dus la o periculoasă involuție birocratică și antidemocratică a revoluției. Opoziția dintre dictatură și democrație este considerată de Luxemburg o eroare fatală comisă de Lenin și Troțki, pe de o parte, și de Kautski, pe de altă parte:

> „Kautsky se declară în mod firesc în favoarea democrației «burgheze», deoarece o prezintă ca o alternativă la revoluția socialistă. Lenin și Troțki, dimpotrivă, se declară în favoarea dictaturii, opusă democrației, și, în consecință, în favoarea dictaturii unei mâini de oameni, adică în favoarea dictaturii după model burghez."

Dimpotrivă, proletariatul trebuie, da,

«esercitare la dittatura, ma una dittatura di 'classe', cioè nella più larga pubblicità, con la più attiva e libera

să participe la o democrație fără limite.

Dar pentru aceasta avem nevoie de libertatea presei, de libera exercitare a drepturilor de asociere și întrunire , pe care bolșevicii le-au abolit.

> „Libertatea rezervată susținătorilor guvernului, membrilor unui singur partid - oricât de numeroși - nu este libertate. Libertatea este întotdeauna doar libertatea celor care gândesc diferit."

Nu că Luxemburg nu și-ar fi dat seama că situația extrem de dificilă în care se aflau bolșevicii – „într-o țară izolată, epuizată de războiul mondial, strangulată de imperialism, trădată de proletariatul internațional" – i-a obligat să adopte măsuri represive și autoritare care au limitat drastic democrația. Dar ceea ce îl critică pe Lenin este faptul că a teoretizat „distorsiunile comise în Rusia sub presiunea necesității", ridicându-le la rang de modele de strategie socialistă, care urmau să fie propuse pentru imitarea proletariatului internațional. Și Luxemburg, mai târziu, în noiembrie 1918, în mijlocul Revoluției germane, se va opune convocării Adunării Constituante, nu pentru a instaura o dictatură de partid, ci în numele puterii consiliilor muncitorilor și soldaților, din perspectiva democrației socialiste.

Eșecul revoltei muncitorești de la Berlin din ianuarie 1919, declanșată împotriva dorinței sale de Liga Spartakistă, care se transformase ulterior în Partidul Comunist German, avea să culmineze cu moartea revoluționarei. Arestată de o unitate militară a fostei armate imperiale, angajată de guvernul social-democrat pentru a organiza „ vânătoarea " de comuniști, a fost ucisă înainte chiar de a fi dusă la închisoare. Cu craniul zdrobit de patul unei puști, corpul ei a fost aruncat într-un canal, din care a ieșit abia câteva luni mai târziu.



Moti spartachisti del

Lenin (WO-IVM): supremația politicii

Teoria partidului

De-a lungul operei lui Lenin, figura strategului care s-a dedicat neobosit organizării și direcționării luptelor proletariatului rus împotriva țarismului, și apoi realizării revoluției, este prezentă cu forță. Toate scrierile sale sunt legate direct de lupta politică, zione socialista e alla costruzione dello stato socialista respectă obiective precise de atins , sunt îndreptate împotriva unor adversari specifici și sunt legate de circumstanțe istorice specifice. Nici eseurile sale filosofice nu fac excepție și, în orice caz, sunt paginile cele mai strâns legate de elaborarea teoretică.

Aceasta, deși atestă coerența marxistă a lui Lenin în legarea inextricabilă a teoriei și practicii , poate fi dăunătoare, mai ales în domeniul generalizărilor filosofice, respectului pentru complexitatea problemelor și, sub presiunea unor cerințe politice presante, poate duce la o simplificare prea grăbită a soluțiilor. Vom vedea, din când în când, dacă și în ce măsură acest lucru se întâmplă de fapt în cazul acestei figuri, a cărei statură politică incontestabilă, dominând-o fără îndoială pe cea a gânditorului și a „filosofului", o putem deja recunoaște .

Vladimir Ilici Ulianov, cunoscut sub numele de **Lenin,** s-a născut în Simbirsk, acum Ulianovsk, în 1870, într-o - familie de intelectuali din clasa de mijloc inferioară. Avea șaptesprezece ani când fratele său mai mare, Alexandru, a fost executat pentru participarea la planificarea unui atentat la viața țarului de către un grup de nihiliști. Din acea zi, tânărul Vladimir s-a convins de sterilitatea luptei anti-țariste a anarhiștilor. Înscriindu-se la facultatea de drept a Universității din Kazan, a fost curând exmatriculat pentru comportamentul său rebel față de autoritățile academice și numai cu greu a absolvit Universitatea din Sankt Petersburg în 1891.

După ce a început să-i citească pe Marx și Engels și să studieze realitatea economică a Rusiei, Lenin a devenit curând un adept al ideilor marxiste, tot sub influența lui Plehanov, pe care l-a întâlnit în Elveția în 1895. Plehanov a fost cel mai prestigios exponent rus al gândirii marxiste, care tradusese *Manifestul Comunist* în limba rusă încă din 1882. Angajat în activități revoluționare clandestine, Lenin a fost arestat și condamnat la trei ani de închisoare în Siberia, perioadă în care a scris primul său eseu important, „... *sviluppo del capitalismo in Russia,* che sarebbe stato pubblicato nel 1899.

In polemica con i populisti, sostenitori di un programma rivoluzionario che prevedeva la realizzazione del socialismo partendo dalle strutture comunitarie del mondo contadino russo, senza dover passare attraverso l'esperienza del capitalismo, Lenin di- . mostra, attraverso una documentatissima analisi, che il capitalismo è già penetrato nelle campagne russe, al punto da essere la formazione economico-so- ciale ormai avviata a divenire predominante. Lo sviluppo del mercato, la stratificazione della popolazione contadina, la formazione di un consistente profeta-* riato agricolo, l'industrializzazione dell'agricoltura, sono i segni evidenti dell'affermazione del capitalismo agrario.

Evidente lo scopo politico di questa indagine: mostrare che anche in Russia erano cominciate ad esistere le condizioni per la nascita di un partito socialdemocratico di ispirazione marxista che des- . se avvio alla organizzazione del proletariato sulla ^itawtidiiiu base di un programma socialista. Ed appunto russo in quegli anni nasceva il partito socialdemocratico russo per iniziativa di Georgij Valentinovic Plechanov (1857-1918), lulius Martov e dello stesso Lenin che, dalla lontana Siberia, dà il suo contributo per la determinazione del programma del nuovo partito. _

È, per l'appunto, il problema di quale partito costruire, con quale modello organizzativo, in un paese a ritardato sviluppo capitalistico, privo di libertà politiche e sindacali, con un proletariato di fabbrica fortemente concentrato e circondato da un grande mare contadino, è questo problema a costituire il ..., primo grande tema della riflessione politica di Quae,ia l0, Lenin nei primi anni del secolo, una volta tornato nel 1899 in libertà. Nel 1902, alla vigilia del congresso del partito socialdemocratico russo, che si sarebbe svolto a Bruxelles nel 1903, e avrebbe sancito la spaccatura tra i seguaci di Lenin, i bolscevichi, e i seguaci di Martov, i menscevichi, Lenin pubblica il *Che fare?,* ove espone la propria teoria del partito.

La premessa da cui muove il discorso leniniano è che la visione complessiva dei rapporti di produzione, dei rapporti tra le classi, tra economia e politica, indispensabile perché si possa avere un partito capace di guidare il proletariato, non può essere il prodotto spontaneo della classe operaia:

„Istoria tuturor țărilor atestă că clasa muncitoare, numai prin propriile eforturi, este capabilă să dezvolte doar o conștiință sindicală, adică convingerea necesității unirii în sindicate, a luptei împotriva patronatului, a cere guvernului cutare sau cutare lege necesară muncitorilor etc.".

Prin urmare, conștientizarea antagonismului radical dintre proletariat și ordinea societății capitaliste, pe scurt, conștientizarea revoluționară, poate „fi adusă muncitorului «doar din exterior», adică din afara luptei economice, din afara sferei relațiilor dintre muncitori și angajatori". Pentru ca experiența imediată a muncitorului asupra exploatării capitaliste să fie elaborată până la maturizarea sa într-o teorie generală a societății,

Proletariato e coscienza di classe

Pentru a oferi o bază științifică perspectivei comuniste, este necesară munca unor intelectuali care posedă instrumentele critice de gândire necesare, iar aceștia nu pot decât să fie de origine burgheză .

Fiind de acord cu Kautsky în această privință, Lenin derivă însă din aceasta o concepție despre partid cu totul diferită de cea a teoreticianului german, care își găsise întruchiparea în organizarea social-democrației germane. Dacă partidul trebuie să fie instrumentul prin care teoria revoluționară pătrunde în ... conștiința proletariatului, acesta trebuie să fie constant...

Revoluționarii din t j a uom i n i c | ie își dedică întreaga **profesie**

timp pentru activitatea teoretică și practică necesară organizării politice a maselor muncitoare. Un partid, așadar, fondat pe „revoluționari profesioniști ", puternic coeziv și centralizat, care trebuie format nu printr-un proces spontan, care nu ar permite niciodată trecerea de la lupta economică „în interiorul" sistemului capitalist la lupta politică „împotriva" acestui sistem, ci mai degrabă de sus - comitetul central - spre jos - masele proletare. Așa poate exprima partidul acel primat al „politicului" asupra „economicului" care caracterizează voluntarismul revoluționar al lui Lenin, care atribuie subiectului de partid puterea de a impune realitatea și de a grăbi însăși precipitarea revoluționară.

După cum se poate observa, aceasta este o concepție a partidului puternic caracterizată de o inspirație „iacobină" și elitistă, care nu pare ușor atribuibilă învățăturii lui Marx, conform căreia proletariatul se maturizează de la sine, ((iacobin)) prin lupte , acea conștiință de clasă antagonistă, din care teoreticienii extrag teoria revoluționară pe care au sarcina să o enunțeze.

Este adevărat că în lucrarea *„Ce-i de făcut?",* Lenin, angajat în lupta împotriva tendințelor economiciste prezente în social-democrația rusă, a avut tendința de a-și duce concepția despre partid la extreme, de a contrabalansa și neutraliza aceste tendințe: la congresul din 1903, el a spus că „economiștii au îndoit bățul într-o parte. Pentru a-l îndrepta, era necesar să-l îndoiești în cealaltă parte". Dar nu există nicio îndoială că, deși atenuate, ideile sale despre partidul revoluționar au rămas pentru totdeauna „sfinte", idei care nu excludeau riscul unei separări între clasa muncitoare și partid, cu suprapunerea birocratică și autoritară consecventă a acestuia din urmă peste primul. Evenimentele care au urmat revoluției din 1917 și, mai ales, involuția autoritară care a avut loc după moartea lui Lenin și a culminat cu instaurarea stalinismului - care cu siguranță nu putea fi explicată fără a reveni la factori istorici multipli și complecși pe care nu este cazul să-i examinăm aici - își au una dintre originile în teoria leninistă a partidului.

6.2 Scrierile filozofice



După eșecul revoluției din 1905, o mare dezorientare se răspândește în cadrul mișcării revoluționare ruse și chiar printre rândurile intelectualilor care dobândiseră marxismul, intoleranța față de

fronturile moștenirii filosofiei marxiste, în special a lui Engels , și orientările filosofice inspirate de neokantism și mai ales de empirocriticul lui Mach și Avennarius sunt din ce în ce mai ascultate (vezi CAPITOLUL 11, PAR. 3),

Tendenze idealistiche nel marxismo

Există o tendință de a da un fundament idealist gândirii socialiste, punând sub semnul întrebării acel materialism dialectic pe care scrieri precum Împotriva lui Ludwig *Feuerbach* de Engels îl prezintă .

se înscrisese în tradiția marxistă. Lenin, convins de inseparabilitatea marxismului și materialismului, a scris în 1908 la Londra și Paris, ca răspuns la pozițiile „machiste", lucrarea sa *„Materialism și empiriocriticism: note critice asupra unei filosofii reacționare",* care avea să fie publicată la Moscova în 1909.

El pleacă de la premisa că teoria, atât științifică, cât și filozofică, nu este niciodată separată de practică, fiind neutră și indiferentă la presiunile acesteia. Convins, dimpotrivă, de „partizanatul" filosofiei și al cunoașterii științifice în sine, în sensul că momentul teoretic este întotdeauna legat de interesele practice ale clasei sociale care îl promovează, el vede în contrastul dintre idealism și materialism expresia a două „partide" opuse: cel burghez și reacționar care se exprimă în filosofiile idealiste, cel pro-

LkNIN

angrosist și proletar care s-ar baza pe o interpretare materialistă a realității.

Aceasta nu înseamnă însă că, așa cum ar susține anumite tendințe pragmatiste și convenționaliste prezente în dezbaterea științifică și filosofică de la începutul secolului al XX-lea (vezi CAPITOLUL II**), adevărul unei teorii filosofice sau științifice se rezolvă în eficacitatea sa pragmatică , adică în capacitatea sa de a asigura succesul activității practice. Împotriva acestor poziții, Lenin a afirmat că o teorie este adevărată nu pentru că a **avut** succes în practică , ci mai degrabă că este eficientă practic pentru că, în primul rând, este adevărată. Iar adevărul său constă în obiectivitatea sa, adică în capacitatea de a reproduce mental structura și proprietățile specifice obiectelor cunoscute, independent de subiectul cunoscător. Meritul fundamental al materialismului este, tocmai, acela de a fi afirmat că „«succesul» practicii umane demonstrează corespondența ideilor noastre cu natura obiectivă a lucrurilor pe care le percepem".

își duce lupta este cel subiectivist care, pornind de la „esse est percipi" al episcopului Berkeley, trece, prin Hume și anumite afirmații ale teoriei cunoașterii a lui Kant, în filosofia empirio-critico-politică a sinelui · Comun tuturor acestor forme de idealism **„machist"** este rezoluția lumii obiective într-un simplu complex de senzații, înțelese ca „ elementele primare ale lumii". Semnificația politică a acestei filozofii constă în faptul că, erodând, până la punctul de a-l distruge , conceptul de materie ca realitate existentă independent de conștiința noastră, deschide ușa către interpretări spiritualiste ale realității și, prin urmare, către „fideism", către religie, către „misticismul preoților".

„Machiștilor" – așa cum erau numiți în Rusia, după Mach, adepții acestei filozofii subiectiviste – Lenin le opune energic punctul de vedere materialist care demitizează arbitrariul idealist: ......senzațiile nu pot fi înțelese ca elemente **materialiste** , deoarece presupun materia și acțiunea acesteia asupra organelor noastre senzoriale. „Senzația depinde de creier, nervi, retină etc., etc., adică de materia organizată într-un mod determinat" și, prin urmare, rezistența materiei nu poate depinde de senzații. Lenin scrie, de asemenea:

> „Materialismul, în deplină concordanță cu științele naturii , consideră materia drept datul primordial, iar conștiința, gândirea, senzația drept date secundare; întrucât sensibilitatea este legată, într-o formă clar exprimată, doar de formele superioare ale materiei."

Și din nou:

> „Știința naturii afirmă cu încredere că Pământul a existat în condiții în care nici omul, nici vreo altă ființă vie nu puteau exista pe el. Materia organică este un fenomen ulterior, rodul unei dezvoltări foarte îndelungate."

De această filozofie materialistă este legată o gnoseologie bazată pe teoria „oglindirii ": realitatea obiectivă, existentă anterior și independent de om, se reflectă în creierul uman prin senzații, care, departe de a fi, așa cum ar spune subiectiviștii, „un zid care separă conștiința de lumea exterioară", constituie mai degrabă legătura care o unește pe prima cu cea de-a doua. „Realitatea exterioară este copiată, fotografiată, reflectată de senzațiile noastre, dar există independent de ele".

La conoscenza come rispecchiamento

Folosirea de către Lenin a unor expresii precum acestea – „copiat, fotografiat, reflectat" – ar putea duce la o înțelegere greșită a gândirii sale, sugerând o concepție substanțial statică și imediată a cunoașterii, în timp ce, în realitate, el o înțelege într-un mod dinamic și procesual. Senzațiile nu sunt altceva decât instrumente prin care ne apropiem din ce în ce mai mult de realitate și, prin urmare, fiecare dintre ele, și toate împreună, trebuie să...

Processualità della conoscenza

Feminism și socialism

Reportăm din cartea lui George Duby și Michelle Perrot, *Storia delle donne* (Laterza, Bari 1991, vol. IV), o pagină din eseul lui Ànne-Marie Kàppeli, *Scenarii ale feminismului,* tradus de

Fausta Cataldi Villari, che tratta dei rapporti tra movimento di emancipazione femminile e movimento operaio socialista nell'ottocento.
«Fin dagli inizi del XIX secolo,



iRAUENTAb
8 MARTIE «Qui*

să fie cernut și elaborat iar și iar la nivelurile cunoașterii superioare pentru a ne oferi o reprezentare tot mai apropiată de realitatea obiectivă a lucrurilor. A spune, așadar, că cunoașterea reflectă realitatea nu înseamnă a susține că ea epuizează realitatea; prin aceasta se distinge materialismul lui Lenin, fidel materialismului dialectic al lui Engels, de materialismul mecanicist al secolului al XVIII-lea, precum și de materialismul „vulgar" al lui Büchner și Moleschott.

Conform materialiștilor secolului al XVIII-lea și materialiștilor vulgari, victime ale unui punct de vedere încă dogmatic și metafizic , oamenii ar fi capabili să cunoască adevărul lucrurilor o dată pentru totdeauna într-un mod exhaustiv, întrucât acesta ar fi constituit dintr -o esență imuabilă dată o dată pentru totdeauna. **Materialismul dialectic** , dimpotrivă, deși afirmă **existența** obiectivă și necondiționată a lumii fizice, o consideră modelul de care cunoașterea științifică se apropie progresiv, fără a putea pretinde vreodată că a reprodus-o complet. În acest fel, Lenin crede că poate deja recunoaște relativitatea cunoașterii științifice. fără a fi nevoie să cedăm pozițiilor relativiste și convenționaliste care neagă adevărul cunoașterii științifice. Lenin scrie :

> „Dialectica materialistă a lui Marx și Engels conține incontestabil relativismul în sine, dar nu se reduce la el, adică admite relativitatea întregii noastre cunoașteri , nu în sensul negării adevărului obiectiv, ci în sensul relativității istorice a limitelor apropierii cunoașterii noastre de acest adevăr."

În lumina acestei teorii a cunoașterii, Lenin își poate îndrepta critica și la adresa doctrinei lui Kant despre „lucrul în sine". Eroarea lui Kant a constat în a crede că limita cunoașterii umane este absolută și, prin urmare, lucrul în sine este absolut ireductibil la fenomen. Materialismul dialectic ne învață că

> „nu există și nu poate exista o diferență de principiu între

1 *Afiș german pentru Ziua Femeii, 1914.*
2 *Fata unei minere de cărbune din Wigan, într-o fotografie din colecția Arthur Munby.*

Feminismul și socialismul au progresat mână în mână. Ulterior, publicarea lucrărilor „ *Originea familiei, proprietății private și statului" de Engels și „ Femeia și socialismul"* de Bebel au oferit o bază teoretică solidă pentru alianța dintre socialism și feminism. Dar când feministele socialiste au încercat să-și împingă camarazii bărbați să-și pună promisiunile în practică, au apărut neînțelegeri și conflicte. În unele...

• situații, femeile socialiste, de teama de a dăuna cauzei proletariatului, nu îndrăznesc să-și manifeste obiectivele feministe...

Reacțiile antifeministe se cristalizează în jurul unor puncte specifice. În Franța, clasa muncitoare a adoptat pozițiile lui Pierre-Joseph Proudhon, antitetice celor ale lui Fourier

.

Feministele critică alternativa proudhoniană „gospodină sau curtezană" pe care lumea muncitoare, atât socialistă, cât și sindicală, pare să o fi îmbrățișat...

Afacerea Couriau, care a izbucnit la Lyon în 1913, este un exemplu frapant de antifeminism sindical: când Emma Couriau, o tipografie, a aplicat pentru a se afilia sindicatului, nu numai că cererea ei a fost respinsă, dar soțul ei a fost exclus din sindicat pentru că nu și-a împiedicat soția să-și practice meseria. Scandalul a avut repercusiuni enorme în presa sindicală și feministă. În Germania, adepții lui Ferdinand Lassalle, primul președinte al Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein (1863), au susținut munca productivă în cadrul casei și nu în fabrică. Antifeminismul și misoginia proletară au forțat astfel femeile să intre în „sfera feminină".


2

LU

fenomen și lucru-în-sine. Diferența constă pur și simplu între ceea ce este cunoscut și ceea ce nu este încă cunoscut, în timp ce fanteziile filozofice despre limitele specifice dintre unul și celălalt, despre faptul că lucrul-în-sine se află „dincolo" de fenomene... toate acestea nu sunt decât nonsensuri goale, capricii, invenții.

Cu această distincție între adevărul relativ și cel absolut, care exclude o linie de demarcație fixă și insurmontabilă între ele, Lenin crede că poate apăra adevărul materialismului chiar și în fața marilor răsturnări din fizică, care au adus criza modelului mecanicist de origine newtoniană , la care se referea vechiul materialism de origine din secolul al XVIII-lea . Faptul că progresul fizicii a înlocuit vechiul concept de materie, caracterizat prin proprietăți ale masei, cum ar fi corpuscularitatea, impenetrabilitatea etc., cu noile concepte de energie, electricitate, particule subatomice etc., nu înseamnă, așa cum pretind oamenii de știință și filosofii interesați de reafirmarea idealismului, că materia a „dispărut".

Materialismo e nuova fisica

„«Materia dispare»: aceasta înseamnă că limita la care cunoașterea noastră despre materie a fost până acum limitată dispare; înseamnă că cunoștințele noastre se adâncesc; anumite proprietăți ale materiei care anterior păreau absolute, imuabile, primordiale (impenetrabilitatea, inerția, masa etc.) dispar și care acum se dovedesc a fi relative, inerente doar anumitor stări ale materiei. Căci «singura» proprietate a materiei, a cărei recunoaștere stă la baza materialismului filosofic, este proprietatea de «a fi o realitate obiectivă», de a exista în afara conștiinței noastre."

În capitolul final al lucrării *„Materialism și critică empirică",* Lenin își extinde teoria conștiinței ca „reflecție" a realității fizice la praxisul și ființa socială a omului. Și aici, împotriva social-democraților „macho", conform cărora ființa socială și conștiința socială coincid, el observă că conștiința socială este pur și simplu reflectarea , doar aproximativ corectă, a ființei sociale a omului. Acest lucru este demonstrat de faptul că

Coscienza ed essere sociale

„În orice formațiune socială mai mult sau mai puțin complexă - și în special în formațiunea socială capitalistă - oamenii care intră în societate nu sunt conștienți de relațiile sociale care se creează în cadrul acesteia, de legile după care se dezvoltă aceste relații etc., etc. De exemplu, țăranul care vinde cereale intră în «relații» cu producătorii de cereale din întreaga lume pe piața mondială; dar nu este conștient de acest lucru și nici măcar nu este conștient de relațiile sociale care se creează ca urmare a schimbului ."

Aceasta înseamnă, în ochii lui Lenin, că existența socială se desfășoară în general independent de conștiința socială a omului. Într-adevăr, el scrie:

„Faptul că trăiești și desfășori o activitate economică , dai naștere copiilor, produci produse și le faci schimb, dă naștere unui lanț de evenimente obiectiv necesar, un lanț de evoluții care este independent de conștiința ta socială și pe care conștiința ta nu îl cuprinde niciodată pe deplin."

Din teoria reflecției și din această interpretare deterministă a „evoluției ființei sociale ", care apare foarte aproape de înclinațiile naturaliste și evoluționiste tipice - marxismului ortodox al lui Kautsky, provine o modalitate de a înțelege dezvoltarea conștiinței sociale ca „adaptare" a acesteia la dezvoltarea obiectivă a societății care, deși este rodul activităților umane cele anterioare, se prezintă cu caracteristicile necesității și „datării" tipice evenimentelor naturale. Acțiunea revoluționară însăși este propusă ca rod al cunoașterii științifice a proceselor sociale obiective și, prin urmare, ca o „adaptare" la evoluția necesară a relațiilor sociale. Astfel, Lenin scria:

Accenti deterministici

„Sarcina supremă a umanității este de a înțelege această logică obiectivă a evoluției economice (a evoluției ființei sociale) în trăsăturile ei generale și fundamentale, pentru a-i adapta, cât mai clar, mai precis și mai critic posibil, propria conștiință socială și conștiința claselor avansate din toate țările capitaliste."

Rezultatul este un Lenin determinist și evoluționist, care nu pare ușor de conciliat cu strategul revoluției socialiste, concepută ca rezultat al voinței politice ce pune presiune asupra situațiilor obiective, grăbindu-le rezolvarea revoluționară.

După ce citești această carte, ai impresia că scopul său politic - de a contracara grupul de bolșevici care, în numele „machismului", rupsese cu materialismul dialectic, acuzându-l de determinism orb - l-a forțat cumva pe Lenin să-l convingă, determinându-l, pentru a neutraliza subiectivismul adversarilor săi, să accentueze impactul proceselor obiective ale societății.

Rămâne însă dificil de înțeles cum poate fi reconciliată teoria „reflecției" cu Marx-ul Tezelor *despre Feuerbach,* pe care Lenin îl citează de mai multe ori, invocându -l în sprijinul propriului materialism, un materialism care ar părea să se asemăne încă foarte mult cu tipul feuerbachian pe care Marx, în Tezele despre Feuerbach și în prima dintre cele unsprezece teze, îl criticase ca fiind un materialism pur intuitiv și contemplativ, care „dorește obiecte sensibile, cu adevărat distincte de obiectele gândirii", dar este incapabil să înțeleagă „activitatea umană însăși ca activitate obiectivă".

Creația filosofică a lui Lenin nu s-a încheiat cu *Materialismul și Empirocriticul.* Deja în anii precedenți, și mai ales în anii războiului, când s-a dedicat studiului lui Hegel, a compilat, pentru uz personal, note și comentarii critice asupra lecturilor sale filosofice. Acest material avea să fie publicat postum în 1929, sub titlul *Caiete filozofice* .

Importanța acestor scrieri constă în primul rând în faptul că, pentru prima dată în istoria marxismului internaționalist de la Engels încoace, atenția asupra dialecticii hegeliene revine în centrul reflecției *filosofice marxiste* . Nu este o coincidență că acest lucru s-a întâmplat începând cu *1914* : presiunile generate de evenimentele tumultoase din anii celui de-al Doilea Război Mondial și a Revoluției din 1917, cu contradicțiile lor dramatice, au fost cele care au concentrat reflecția lui Lenin asupra gândirii dialectice, care își recunoaște funcția fundamentală tocmai în contradicție și în rezolvarea acesteia.

Comparativ cu *materialismul și empiriocriticismul,* Caietele *filozofice,* deși mențin teoria **cunoașterii** ca o „reflecție", adâncesc caracterul dialectic **al** lumii reale , a cărei reflectare este gândirea. Lenin afirmă că

> „Reflecția naturii în gândirea umană nu trebuie concepută ca fiind «moartă», «abstractă», fără mișcare și fără contradicții, ci în eternul proces de mișcare, de creare și rezolvare a contradicțiilor."

Gândirea este dialectică deoarece reflectă realitatea, care este dialectică:

> «Suma tuturor aspectelor fenomenului, ale realității și relațiile lor (reciproce): din asta se compune adevărul. Relațiile (=tranzițiile=contradicțiile) conceptelor = conținutul principal al logicii; mai mult, aceste concepte (și relațiile, tranzițiile, contradicțiile lor) sunt prezentate ca reflecții ale lumii obiective. Dialectica lucrurilor creează dialectica ideilor și nu invers».

Idealismul hegelian, care trebuie transformat în materialism, i se pare lui Lenin foarte diferit de cel al lui Machiavelli: în timp ce acesta din urmă este conștiincios și subiectiv, idealismul lui Hegel este un idealism obiectiv în care conceptele nu sunt „pur și simplu chestiuni de conștiință", ci ceva obiectiv, Subiect sau chiar „ esența obiectului". Lenin studiază **și obiectivează** în special *Știința Logicii, pe care o apreciază ca o operă în care „există cel mai puțin idealism și cel mai mult materialism", al cărei* studiu permite pătrunderea mai ușoară în secretele *Capitalului* lui Marx .

Nu se poate spune, desigur, așa cum s-a făcut uneori, că *Caietele filozofice* reprezintă un punct de cotitură sau chiar o ruptură cu materialismul eseului din 1909: tezele expuse în *Materialism și empirism* - *Criticile* aduse problemei cunoașterii și realității sunt pe deplin confirmate. Aceasta nu înseamnă însă că în *Caiete nu se pot detecta* unele accente noi , cum ar fi cele referitoare la o accentuare mai mare, față de obiectivismul anterior , a elementului activ al cunoașterii . Pagina în care Lenin scrie că „conștiința omului nu numai că reflectă lumea obiectivă, ci o și creează" a fost frecvent citată, înțelegând prin aceasta că, în timp ce din punct de vedere teoretic subiectul poate reproduce obiectul doar în necesitatea sa, din punct de vedere al praxisului acesta se opune lumii obiective, deoarece „ea nu-l satisface pe om, iar omul decide să o schimbe prin acțiunea sa". În acest sens

> „Practica este superioară cunoașterii (teoretice), întrucât aceasta, prin distrugerea anumitor (părți, trăsături, fenomene) ale lumii exterioare, se îndreaptă spre a se da realitate sub forma actualității externe."
> **4**

6.3 ;

Lenin, strateg al revoluției socialiste

Nu este posibil să examinăm aici nici măcar pe scurt parcursul politic al lui Lenin, de la discuțiile din cadrul celei de-a Doua Internaționale până la cel de-al Doilea Război Mondial, de la revoluția din 1917 până la construirea a statului socialist. Referindu-ne pentru toate acestea la manualele de istorie, ne vom limita la câteva scurte considerații asupra a două dintre cele mai importante lucrări ale lui Lenin, *Imperialismul, stadiul superior al capitalismului: Eseu popular,* din 1916, și *Statul și revoluția,* din 1917 .

În prima dintre aceste scrieri, care avea să fie publicată în 1917, obiectivul politic al lui Lenin era să demonstreze netemeinicia social-pacifismului caracteristic celei de-a Doua Internaționale și necesitatea de a acționa pentru transformarea războiului imperialist în desfășurare într-un război civil care viza revoluția socialistă și cucerirea puterii de către proletariat . Centrală în discurs a fost afirmația că inevitabila dezvoltare imperialistă a capitalismului este destinată, contrar a ceea ce învățase Kautsky , să genereze războaie la fel de inevitabile . Prin urmare, este vorba , și acesta este scopul acestui *eseu popular,* de a convinge masele proletare că numai prin transformarea războiului în luptă revoluționară pot fi evitate noi „masacruri de popoare" în viitor.

În această lucrare, care din punct de vedere teoretic nu este deosebit de originală, fiind un omagiu adus cercetărilor efectuate anterior de alții, - Imperialismul *(* 1902) de liberalul englez J. A. Iffl Pena - Hobson, *Capitalul financiar* (1910) de austro-marxistul R. Hilferding, manuscrisul despre *Economia mondială și imperialismul* de bolșevicul N. Buharin,

gg și în final *Acumularea capitalului* de Luxemburg - Lenin susține teza că imperialismul este produsul transformării, care a avut loc între sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, a capitalismului concurențial în capitalism monopolist.

... Trăsăturile fenomenului imperialist sunt, de fapt ... și trăsăturile sale pot fi reconciliate cu cinci aspecte fundamentale:

a. concentrarea extrem de mare a capitalului și producției în mâinile marilor companii monopoliste care controlează sectoare întregi ale vieții economice ;

b. importanța crescândă a capitalului financiar - (băncile) și dependența din ce în ce mai totală a capitalului industrial de acesta. Aceasta produce o oligarhie financiară, care trăiește din „reduceri la cupoane", fără a participa direct la activități productive și selecția câtorva state mai puternice financiar decât celelalte;

c. marea importanță dobândită de exportul de capital excedentar în comparație cu exportul de bunuri, din care trăia în esență capitalismul competitiv;

d. ascensiunea asociațiilor monopoliste internaționale ale capitaliștilor, care împart lumea;

e. împărțirea completă a pământului între cele mai mari puteri capitaliste.

Războiul este consecința inevitabilă a conflictelor interimperialiste care izbucnesc între diverse țări capitaliste, în special cele sosite mai târziu în dezvoltarea capitalistă, care nu pot cuceri „spațiul vital" decât prin război. Cel mai tipic caz la acea vreme era Germania.

Întors în Rusia în martie 1917, după un exil care, cu excepția scurtei paranteze a revoluției din 1905, durase de la începutul secolului, Lenin a compus , în ajunul lunii octombrie 1917, *„Statul și revoluția",* cea mai completă expunere a teoriei sale despre stat.

Convins acum de necesitatea trecerii de la revoluția burghezo-democratică din februarie la revoluția socialistă, el își propune să combată „oportunismul" concepției despre stat dezvoltate de Kautsky și alți lideri ai social-democrației, inclusiv menșevicul Plehanov, și să reînvie și să dezvolte ideile autentice ale lui Marx și Engels. Împotriva „oportuniștilor" care cred că se poate îndrepta spre socialism pur și simplu prin preluarea mașinii de stat burgheze, Lenin pledează pentru necesitatea distrugerii acesteia și înlocuirii ei cu „dictatura proletariatului", a cărui sarcină, de-a lungul unei „întregi perioade istorice", este de a pregăti calea pentru instaurarea unei societăți fără clase și fără stat.

Reluând discuția lui Marx despre natura intrinsec represivă a statului, ca instrument în mâinile clasei conducătoare pentru a-și realiza dominația, el susține că până și statul din faza de tranziție - mai exact, dictatura proletariatului - ar fi trebuit să fie un instrument de represiune , dar într-un „mod nou": nu mai este, ca în cazul statului burghez, o dictatură represivă împotriva majorității, ci mai degrabă un instrument în mâinile unei „majorități a foștilor sclavi salariați" pentru a lichida „o minoritate de exploatatori". De aici și caracterul său cu adevărat democratic, care, în circumstanțele Revoluției Ruse, ar fi trebuit să se exprime în exercitarea puterii de către sovietele de muncitori , soldați și țărani („toată puterea sovietelor" a fost sloganul revoltei din Octombrie).

În soviete vede Lenin, de fapt, realizarea autentic democratică a principiului reprezentativității, care în republica democratică burgheză este întruchipat reductiv în instituțiile parlamentare sovietice ale democrației delegate. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că *Statul și Revoluția* se referă în mod continuu la Comuna din Paris și la paginile pe care Marx i le-a dedicat. Ceea ce poate fi, dacă este cazul, un subiect de discuție pentru cercetătorul gândirii lui Lenin este modul în care această cerere deschisă pentru democrația consiliilor poate fi reconciliată cu concepția lui Lenin despre partid, care, așa cum am văzut, este caracterizată printr-o puternică centralizare a dezbaterii și a luării deciziilor, corespunzătoare unei structuri organizaționale autoritare.

Rămâne însă adevărat că *Statul și Revoluția* sunt pătrunse de o puternică inspirație democratică și libertariană, exprimată mai ales în ideea că



Lenin, într-un manifest revoluționar rus, în actul de a-i înlătura pe dușmanii muncitorilor.

Statul, orice fel de stat, este în sine incompatibil cu libertatea: „atâta timp cât există statul, nu există libertate ; când există libertate, nu va exista stat”, proletar. De aici și cea mai importantă afirmație găsită în *Stat și Revoluție,* și anume că statul proletar, născut din răsturnarea statului burghez, trebuie să înceapă să se stingă din prima zi a nașterii sale:

> «conform lui Marx – scrie Lenin – ceea ce are nevoie proletariatul este doar un stat pe cale de dispariție; adică, constituit în așa fel încât să înceapă imediat să dispară și să nu poată decât să dispară... Statul proletar va începe să dispară imediat după victoria sa, întrucât într-o societate fără contradicții de clasă statul este superfluu și imposibil».

Prin urmare, Lenin credea că tranziția va decurge într-un mod liniar și nu va dura foarte mult timp. Din nou, în discursul său adresat muncitorilor adunați în Piața Roșie la 1 mai 1919, el a prezis că

> «Majoritatea celor prezenți, care au sub treizeci sau treizeci și cinci de ani, vor vedea zorii comunismului, de care suntem încă departe».

După cum bine știm, această predicție avea să se dovedească greșită: statul sovietic, identificat cu Partidul Comunist, avea să se consolideze progresiv, începând cu 1919, transformându-se, în epoca stalinistă, într-o structură din ce în ce mai represivă și autoritară, până la punctul de a-și asuma caracteristicile unei dictaturi personale, intolerantă față de orice formă de putere, alta decât cea a șefului partidului și al statului.

7.1

Austro-marxism

Origini și caracteristici generale

THE Am avut deja ocazia să menționăm, vorbind despre revizionismul marxist al lui Bernstein, influența pe care neokantismul a exercitat-o din ce în ce mai mult, începând cu ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, în rândurile social-democrației germane. Atunci când revizioniștii susțin că socialismul este în esență un ideal etic, ei se află sub influența filosofilor neokantiști ai școlii marxiste din Marburg (vezi cap . 2 , PAR. 2), ai căror exponenți majori , Cohen și Natorp, recunoscuseră existența neokantismului în Statele Unite .

În etica kantiană, care ne poruncește să tratăm umanitatea , atât în persoana celorlalți, cât și în a noastră, întotdeauna și în primul rând ca scop și niciodată ca mijloc, se află fundamentul socialismului. Aceasta, contestând reducerea muncii umane la o simplă marfă de cumpărat și vândut pe piață, nu ar face altceva decât să revendice libertatea și demnitatea persoanei, pe care Kant le-a pus la temelia eticii.

Un alt caz de întâlnire între marxism și neokantism este reprezentat de un grup de intelectuali și politicieni aparținând social-democrației austriece , care la începutul secolului al XX-lea au dat naștere așa-numitei „Tânăre Școală Marxistă de la Viena”, care, începând cu anii de după Primul Război Mondial , avea să fie cunoscută sub numele de „austromarxism”. Cu acest grup, în social-democrația austriacă, care încă de la înființarea sa în 1888 fusese întotdeauna foarte apropiată de - social- democrația germană și de Kautsky, atât în orientarea politică, cât și în dezbaterea teoretică, au fost anunțate noi linii de politică culturală și noi tendințe intelectuale . Acestea, datorită vioiciunii și originalității lor, aveau să contribuie la transformarea Vienei, până în prima jumătate a anilor 1930, într-unul dintre cele mai interesante laboratoare ale gândirii marxiste și ale mișcării socialiste.

Reprezentanții austro-marxismului, printre care cei mai importanți s-au numărat Max Adler (1873-1937), Otto Bauer (1882-1938), Rudolf Hilferding (1877-1941), Friedrich Adler (1879-1960) și Karl Renner (1870-1950), proveneau din rândurile mișcării studențești socialiste vieneze și se formaseră în confruntarea cu curentele filosofice și științifice moderne, de la neokantianismul școlii de la Baden (vezi CAP. 2, PAR. 4), care combatea marxismul cu argumente filosofice subtile, până la fenomenismul lui Ernst Mach, care predase la Viena între 1895 și 1901.

Acești tineri intelectuali au simțit insuficiența marxismului ortodox reprezentat de generația anterioară, cea a lui Kautsky și Plehanov, dar împreună, deși recunosc meritul revizionismului bernsteinian de a fi înțeles complexitatea mișcării dezvoltării capitaliste, care nu poate fi redusă la schematismele dragi marxismului ortodox, au respins lichidarea teoriei lui Marx despre necesitatea istorică a revoluției sociale, la care a ajuns să concluzioneze analiza lui Bernstein . Otto

Într-un articol necrolog din 1937 din memoria antirevizionistă a lui Max Adler, cel mai autoritar dintre austro-marxiști în continuarea fundamentării unei filozofii marxist-kantiene, Bauer a scris că, confruntat cu atacurile la adresa marxismului conduse, în virtutea - instrumentelor „epistemologico-critice” oferite de filosofia kantiană, de către filosofii burghezi, cu scopul „de-revoluționării

mișcarea socialistă» și de a reduce socialismul «la un postulat etic, la o simplă maximă de evaluare și acțiune în cadrul ordinii sociale existente», meritul lui Adler fusese acela de a combate această încercare adoptând aceleași instrumente ca și adversarii săi.

„El nu a salutat neokantianismul pentru a-l combina eclectic , precum revizioniștii, cu marxismul, ci mai degrabă pentru a apăra, tocmai cu instrumentele criticii kantiene a cunoașterii, știința socială marxistă de orice diluare revizionistă, separând-o clar de orice - fundament etic al socialismului."

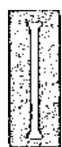
„Tânăra școală marxistă din Viena" își dăduse noi organe pentru diseminarea ideilor și dezbaterii teoretice, prin publicarea, începând din 1904, a *Marx-Studien,* o serie de eseuri dedicate - cercetării filosofice, sociologice și politice, și a revistei teoretico-politice „Der Kampf" („Lupta "), fondată de Bauer în 1907 ca alternativă la *Die neue Zeit a lui Kautsky* . Nu trebuie uitat că tinerii marxiști vienezi lucrau încă de la începutul secolului și aveau să continue să o facă pe parcursul anilor 1920 și 1930, într-un orizont cultural în care intelectualitatea burgheză vieneză se exprima la cele mai înalte niveluri de creativitate . Și marea cultură reprezentată în domeniul studiilor filosofice de Mach, iar mai târziu de Wittgenstein și Cercul de la Viena (vezi capitolele 13 și 14), în cel al dreptului de pozitivismul juridic al lui Hans Kelsen (vezi CAPITOLUL 28, SECȚIUNEA 4.1), în domeniul picturii de Secesiunea lui Klimt, Schiele și Kokoschka, în cel al muzicii de Malher, Schoenberg și Richard Strauss, în domeniul literaturii de Musil, Roth, Schnitzler și Hofmannsthal , în cel al psihologiei de Freud. Austro-marxiștii au trebuit să se implice în relații cu acești interlocutori, iar acest lucru a contribuit în mare măsură la efortul lor de a reînnoi teoria marxistă, revigorându-i capacitatea de a interpreta formațiunea socială capitalistă, ale cărei dezvoltări, chiar și pe terenul cultural din ce în ce mai complex, nu tolerau o utilizare superficială și schematică a metodelor interpretative propuse de Marx.

Dacă „comunitatea spirituală" a austro-marxiștilor și-a menținut coeziunea pe parcursul primilor cincisprezece ani ai secolului al XX-lea , mai întâi războiul mondial, apoi revoluția bolșevică și problemele construirii republicii austriece postbelice au produs în cadrul acesteia diviziuni politice între orientări moderate și tendințe de stânga.

Acestea din urmă, predominante, au constituit componenta social-democrației austriece care în perioada postbelică a câștigat conducerea partidului, orientându -l spre formularea unei „a treia căi", o alternativă atât la reformismul social-democrat, cât și la bolșevism. Din acest moment, istoria austro-marxismului, ai cărui exponenți cei mai importanți au fost Bauer și Max Adler, s-a contopit cu cea a Partidului Social-Democrat Austriac (SPO). SPO , combătut de taberele opuse ale social-democrației germane și ale Internaționalei Comuniste, oscilând între reforme și revoluție, s-a confruntat inevitabil cu o dizolvare tragică a propriilor ambiguități și incertitudini, confruntat cu ofensiva antisocialistă și reacționară iminentă care, în Austria ca și în Germania, avea să capete proporții dramatice în urma marii crize din 1929. După venirea la putere a regimului clerico-fascist al lui Engelbert Dollfuss în 1932-33, o tentativă de insurecție a „Vienei Roșii", condusă de social-democrații care își aveau bastionul în capitală, avea să fie înăbușită sângeros, iar SPO avea să fie scos în afara legii de către guvern.

7.2 ... . ; .. ..; .. .., ; ..

Contribuția lui Max Adler



Cea mai semnificativă contribuție adusă, în cadrul austro-marxismului, la reelaborarea filosofică a gândirii lui Marx este, fără îndoială, cea a lui **Max Adler,** pornind de la cel mai important eseu al său , *Cauzalitate și teleologie în disputa asupra...* *scienza* del 1904, fino al *Manuale della concezione* *Istoria materialistă a* anului 1930 și *Enigma società* del 1936.

Îmbrățișând teoria critică a cunoașterii

Contrar descendenților filosofiei kantiene, Adler respinge materialismul dialectic , interpretarea marxismului propusă de filosofia cunoscută sub numele de materialism dialectic. Aceasta, la fel ca filozofiile spiritualiste opuse, pretinzând că se bazează pe cunoașterea esenței lumii, se dovedește a fi o filozofie metafizică, uitând că capacitățile noastre cognitive nu pot depăși limitele experienței.

„În realitate", scrie Adler în *Manual* , „în filosofia contemporană există nu doar cele două curente fundamentale, materialismul și spiritualismul, ci și un al treilea, și anume critica epistemologică. Prin comparație, materialismul și spiritualismul converg într-un singur curent, în care apar similare, în ciuda celorlalte diferențe: și anume, curentul care presupune necritic și dogmatic existența unei substanțe a lucrurilor în sine, curentul metafizic."

Dacă Marx și Engels și-au numit concepția despre societate materialism istoric

Mai degrabă decât termenul mai potrivit de „realism " sau „pozitivism", aceasta se datora faptului că trebuiau să se opună interpretărilor spiritual-istorice dominante în filosofia și sociologia timpului lor. Materialismul lor istoric este, în realitate, o „știință economică a societății, conform experienței".

De fapt, revizuirea astfel realizată a gândirii părinților marxismului nu putea fi mai radicală. Adler tinde să facă din subiectul uman, înțeles idealist ca conștiință, singura realitate la care trebuie urmărită întreaga experiență umană. O națiune radicală ' COn ^ csc ' us ' one radical al fiecărei realități pre-revlsloné C de^ su PP osta ca „în afara noastră". Chiar și societatea, marxismul în desfășurarea sa obiectivă ca o serie cauzală de evenimente colective, se referă la propriul fundament

1. ment la un „a priori social" constitutiv al co

știința, în care sinele nu poate fi gândit — așa cum învățase deja Feuerbach — decât ca un „noi", principiul coexistenței multiple a diferitelor subiecți. Aceasta înseamnă că omul nu este social pentru că trăiește în societate, ci, dimpotrivă, poate trăi în societate pentru că este social în conștiința sa:

are loc unificarea unei pluralități de subiecți individuali ".

Nu există nicio îndoială că o astfel de interpretare a marxismului, care revine la „a pune pe cap" ceea ce Marx și Engels intenționaseră să „pună pe picioare", pleacă de la o nevoie justă, o conștiinciozitate, aceea de a rezista tendințelor dogmatico-materialiste - naturaliste și idealiste care , în marxismul ortodox , au sfârșit prin a transfera în „ împărăția vie a lumii umane... jocul orb al forțelor materiei neînsuflețite", aproape ca și cum...

„dezvoltarea economică, recunoscută ca element determinant al întregului proces istoric, a fost un moment pur de materie lipsită de viață, de «materie socială», de
1 pe fondul căruia apare gândirea și voința oamenilor un produs superfluu ... ».

Adler are dreptate, referindu-se la *Tezele despre*
j *Feuerbach* și teoria *Capitalului* asupra fetișismului mărfurilor, afirmă că în spatele lucrurilor, în exterioritatea lor
materialul ascunde activitatea umană, subiectivitatea.
El vorbește foarte eficient în *Cauzalitate și Teleologie* despre

„Elaborarea grandioasă de către Marx a conceptului de relații economice, în care, departe de a le plasa ca materie socială în fața oamenilor, el a arătat dimpotrivă că aceștiași oameni sunt pretutindeni în centru și că i-a reprezentat atât de explicit ca oameni, încât forțele productive, modul de producție, relațiile economice, dezvoltarea economică și altele asemenea, toate aceste expresii au întotdeauna la Marx un sens direct social , care nu ar putea fi conceput fără conceptul de om asociat, activ, ca purtător al lor."

Însă această justificare a caracterului uman al relațiilor economice și sociale sfârșește prin a le reduce la relații de natură spirituală, prin epuizarea lor directă în simple determinări ale conștiinței, concluzionând într-o contrafacere conștiincioasă și idealistă a principiilor materialismului istoric.

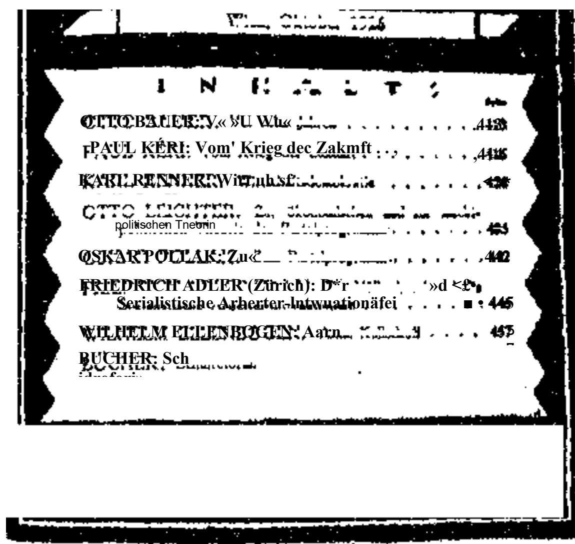
Chiar dacă este adevărat că o astfel de spiritualizare a materialismului istoric marxist nu înseamnă - și în acest sens revizionismul adlerian diferă de cel al lui Bernstein - că se dorește renunțarea la determinismul social, rezolvând socialismul într-un simplu postulat moral și exercitarea liberului arbitru al omului, nedeterminat de nicio formă de necesitate . Adler, dimpotrivă, revendică fundamentul științific al socialismului, în sensul că realitatea istorico-umană trebuie să poată fi urmărită până la un set de legi cauzale necesare, pe care să se construiască știința socială. Faptul că procesele sociale


DER KAMPF
Jahrgang XIX
Heft 10
SOZIALDEMOKRATISCHE MONATSSCHRIFT

Wies, Oktober
OTTO LEICH TER: Zur SfeonomlstUa «4 s»
VERLAG DER VOLK! BUCH HANDLUNG
WIEN, III, GUMPINßORFIRHRz lô

„Bătălia",
revista social-democrației austriece.

Faptul că acestea refuză să fie reduse la mecanismul LEGILOR NATURALE nu înseamnă că se bazează exclusiv pe teleologia unei libertăți arbitrare.


PAUL KÉRI: Vom' Krieg dec Zakmft
politischen Theorin
FRIEDRICH ADLER (Zürich):
Sozialistische Arbeiter-Internationale
BUCHER: Sch

Sarcina pe care și-o propune Adler este cea tipică
^J Ì marxismului său neokantian, să reconcilieze determinismul și

teleologia, necesitatea și libertatea. Odată ce s-a stabilit că teoria istoriei și a societății necesită un determinism socio-economic capabil să **garanteze** fundamentul științific al socialismului, cauzalitatea și **cauzalitatea socială** reprezintă sarcina ulterioară a marxismului: să demonstreze că cauzalitatea în domeniul vieții sociale nu este o cauzalitate oarbă, precum cea a lumii naturale, ci mai degrabă inserată în țesătura ideilor și a scopurilor voinței umane. Și atunci se poate vorbi și despre socialism ca despre o valoare etică, corelată cu libertatea voinței, așa cum este permisă de dezvoltarea obiectivă, controlabilă științific, a proceselor economice și sociale.

În această combinație de determinism și teleologie , de exigențe teoretice și propoziția valorilor practico-morale, se află interpretarea lui Adler a celebrei concepții a lui Marx, conform căreia oamenii sunt cei care își fac propria istorie, dar în limitele unor circumstanțe obiective pe care oamenii nu le aleg.

8 ... .

Labriola (1843-1904): un profesor comunist

Într-o țară precum Italia, caracterizată de o întârziere semnificativă în procesele de industrializare modernă și în formarea unui proletariat urban modern, nu este surprinzător faptul că nu numai creșterea unei mișcări a clasei muncitoare

țară de inspirație socialistă, dar și dezvoltarea marxismului teoretic a fost marcată de un ritm mult mai lent decât în alte țări din Europa Occidentală.



Internaționaliștii F. Matteucci, D. Mazzoli, F. Natta, A. Koulliscioff și G. Gomez au fost achitați la procesul de la Florența din 1880.

Pentru o lungă perioadă care a urmat realizării unității politice, mișcarea muncitorească italiană va fi dominată, mai întâi de orientări de inspirație mazziniană, apoi, în epoca Primei Internaționale Muncitorești Italiene (1864-1872), de vocea anarhiștilor. Nașterea în 1892 a unui partid socialist de inspirație marxistă, pregătit printr-o - luptă dificilă care a continuat pe tot parcursul anilor 1880, va pune primele condiții pentru răspândirea cunoașterii operelor lui Marx și Engels și în Italia.

În adevăr, fondatorii Partidului Socialist Italian, aderând la a Doua Internațională, printre care figura reformistului Filippo Turati (1857-1932) apare dominantă, nu erau prea familiarizați cu interese de natură teoretică, iar marxismul lor însuși apare puternic „contaminat", pe de o parte de sugestii ascendente până la gândirea democratică lombardă din epoca Risorgimento - Ferrari și Cattaneo -, iar pe de altă parte, conform unei caracteristici comune întregului marxism al celei de-a Doua Internaționaliste, de scientism și evoluționism pozitivist.

implicați direct în lupta politică și socială au asigurat marxismului italian propriul său spațiu teoretic, autonom atât față de pozitivism, cât și față de renașterea idealistă ce ar fi caracterizat cultura italiană la începutul secolului al XX-lea (vezi CAP. 8**, PAR. 2), ci mai degrabă - și acesta este, de asemenea, un semn al dificultății - dificultatea cu care se confruntă gândirea marxistă în Italia în a se înrădăcina în practica socială colectivă - profesor la principalele universități din Italia.

Mulțumită lui Labriola - la el ne referim - prin lansarea primei mari dezbateri teoretice despre marxism în Italia, scopul a fost dublu: redescoperirea rădăcinilor filosofice hegeliene ale gândirii lui Marx și Engels, pe care prevalența unui marxism pozitivist le rupsese, și restabilirea caracterului revoluționar al socialismului marxist, tocmai în anii în care afirmarea revizionismului **hegelian bernsteinian** părea să vizeze ștergerea definitivă a naturii radical antagoniste a programului socialist. În realitate, a fost una și aceeași operațiune, întrucât tocmai natura dialectică a proceselor istorico-sociale, teoretizată de fondatorii marxismului după Hegel, a permis fundamentarea perspectivei revoluționare a socialismului lor.

Antonio Labriola, născut la Cassino în 1843 , se familiarizase cu filosofia hegeliană încă din 1861, când, ca student universitar la Napoli, l-a întâlnit pe Bertrando Spaventa (vezi capitolul 8 , SECȚIUNEA 1), profesor la acea universitate și un exponent autorizat al hegelianismului din sudul Italiei. Sub influența lui Spaventa, el argumentase deja în 1862, într-un eseu dedicat *„Un răspuns la conferința introductivă a lui Zeller",*

împotriva tendinței de a favoriza o „reîntoarcere la Kant" anti-hegeliană. El a susținut, dimpotrivă , că sensul cel mai profund al sintezei transcendentale a lui Kant preludia deja identificarea de către Hegel a logicii și ontologiei.

Ulterior, devenind în 1874 profesor de filozofie morală și pedagogie la Universitatea din Roma , unde va preda până la moartea sa, în 1904, Labriola se apropiase de filosofia herbartiană, din care apreciase nu atât sistemul filosofic general reprezentat de logică și metafizică. **O fază** " CU ∧ nOn S * C ᛫ 16 e ∧' nOn aven< ∧o ma ∧

Herberismul, după ce a abandonat abordarea istoricistă a învățăturii lui Hegel, a aderat chiar și pentru o clipă pe deplin la aceasta, precum și, în general, la spiritul științific exprimat în programul său de elaborare critică a conceptelor și, în special, la interesul său pentru psihologie și etică și pentru activitățile concrete, reale ale oamenilor. Rodul acestui „herbartism" ar fi fost studiile etico-pedagogice ale lui Labrio, - documentate în scrieri precum *Despre libertatea morală* și *Moralitate și religie* din 1873 și *Despre predarea istoriei* din 1876.

Cu greu se poate supraestima importanța relației lui Labriola cu Herbart în explicarea convertirii sale ulterioare la marxism. S-a spus pe bună dreptate că același rol pe care Feuerbach îl jucase în educația lui Marx, în „îndreptarea " filosofiei hegeliene, a fost jucat în educația lui Labriola de psihologia herbartiană. Aceasta, extinsă pentru a include o analiză a vieții popoarelor, l-a învățat să transfere studiul activităților umane din dimensiunea metafizică a ideilor într-un teritoriu concret antropologic. De altfel, el însuși a fost cel care, într-una dintre numeroasele sale scrisori către Engels, a afirmat în 1894: „Poate, sau mai degrabă fără îndoială, am devenit comunist ca urmare a educației mele riguros hegeliene, după ce am trecut prin psihologia lui Herbart".

Deja la sfârșitul anilor 1870, convertirea lui Labriola la socialismul politic a ajuns la maturitate , o conversie care nu s-ar fi produs niciodată și, în orice caz, niciodată până la punctul de militantism politic, dacă profesorul **și-ar fi** limitat activitatea la sălile de clasă universitare. Era, la urma urmei, modul său socratic de a înțelege funcția și scopul predării - îi dedicase lui Socrate un eseu în 1871 intitulat *Doctrina lui*
Socrate după Xenofon, Platon și Aristotel -a

<

C

să-l scoată din zidurile închise și sufocante ale insti- Q
instituție, față de reprezentanții acelor nouăsprezece milioane de analfabeți, în care declara că are mai multă încredere decât în toate școlile din regat. Și tocmai contactul cu realitatea muncitorilor, pe care a învățat să o cunoască prin practica numeroaselor cursuri pe care le-a ținut pentru ei în cercurile populare romane, a acționat ca un catalizator destinat să accelereze maturizarea convingerilor sale socialiste.

„O abordare lentă și continuă a problemelor reale ale vieții, dezgustul față de corupția politică și contactul cu muncitorii l-au transformat treptat pe socialistul științific «in abstracto» într-un adevărat social-democrat."

Așa avea să vorbească mai târziu despre experiența acelor ani.

În culmea angajamentului său politic socialist, care devenise un militantism foarte intens în anii imediat precedenți înființării partidului turatian - în 1888 a ținut un discurs politic în fața muncitorilor oțelăriei din Terni - convertirea sa teoretică la marxism - sau la „comunismul critic ", cum prefera să spună - se maturizase definitiv, trecând și printr-o regândire teoretică a revoluției din 1789. Tocmai în anul centenarului, începuse un curs despre Revoluția Franceză la universitate, destinat să fie suspendat mai mult de o lună din cauza revoltelor care izbucniseră împotriva ei din afara universității, unde ajunsese ecoul său provocator. La Briola susținea că, acum că perioada revoluției liberale se terminase, individualismul trebuia să cedeze locul socialității și că „revoluția socială este complet diferită de cea burgheză , în scopurile, mijloacele și tacticile sale", astfel încât mișcarea proletară nu putea fi niciodată „simpla continuare a mișcării liberale".

Scrierile care întruchipează esența filosofiei marxiste a lui Labriola sunt următoarele, publicate între 1895 și 1898: *În memoria Manifestului Comunist ,* publicată mai întâi într-o revistă franceză și în anul următor, în 1895, în italiană, editată de Benedetto Croce, pe atunci discipol și prieten al lui Labriola; *Despre materialismul istoric. Elucidație preliminară,* din 1896; și, în final, *Discuții despre socialism și filosofie,* sub formă de scrisori către Sorel (vezi CAPITOLUL 5**, CALE DE CERCETARE), în care acesta ia poziție împotriva revizionismului marxist.

Abordarea lui Labriola asupra gândirii lui Marx și Engels este de o natură extrem de critică, menită să o elibereze de îmbrățișarea distorsionantă a pozitivismului și de orice formă de scleroză dogmatică. Marx, este convins el, nu a predat nimic altceva decât o metodă cuprinzătoare de interpretare a istoriei, a oferit „un fir călăuzitor" - materialismul istoric - care, tocmai pentru că nu este invenția unui individ strălucit, ci mai degrabă expresia nivelului de maturitate a dezvoltării atins de mișcare,

Dezvoltarea istorică a societății moderne confirmă o linie de gândire deschisă la mereu noi dezvoltări și îmbogățiri și mereu noi corecții. Marxismul, în plus, nu poate admite nici măcar pretenția de a „rescrie întreaga enciclopedie filosofică”, astfel încât să epuizeze „dezvoltarea naturii, societății și gândirii” într-un sistem totalizator.

În acest sens, ceea ce a scris într-o scrisoare către Turati este edificator:

„Nu i-am cerut lui Marx alfabetul cunoașterii. I-am cerut marxismului doar ceea ce conține el de fapt: adică «critica economiei» specifică care este, «schițele materialismului istoric» pe care le întruchipează, «politica proletariatului» pe care o enumeră sau o prezice.”

Și chiar înainte de a clarifica cum și de ce se afla în cea mai bună poziție pentru a evita amestecurile hibride și distorsionante care făceau învățătura lui Marx de nerecunoscut în mare parte din așa-numitul marxism al vremii:

„Înainte... de a deveni socialist, avusesem înclinația , timpul liber și timpul liber, ocazia și obligația de a-mi regla conturile și conturile cu darwinismul, cu pozitivismul, cu neokantismul...”.

Nu, de exemplu, căsătoriei Darwin-Marx, atât de frecventă printre autoproclamații pozitiviști marxiști. Împotriva acestora , ei nu ezită să reducă istoria omenirii la natură și animalitate în evoluția mecanică . Nu , din nou, acelei simplificări grosolane reprezentate de marxism , care reduce istoria doar la momentul economic, făcând din orice altceva o „povară inutilă” de care oamenii ar trebui să se elibereze. Și nu, însă, nici acelui idealism etic de origine kantiană, cu care revizionismul bernsteinian ar pretinde că îngroapă materialismul istoric, făcând din socialism un simplu ideal etic. Etica, exclamă Labriola, nu este altceva decât „punerea gândirii științifice – și se referă la materialismul istoric – în slujba proletariatului”.

Științificitatea este, de fapt, dimensiunea proprie a unei concepții materialiste despre istorie. Este rezultatul acelei inversări realizate de Marx a dialecticii hegeliene, care a constat în înlocuirea cu „■” , «autopropulsia ritmică a unui gând în sine»
marxismul stan t ••• I a „auto-mișcarea lucrurilor, din care gândirea este în cele din urmă un produs.” Aceasta înseamnă că perspectiva socialismului, departe de a fi încredințată criticii subiective, se bazează pe „autocritica care se află în lucrurile însele”.

Subliniind obiectivitatea proceselor istorice, „naturalitatea” lor și, prin urmare, determinismul legilor care le guvernează – a căror descoperire distinge predicția științifică fundamentată a lui Marx de profețiile milenariste ale utopiștilor, de la Fra Dolcino la Fourier – Labriola nu intenționează să cedeze nimic unei naturalizări a istoriei care, asemenea darwinismului social, o echivalează cu procesele fizice și biologice ale naturii. El este astfel ferm convins că istoria este făcută de oameni, condiționați, desigur, de natură, dar, prin această condiționare, totuși autori ai lumii „artificiale” produse tocmai prin munca lor.

„Istoria – scrie el – este faptul omului, în măsura în care omul își poate crea și perfecționa uneltele de muncă și, cu aceste unelte, poate crea un mediu artificial , care apoi reacționează cu efectele sale complicate asupra lui și, așa cum este și pe măsură ce se schimbă treptat, este ocazia și condiția dezvoltării sale”.

Aversiunea lui Labrio față de orice determinism mecanicist și convingerea sa că „istoria este faptul omului” se manifestă, în special , în refuzul dezumanizării economiei care , atunci când este realizată de marxiști, îi conduce la concluzii nu foarte diferite de cele la care a ajuns economia politică burgheză, care se bazează în întregime pe absolutizarea legilor economice.

Bărbații nu sunt

„ca atâtea marionete, ale căror sfori sunt ținute și mișcate nu de providență, ci mai degrabă de categorii economice . Aceste categorii însele s-au schimbat și se schimbă, ca orice altceva; - pentru că oamenii își schimbă capacitatea și arta de a cuceri, valorifica, transforma și utiliza condițiile naturale; - pentru că oamenii își schimbă spiritul și atitudinile pe măsură ce instrumentele lor reacționează asupra lor înșiși; - pentru că oamenii se schimbă în relațiile lor respective ca conlocuitori și, prin urmare, ca dependenți unii de alții în diverse moduri. Pe scurt, este o chestiune de istorie, și nu de scheletul ei.”

Istoria nu poate fi redusă la simplul factor economic. Deși este cu siguranță adevărat că „ideile nu cad din cer” și că, așa cum învăța Marx, nu formele de conștiință determină ființa umană, ci invers, nu este mai puțin adevărat că, așa cum a clarificat Engels, doar „în ultimă instanță” (din punct de vedere economic) faptele istorice pot fi urmărite până la „structura economică subiacentă”. Și aici începe reevaluarea de către Labrio a suprastructurilor , care cu siguranță nu sunt „simple aparențe și bule de săpun”:

„...aceste forme de conștiință, așa cum sunt determinate de condițiile vieții, sunt și istorie. Aceasta nu este doar anatomie economică, ci tot ceea ce acoperă și acoperă această anatomie, până la reflexiile multicolore ale imaginației. Sau, altfel spus, nu există niciun fapt al istoriei care să nu-și repete originea din condițiile structurii economice subiacente; dar nu există niciun fapt al istoriei care să nu fie precedat, însoțit și urmat de forme specifice de conștiință.”

Și nu este vorba despre faptul că, așa cum cred popularizatorii rudimentari ai marxismului, structura economică

„Lăsați instituțiile și legile, obiceiurile, gândurile, sentimentele și ideologiile să apară ca efecte imediate, automate și mecanice . De la acest substrat la orice altceva,

Procesul de derivare și mediere este foarte complicat, adesea subtil și sinuos, nu întotdeauna descifrabil.

Neîncrederea vigilentă a lui Labriola față de orice operațiune care duce la vreo formă de filosofie a istoriei îl face foarte precaut chiar și în ceea ce privește arma hegeliano-marxistă a dialecticii, căreia îi rezervă un sens foarte limitat - pe care îl vede mai bine , exprimat prin expresia „concepție genetică" - **filosofia istoriei** ca „formă de gândire, care concepe istoriile lucrurilor nu așa cum sunt (factum, specie fixă, categorie etc.) , ci așa cum devin". Poate că Labriola bănuia un posibil reziduu idealist în utilizarea dialecticii de către Marx și un pericol nerezolvat în întregime în viziunea de ansamblu a lui Marx asupra istoriei, al unei filosofii hegeliene a istoriei, preluând sfârșitul istoriei însăși.

Pentru a reafirma inspirația umanistă a marxismului său, excluzând astfel orice formă de idealism, precum și, în același fel, materialismul naturalist,

Labriola a insistat, dacă e să spunem ceva, asupra recunoașterii „ esenței mistice a materialismului istoric" în ceea ce el a numit „filosofia praxisului", care, eliminând orice separare și opoziție dintre teorie și practică, îi redă omului plenitudinea capacității sale de a transforma lumea.

În anii în care își dezvolta propria regândire a marxismului, Labriola se abținuse progresiv de la implicarea politică directă, distanțându-se semnificativ de partidul socialist , Turati, la a cărui creare contribuise, convins fiind că proletariatul italian ar trebui să aibă propria expresie politică autonomă. Relația sa cu Turati devenise din ce în ce mai dificilă, cu care era divizat de un profund dezacord privind liniile politice. Nu putea împărtăși tendința liderului politic către compromisuri practice prea frecvente, despre care credea că reflectau slăbiciunea și confuzia teoretică caracteristică personalității lui Turati. În special, el critica tendința acestuia de a căuta sprijin pentru partidul nou format în rândurile burgheziei nemulțumite, în timp ce sarcina principală a unei forțe socialiste în Italia, o țară încă subdezvoltată de dezvoltarea capitalistă , ar fi să acționeze în cadrul clasei muncitoare, însoțind maturizarea lentă și laborioasă a acesteia cu o clarificare răbdătoare a ideilor. Din acest motiv, se convinsese că cea mai utilă intervenție politică pe care o putea oferi era să se dedice unei munci teoretice riguroase, care să nu permită niciun compromis sau contaminare între marxism și cultura burgheză a vremii, de la neokantism la pozitivism.

De aici și „preapoporalitatea" acestui gânditor și relativul său pesimism cu privire la posibilitatea unei dezvoltări rapide a mișcării socialiste în Italia. Mai mult, el era din ce în ce mai conștient – ceea ce, în cazul lui Bernstein, acționa într-o direcție foarte diferită de cea „ortodoxă" fără compromisuri, căreia i-a rămas întotdeauna fidel – că capitalismul era o formă socială mult mai complexă și mai vitală decât își imaginase anterior și că intervalul de timp pe care Marx îl avea în vedere pentru perspectiva socialistă ar fi mult mai lung și mai problematic.

Marxismul în epoca celei de-a doua Internaționale

Pentru o prezentare generală cuprinzătoare a istoriei și problemelor marxismului în epoca celei de-a Doua Internaționale, vezi:

GDH Cole, *Istoria gândirii socialiste,* Laterza, Bari 1968, vol. III. Aceasta este o lucrare relevantă și astăzi pentru bogăția sa de informații.

I. Fetscher, *Marxismul: o istorie documentară,* Feltrinelli, Milano 1970, 3 volume. Aceasta este o antologie amplă de texte ale unor exponenți majori ai marxismului, organizate pe teme filosofice și ideologice (volumul I), economie și sociologie (volumul II) și politică (volumul III).

Predrag Vranicki, *Istoria marxismului,* Editori Riuniti, Roma 1971, vol. I. Punctul de vedere este cel antistalinist al unui marxist iugoslav.

Diversi autori, *Storia del marxismo contemporaneo,* Feltrinelli, Milano 1974, (ediție accesibilă în 9 volume, 1977-1980). Aceasta este o vastă colecție de eseuri de diverși autori, dedicată prezentării figurilor majore și minore ale marxismului internațional.

Către diverși autori, *Storia del marxismo,* Einaudi, Torino 1979, vol. II. Aceasta este, de asemenea, o colecție de eseuri – cele mai actualizate de până acum – care abordează probleme specifice și figuri individuale ale marxismului internaționalist de-al doilea. Printre primele, este demn de remarcat eseul lui E.J. Hobsbawn despre relația dintre cultura europeană și marxism între secolele al XIX-lea și al XX-lea.

Pe lângă ultimele două texte, se sugerează următoarele pentru fiecare figuri în parte:

ML Salvador!, *Kautsky și revoluția socialistă 1880-1938,* Feltrinelli, Milano 1976. Este un studiu axat pe tema relației dintre democrație și socialism așa cum a fost concepută de cel mai mare teoretician al social-democrației germane de-a lungul îndelungatei sale existențe.

P. Froelich, *Rosa Luxemburg,* La Nuova Italia, Florența 1970. Aceasta este biografia revoluționarei poloneze scrisă de un militant al Partidului Comunist German în perioada postbelică; L. Basso, *Introducere* în R. Luxemburg, *Scrieri Politice,* Editori Riuniti, Roma 1970, unul dintre cele mai bune studii despre gândirea lui Luxemburg apărute în Italia.

L. Fischer, *Viața lui Lenin,* Il Saggiatore, Milano 1967, 2 volume. O lucrare foarte amplă și bine documentată; Ch. Hill, *Lenin și Revoluția Rusă,* Einaudi, Torino 1954, dedicată strategului revoluției din 1917.

L. Dal Pane, *Antonio Labriola. Viață și gândire,* ed. Roma, Roma 1934-35: aceasta este cea mai amplă monografie de până acum despre filosoful italian; E. Garin, *Introducere* la A. Labriola, *Eseuri despre concepția materialistă a istoriei,* Laterza, Bari 1965: propune o interpretare a filosofiei lui Labriola în armonie cu orientările politicii culturale sugerate într-un eseu de P. Togliatti din 1954, pentru conectarea gândirii marxiste italiene de la Labriola la Gramsci. Abordări divergente sunt exprimate de S. Timpanaro, *Despre materialism,* Nistri Lischi, Pisa 1970, care subliniază relația Labriola-Engels, și C. Luporini, *Marxismul și cultura italiană a secolului XX,* în *Storia d'Italia,* vol. V / *documente,* Einaudi, Torino 1973. Pentru o primă abordare a gândirii lui Labrio , sugerăm S. Poggi, *Introducere în Labriola,* Laterza, Bari 1982.

SECȚIUNEA A DOUA

REVOLUȚII ȘTIINȚIFICE ÎNTRE SECOLELE AL XIX-LEA ȘI AL XX-LEA

J

Capitolul 3

Darwin și evoluția biologică: a doua mare revoluție științifică modernă

1. ... . ; ......; .. ..; .... ; .. » ....

Locul omului în natură și evoluționism

Întrucât revoluția astronomică declanșată în secolul al XVI-lea de Copernic redimensionase radical locul omului în spațiu, negându-i privilegiul de a trăi în centrul universului și relegându-l la marginea unei lumi destinate în curând să se dezvăluie a fi nelimitată din punct de vedere spațial, reafirmarea evoluționismului biologic de-a lungul secolului al XIX-lea reprezintă o a doua mare lecție de umilință pe care gândirea științifică o transmite oamenilor.

De data aceasta, relocarea omului în natură privește ordinea timpului: contrar credințelor tradiționale care trasau o linie clară de separare între om și toți ceilalți locuitori ai pământului și ne învățau să-l concepem ca produsul unui act creativ special al lui Dumnezeu, făcându-l o ființă transcendentală lumii terestre, al cărei oaspete ar fi doar un oaspete temporar, evoluționismul biologic leagă **inextricabil** istoria omului de cea a pământului și a lumii vii, făcând din prima un episod simplu, Una deși de o complexitate și o bogăție extraordinare, în timp seconda ce cea de-a doua se întinde pe o vastă întindere geologică și biologică. Omul nu este o creatură „căzută din cer”, ci mai degrabă produsul unei evoluții foarte lungi și lente a vieții, ale cărei origini umile pot fi urmărite până la speciile animale inferioare din care omul a evoluat progresiv.

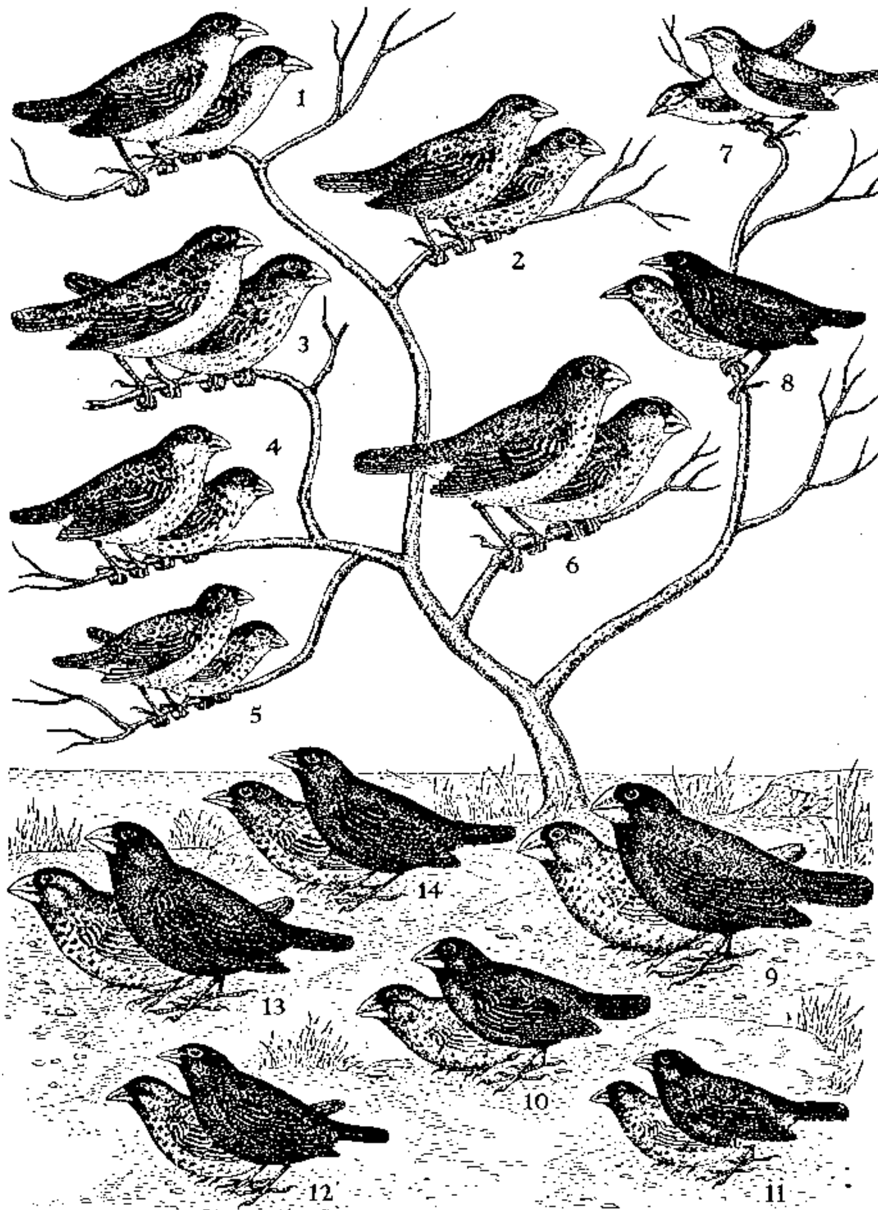
Impresionanta dilatare a spațiului copernican, care provocase angoasa existențială modernă a lui Pascal, corespunde acum amplificării nu mai puțin extraordinare a dimensiunii timpului, iar ambele procese contribuie la declinul definitiv al vechii mândrii antropocentrice , răspândită în mare parte a culturii occidentale încă din vremea lui Aristotel.

Studiile geologice demonstrează cât de lungă și zbuciumată este istoria Pământului, negând datările tradiționale bazate pe citirea Bibliei , acceptate în mod obișnuit chiar și de oamenii de știință , conform cărora au trecut doar șase mii de ani de la crearea divină a lumii. (^ tona ea Deja Buffon (vezi VOL. 2, GAP. 23, PAR. 12), la mijlocul secolului al XVIII-lea, calculase că vârsta Pământului ar trebui să fie în jur de o sută de mii de ani, în timp ce spre sfârșitul secolului studiile asupra distanței nebuloaselor, calculate la două milioane de ani-lumină, au permis o prelungire mult mai mare a acestei vârste.

Aceste descoperiri din cercetările astronomice și geologice au reprezentat în sine premise importante pentru dezvoltarea teoriilor biologice evolutive, întrucât ipoteza „originei cu modificare” a speciilor vii unele față de altele necesită timpi evolutivi foarte lungi și, prin urmare, acest mod de a concepe istoria ființelor vii care populează Pământul este strâns legat de modul de înțelegere a istoriei acestuia din urmă.

Acest lucru este demonstrat de studiile științifice care, așa cum vom vedea, s-au dezvoltat în prima jumătate a secolului al XIX-lea, de la cele ale lui **Georges-Léopold Cuvier** (1769-1832), fondatorul paleontologiei, la cele ale marelui geolog Charles **Lyell** (1797-1875), până la Darwin însuși, care nu a făcut altceva decât să transfere în domeniul explicațiilor modului în care organismele vii evoluează ideea, învățată din citirea *Principiilor de geologie ale lui Lyell ,* a unei acumulări lente, insensibile a schimbărilor care se produc de-a lungul străvechii căi a naturii.

Spuneam că evoluționismul biologic, la fel ca revoluția copernicană, reprezintă o reducere drastică a afirmațiilor autocentrice ale omului. Aceasta nu înseamnă, însă, că reprezintă



O ilustrație din cartea „Cintezele lui Darwin" *de David Lack, care arată aranjamentul celor 14 specii de cinteze.*

prezintă sfârșitul umanismului modern și afirmarea sa încrezătoare a valorilor umane. Dacă acest lucru este adevărat că Darwin se referă la negarea oricărei interpretări teleologice a istoriei și ordinii naturii și... explicația originilor omului prin

niropocentrism c] și | gi UO mecanică a «variațiilor-»

și umanism. , , ,. .,

„ni» în teatrul unui război care selectează cu cruzime ființele vii care luptă pentru supraviețuire, nu este mai puțin adevărat că Darwin înseamnă și recunoaștere despre procesul prin care omul s-a ridicat deasupra umilelor sale origini pentru a deveni „cel mai dominant animal care a apărut vreodată pe fața pământului".

În lucrarea „ *Originea omului",* Darwin scrie:

„A crede că omul a fost inițial civilizat și, în consecință, a suferit o degradare absolută... înseamnă a avea o opinie deplorabil de proastă despre natura umană . Este evident o opinie mai adevărată și mai senină că progresul a fost mult mai general decât regresul ; că omul s-a ridicat, deși cu pași lenți și nesiguri, de la o condiție umilă la cel mai înalt nivel pe care l-a atins vreodată în domeniile cunoașterii, moralității și religiei."

2

Teologie și știință în Anglia lui Darwin

I [1] ■ Anglia în epoca Restaurației și apoi în epoca victoriană nu părea a fi o țară în care cercetarea științifică s-ar putea dezvolta cu ușurință în afara controlului puterii ecleziastice și a influenței gândirii teologice. Și acest lucru nu se datora atât faptului că universitățile engleze aveau reguli care impuneau profesorilor să facă o declarație de fidelitate față de credința anglicană - astfel de reguli, de altfel, aveau să fie abrogate încă din 1828 - ci pentru că în tradiția deistică și newtoniană engleză teologia și științele naturale se aflau într-o relație foarte strânsă: teologii căutau confirmarea adevărurilor religioase în rezultatele cercetării științifice și, invers, oamenii de știință încercau să ofere o bază științifică relatării biblice despre crearea lumii și a omului.

Prin urmare, este clar - și acesta este doar un exemplu, deși unul deosebit de semnificativ - de ce teoria „catastrofelor", dezvoltată de Cuvier (vezi SECȚIUNEA 3) pentru a explica stratificările fosilelor de pe suprafața Pământului, a avut un succes și o răspândire deosebită în Anglia. Ea nu numai că exclude interpretarea evoluționistă a vieții pe Pământ propusă la începutul secolului de francezul **Jean Baptiste Monet,** chevalier de **Lamarck** (1744-1829), dar apare și ca o confirmare autorizată a poveștii biblice a potopului universal - care ar fi fost ultima dintre catastrofele care au avut loc în istoria Pământului - dar și o recunoaștere a repetării, de-a lungul istoriei Pământului, a...

Teoria și teologia catastrofelor

lumea, a intervenției creatoare a lui Dumnezeu, necesară pentru a explica apariția unor specii vii mereu noi, treptat până la cea umană, în care ar fi găsit

Împlinirea sa cea mai înaltă este istoria lumii. În acest fel, cele mai recente descoperiri ale geologiei și paleontologiei ar putea părea complet reconciliabile cu vechea teorie platonico-creștină a speciilor de plante și animale ca esențe ideale prezente în mintea lui Dumnezeu, care, în virtutea activității creatoare divine, s-ar identifica în indivizii singulari care trăiesc și se reproduc de-a lungul timpului.

Cu siguranță, în Anglia primei jumătăți a secolului nu au lipsit puternice influențe iluministe, care, odată trecută epoca revoluționară și napoleoniană – care în Anglia favorizase accentuarea tendințelor culturale și politice conservatoare și iliberale – aveau să-și exercite curând influența și asupra gândirii științifice. Opera lui Lyell, care în 1830 a publicat primul volum al lucrării sale *„Principii de geologie",* exprimă tocmai această tendință de a elibera cercetarea naturalistă de orice legătură cu Sfintele Scripturi și de a exclude în explicarea proceselor geologice orice intervenție a cauzelor supranaturale și, mai general, a altor cauze decât cele care determină în prezent fenomenele geologice.

Deși acesta era noul climat în care opera revoluționară a lui Darwin avea să se maturizeze și să se impună , publicarea în 1859 a capodoperei sale, *Originea speciilor,* nu avea să întâmpine, alături de și în contrast cu o mare și răspândită recunoaștere și un entuziasm, o rezistență foarte puternică și o opoziție aprigă din partea exponenților tradiției religioase și științifice engleze, care aveau să vadă în această carte negarea impie a punctului de vedere creaționist creștin.

3

Evoluționism și antievoluționism înainte de Darwin



Ipoteza lui Darwin din 1859 are în spate o lungă istorie de cercetare științifică, pregătindu-i afirmarea. Am reamintit deja opera lui Buffon, care, deși nu exprimă o opinie clar afirmativă cu privire la și cu concepția sa generală despre lume ca sistem dinamic un'interpretazione evoluzionistica dell'origine delle specie, accenna in alcuni luoghi dei suoi scritti alla possibilità della variabilità delle specie, che del resto ben si conciliava con le sue idee sulla storia della terra deschis proceselor de transformare.

Însă Lamarck, profesor la Muzeul de Istorie Naturală din Paris, a fost primul care a prezentat, în celebra sa lucrare despre *Filosofia Zoologică* din 1809, o teorie transformistă completă a lumii vii.

Conform lui Lamarck, există două principii fundamentale de care depind variațiile organismelor: unul se referă la un fel de impuls evolutiv, la o tendință spre progres internă fiecărui organism; celălalt face ca transformările care au loc la indivizii vii să depindă de acțiunea mediului. Nevoia de adaptare la un anumit mediu este cea care afectează nevoile și comportamentele individului și, în consecință, determină variațiile.

reacții semnificative în organele sale. Aceasta este legea „efectelor utilizării și neutilizării organelor ": variațiile de mediu obligă animalul la utilizarea frecventă și continuă a oricărui organ sau, dimpotrivă, la neutilizarea constantă a acestuia; în primul caz, organul se dezvoltă și se întărește și se mărește progresiv, în al doilea slăbește și tinde să se atrofieze sau chiar să dispară. Dacă aceste modificări dobândite sunt comune unui cuplu, ele, conform celeilalte legi invocate de Lamarck, a „moștenirii caracteristicilor dobândite", se transmit descendenților. Zoologul francez oferă numeroase exemple pentru a-și susține teoria: foarte cunoscute sunt cele ale gâtului girafei care s-ar fi lungit progresiv până la

10 efortul necesar pentru a paște tot mai sus frunzele copacilor sau ale picioarelor cu care șerpii ar fi fost înzestrați inițial și care, datorită obiceiului dobândit de a se târî pe pământ și de a se ascunde sub iarbă, ar fi devenit inutile și, nefolosite, ar fi dispărut progresiv.

Ipoteza evoluționistă a lui Lamarck, în ciuda clarității și sugestivității cu care fusese propusă , nu a avut prea mult succes, parțial din cauza abordării sale speculative și a schematismului excesiv de simplist cu care a abordat problemele complexe ale adaptării la mediu și ale relației dintre organ și funcții - Lamarck ajunsese să afirme că necesitatea poate crea organul -, parțial pentru că a fost imediat respinsă și combătută de Cuvier, cel mai mare om de știință francez al vremii, coleg cu Lamarck la Muzeul de Istorie Naturală, care a cântărit împotriva lui.

11 imensul său prestigiu ca fondator al anatomiei comparate și paleontologiei.

Studiul anatomic al animalelor l-a condus pe Cuvier la convingerea, pentru care se simțea apropiat de Aristotel și de concepția kantiană a unui scop intern al organismelor vii, că

„Fiecare organism este un întreg, un sistem unic și perfect , ale cărui părți sunt în mod natural corespondente și concură la aceeași acțiune definită, printr-o reacție reciprocă ."

Această credință a fost exprimată prin formularea unui principiu, numit „corelația organelor ", conform căruia interconectarea anatomică a organelor, în care este vizualizată relația strânsă dintre diferitele funcții fiziologice, exclude posibilitatea ca un organ să sufere variații de orice fel.

care este semnificativă fără ca variații corespunzătoare să apară în alte organe. Și se bazează, în primul rând , pe acest principiu pe care Cuvier îl consideră de neconceput transformarea speciilor: o variație semnificativă într-un organ, dată fiind unitatea armonică constitutivă a organismului animal, ar provoca, de fapt, distrugerea animalului însuși.

La «correlazione degli organi»

Cuvier a respins în special ideea lui Lamarck despre o singură serie continuă căreia i se puteau atribui diferitele forme animale, o idee care părea esențială pentru orice ipoteză evoluționistă. Observarea atentă a animalelor care trăiesc în prezent , la fel ca cea a fosilelor, ne conduce la recunoașterea faptului că există discontinuități evidente, de netrecut, între diferitele tipuri de animale , care interzic reducerea lumii animale la un singur plan structural, cu atât mai puțin ideea unei - transformări treptate a speciilor.

Tocmai studiul fosilelor, căruia i s-a dedicat neobosit ani de zile, explorând teritoriul Parisului, reprezintă terenul pe care Cuvier a elaborat celebra sa teorie științifică, cunoscută sub numele de teoria catastrofelor menționată mai sus. În *Discursul despre revoluțiile - suprafeței Pământului,* publicat în 1814 ca introducere la *Cercetări asupra fosilelor,* lucrarea care adună diversele scrieri pe care Cuvier le-a produs pe această temă începând cu 1798, omul de știință francez, ca alternativă la teoriile evoluționiste care explică dispariția atâtor specii de plante și animale și apariția ulterioară a unor noi forme de viață , admite că în istoria Pământului au avut loc în epoci succesive cataclisme terifiante , inundații, răzvrătiri bruște ale scoarței terestre, capabile să distrugă toate organismele vii din diverse regiuni ale Pământului, care ar fi fost apoi repopulate de specii provenite din teritorii contigue sau, chiar, de noi specii aduse la naștere prin intervenția creatoare a lui Dumnezeu.

Discontinuità dello forme

.AMÂRCK E CUVER

O astfel de teorie nu poate să nu pară astăzi, dintr-o perspectivă strict științifică, destul de bizară și cu siguranță nu scapă de acuzația de „subtilitate metafizică" pe care Cuvier o adusese ipotezei transformiste a lui Lamarck. Dacă este adevărat că aceasta din urmă trebuie să fi părut „nefondată" unei minți precum cea a lui Cuvier, obișnuită să raționeze pe baza unor observații precise și a unor fapte incontestabile , dacă este, de asemenea, adevărat că înregistrările fosile disponibile - mai exact, faptele - nu păreau să mărturisească tranziții treptate de la o epocă geologică la alta, dacă, prin urmare, concluzia „catastrofală" ar putea părea a fi singura explicație posibilă , nu putem să nu ne gândim că aversiunea lui Cuvier față de ideea de evoluție avea și o altă origine, exterioară rațiunilor strict științifice. Un spirit profund religios aici ...

La teoria delle catastrofi di

Născut în credința protestantă și, prin urmare, cititor fervent al Bibliei, om cu idei conservatoare și legat de sistemul de putere existent, Cuvier nu a putut să nu perceapă, chiar dacă obscur, în doctrinele evoluționiste o punere sub semnul întrebării nu doar a viziunilor științifice tradiționale despre natură, ci și a reprezentărilor religioase și teologice adânc înrădăcinate.

a realității și a însăși ordinii ierarhice a societății, încă puternic legată de acele reprezentări , astfel încât lupta sa anti-lamarckiană ajunge să transcendă sfera strict științifică pentru a căpăta o valoare ideologico-religioasă.

Totuși, nu trebuie uitat că, printr-unul dintre acele - procese „ironice" care apar adesea în istorie, paleontologia „fixistului" Cuvier, eliberată de teoria catastrofelor, ar fi contribuit la deschiderea drumului pentru evoluționismul darwinist .

Prima persoană care a răspuns științific catastrofismului lui Cuvier a fost geologul Lyell, susținător al așa-numitei teorii a „uniformismului" sau „actualismului", conform căreia, pentru a explica evenimentele Pământului în istoria sa foarte lungă și modificările scoarței terestre , nu trebuie să se recurgă la alte cauze decât cele care acționează încă lent și imperceptibil , cum ar fi sedimentarea, activitatea vulcanică, eroziunea produsă de acțiunea vântului și a apei și așa mai departe. Dispariția speciilor vii antice, atestată de prezența fosilelor, nu trebuie atribuită crizelor bruște și catastrofale ale suprafeței Pământului, ci mai degrabă unor - procese mult mai complexe și silențioase de interacțiune a organismului viu cu mediul și cu schimbările la care este supus . Lyell merge până la a emite ipoteza că dispariția speciilor antice ar fi putut fi influențată și de competitivitatea apărută între ființele vii care se luptă pentru supraviețuire.

În acest fel, geologul englez, care se declara - antievoluționist - lui îi datorăm cea mai amplă expunere critică a teoriei lamarckiene din secolul al XIX-lea - pregătea, în realitate, terenul pentru formularea evoluționismului de către Darwin.

Dacă, într-adevăr, relațiile de interacțiune cu mediul și „lupta pentru existență" pot fi invocate pentru a explica dispariția speciilor vii, de ce nu ar fi posibil să se atribuie apariția noilor specii animale acelorași cauze?

atât mai mult cu cât Lyell introdusese în geologie o dimensiune nelimitată a timpului, care se preta să ofere un cadru pentru cele mai lente transformări ale suprafeței Pământului și ale locuitorilor săi. Este de mare importanță faptul că tânărul Darwin a citit capodopera lui Lyell cu un interes extrem în timpul „călătoriei sale în jurul lumii" și că chiar și din acea lectură a primit sugestii importante pentru formularea ulterioară a propriei teorii.

Ideea evoluției căpătase între timp relevanță - filosofică pe la mijlocul secolului, tocmai în Anglia, prin opera tânărului Spencer. Nu se poate spune însă că utilizarea filosofică a acestei idei a avut vreo influență asupra studiilor lui Darwin, întrucât mentalitatea sa era străină de orice abstracție filosofică. Astfel, el scria despre conaționalul său filosof:

De fiecare dată când citesc una dintre cărțile sale, simt o admirație entuziastă pentru talentul său excepțional și m-am întrebat adesea dacă nu se va alătura rândurilor unor mari oameni precum Descartes, Leibniz și așa mai departe, despre care, în realitate, știu foarte puține. Totuși, nu cred că cunoașterea operelor lui Spencer a avut vreo influență asupra muncii mele. Metoda deductivă cu care tratează fiecare subiect este absolut contrară mentalității mele. Concluziile sale nu mă conving niciodată: de fiecare dată, după ce citesc una dintre discuțiile sale, îmi repet: «Iată un subiect care ar necesita șase ani de muncă». Generalizările sale... pot fi foarte importante din punct de vedere filosofic, dar nu par utile dintr-un punct de vedere strict științific.



Londra pe vremea reginei Victoria, într-o ilustrație de Gustave Dorè.

Darwin o teorie revoluționară

Un naturalist autodidact

C Charles Robert Darwin s-a născut în 1809 la Shresbury, într-o familie bogată de medici și oameni de știință. Bunicul său patern, Erasmus, devenise faimos cu o lucrare care propunea o interpretare evoluționistă încă din 1796.
stica della vita fondata su studi embriologici. Il padre, medico di qualche notorietà, lo aveva avviato agli studi di medicina iscrivendolo alla facoltà dell'univer
Universitatea din Edinburgh, dar după numai doi ani eșecul acestui proiect patern a fost evident: vederea sângelui și spectacolul crud al pacienților supuși intervențiilor chirurgicale fără anestezie - Iti 6rDa 1 n • , , .
cloroformul nu intrase încă în uz - l-a descurajat curând pe tânărul, nesprijinit de un interes real pentru medicină, să continue pe această cale.

Mai mult, încă de mic, Charles nu fusese un elev bun; studiul limbii grecești și latine îl lăsase indiferent și, în schimb, manifestase imediat interes doar pentru științele naturale, colecționând scoici și minerale, observând insecte și păsări și prinzând șoareci. Urma lecțiile școlare doar din obligație, fără ca acestea să-i lase o amprentă semnificativă: în realitate, crescuse autodidact. La Edinburgh, prefera - compania prietenilor care, la fel ca el, erau îndrăgostiți de științele naturii în locul cursurilor universitare plictisitoare. A participat la prelegeri despre păsări la Societatea Werneriană și chiar a citit câteva eseuri despre evoluția lui Lamarck .

În 1828, tot prin voința tatălui său, s-a mutat la Cambridge, unde a început un curs de studii teologice care ar fi trebuit să-l pregătească pentru o carieră ecleziastică. A fost un alt eșec. Tânărul a adaptat și a citit cărți teologice, printre care, cu un oarecare interes, se număra și lucrarea lui William Paley (1743-1805) *„Teologia naturală”* , lectură aproape obligatorie în universitățile englezești. Dar ceea ce l-a interesat pe Darwin la aceasta, mai mult decât reflecțiile teologice cu care teologul pios a urmărit minunile naturii dezvăluite de știință până la autorul lor divin, au fost bogatele informații și reflecții naturaliste care i-au hrănit curiozitatea de naturalist în devenire.

Cunoașterea și prietenia lui Charles cu reverendul John Stevens Henslow, profesor de botanică, s-au dovedit decisive în destinul său. Conversațiile și plimbările lungi cu acest om aveau să-l cucerească definitiv pentru interesele sale de botanică, entomologie, mineralogie și geologie. Dar, mai presus de toate, Henslow a fost cel care, în 1831, i-a propus să participe la o călătorie intercontinentală de explorare științifică, care avea să se dovedească a fi evenimentul crucial al vieții sale.

4.2 u

Călătoria Beagle-ului: Enigma cintezelor din Galapagos

I Pe 27 decembrie 1831, brigantina Beagle a plecat din Devonport cu un vast program strategic-științific de studii marine și topografice , care ar fi condus-o la inspectarea coastelor Patagoniei și a zonei Pacificului, cu o întoarcere în Anglia planificată dinspre est: în
del Fuoco e quelle del Cile, del Perù e di alcune isole
esență, o circumnavigație a globului. La bord se afla Darwin, angajat ca naturalist neplătit. Pe 2 octombrie 1836, după cinci ani de călătorie aventuroasă, Beagle avea să se întoarcă , acostând în portul Falmouth.

Darwin s-a întors în Anglia cu o sănătate precară, dar cu o imensă bogăție de cunoștințe și o colecție impresionantă de exemplare adunate în pădurile braziliene, pampasul argentinian, Anzi, Insulele Galapagos și din nou în Noua Zeelandă, Australia și Tasmania. Într-o scrisoare de adio adresată căpitanului expediției, el a scris: „A doua mea viață va începe din acest moment, pe care îl consider o zi de naștere pentru tot restul existenței mele.”

De fapt, tânărul cercetător, care se urcase pe

Beagle, crezând încă în creaționismul biblic și, în geologie, aderând la teoria catastrofistă ortodoxă a lui Cuvier, a maturizat treptat în timpul călătoriei , ceea ce l-a condus mai târziu la credința în evoluție. Citind *Principiile de geologie ale lui Lyell* l-a convins imediat de adevărul uniformitarismului, ceea ce a contribuit în mare măsură la explicația sa strălucită a originii insulelor de corali. Dar cantitatea extraordinară de observații, descoperiri și reflecții, a căror documentație extrem de interesantă a fost *jurnalul* pe care l-a ținut zilnic în timpul călătoriei , a fost cea care l-a făcut pe Darwin un naturalist expert, un om de știință desăvârșit.

Privirea sa este mereu, neobosit, ațintită asupra animalelor, plantelor, fosilelor și peisajelor mereu schimbătoare ale vastelor regiuni pe care le traversează; mâinile sale sapă cu febrilitate în pământ în căutarea rămășițelor unor organisme dispărute. Iar entuziasmul intelectual este însoțit de emoții intense care exprimă o dragoste profundă pentru natură:

„Plăcerea este un termen prea slab pentru a exprima senzațiile unui naturalist care, pentru prima dată, a rătăcit singur printr-o pădure braziliană. Eleganța ierburilor, noutatea plantelor parazite, frumusețea florilor, verdele strălucitor al frunzișului, dar mai presus de toate luxuria generală”

Le emozioni di . . „ - . -. . . - . .
un naturalista reffiiare della vegetazione, mi riempiono d ammirazio-

Un amestec paradoxal de sunete și liniște cuprinde părțile umbroase ale pădurii. Zgomotul produs de insecte este atât de puternic încât ar putea fi auzit chiar și de la o navă ancorată la câteva sute de metri de țărm; totuși, în adâncurile pădurii pare să domnească o liniște universală. Pentru un pasionat de istorie naturală, o zi ca aceasta aduce cu sine o plăcere atât de profundă încât nici nu se poate spera să o mai trăiască.

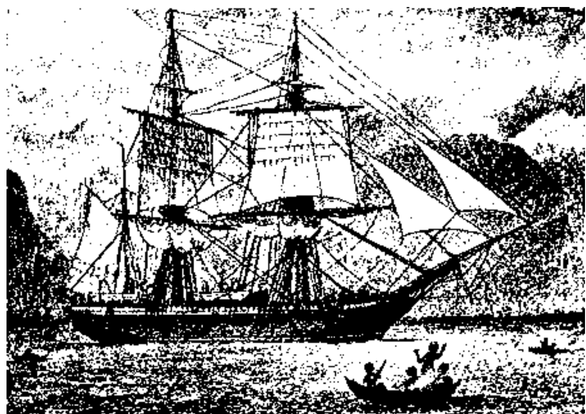
Cel mai important experiment, în sensul teoriei evoluției ulterioare, a fost cu siguranță cel pe care Darwin l-a avut în 1835 în Insulele Galapagos. Acestea constituie un mic arhipelag în Pacific, la o mie de kilometri de coasta Ecuadorului, iar între unele și altele există distanțe de doar 50 sau 60 de mile. Ceea ce este uimitor este că insule atât de apropiate una de cealaltă, cu aceeași climă, formate din roci de aceeași formă , adăpostesc animale din aceeași specie, dar **cintezele din** Insulele Galapagos : țestoasele , șopârlele de apă Galapagos **și sturzii prezintă variații de o anumită importanță.** Ceea ce i-a atras atenția lui Darwin în special au fost cintezele , care, de la o insulă la alta, prezintă modificări semnificative ale formei ciocurilor lor, până la punctul de a pune sub semnul întrebării rigiditatea conceptului de specie. În timp ce uniformitatea condițiilor de mediu pune radical sub semnul întrebării explicația lui Lamarck privind originea variației speciilor, „enigma” cintezelor din Galapagos lasă deschisă calea către o explicație evoluționistă a istoriei organismelor vii și este destinată să constituie una dintre cele mai importante surse de reflecție intelectuală care aveau să caracterizeze viața lui Darwin în anii care au urmat călătoriei sale. Această enigmă era destinată să fie extrem de interesantă și pentru că se potrivea în mintea lui Darwin cu observația pe care o făcuse în timpul explorării continentului sud- american cu privire la distribuția geografică a speciilor de animale, conform căreia „animale strâns analoge se înlocuiau unele pe altele pe măsură ce una înainta spre sud de-a lungul continentului”.

Călătoria Beagle-ului

A pornit din nou din Maldonado și în august a ajuns la gura râului Rio Negro. Darwin a decis să abandoneze brigantina și să facă călătoria în etape pe uscat până la Buenos Aires. A dat peste războiul civil, l-a întâlnit pe generalul Rosas, a călătorit prin Valea Colorado și a ajuns în capitala Argentinei, unde, însă, evenimentele revoluției l-au ținut în urmă până la sfârșitul anului. Între timp, a făcut alte excursii în pampas, pe podișurile aride ale Patagoniei și de-a lungul râurilor Paraná și Plata.

¡portiamo da uhsaggio di Giuseppe Montalenti su *Charles Darwin*
(Editori Riuniti, Roma 1982)
la cronologia del celebre viaggio di Darwin intorno al mondo.
«27 dicembre 1831 - Il Beagle salpa da Devonport, sfiora le isole Canarie e le isole di Capo verde e approda alla fine del febbraio 1832 sulle coste brasiliane a Baia di San Salvador. In aprile è a Rio de Janeiro, in luglio a Montevideo e in dicembre tocca per la prima volta la Terra del Fuoco, all’estrema punta deH’America meridionale. In questo primo anno Darwin compie due escursioni via terra che lo portano ad esplorare zone della foresta tropicale e della Patagonia settentrionale. 24 luglio 1833 - Il Beagle

16 martie 1834 - Beagle, plecând din Rio de la Plata, după o oprire la Puerto Deseado, ajunge în Insulele Falkland. În mai, intră în Strâmtoarea Magellan, iar în iulie, aruncă ancora în Golful Valparaiso. Ultima parte a anului este dedicată



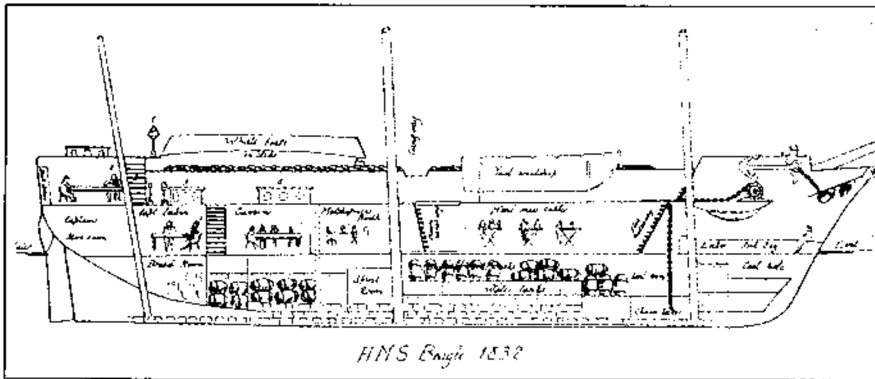
1

Atenția naturalistului nu s-a concentrat exclusiv asupra fenomenelor lumii naturale. În timpul călătoriei sale în jurul lumii, el a observat viața populațiilor aborigene din Tierra del Fuego și Noua Zeelandă cu atenția unui etnolog și antropolog. Darwin, care crescuse într-o familie liberală - a fost încântat când a primit vestea despre reforma electorală engleză din 1832 - se opunea sclaviei și, într-o scrisoare, spera că whigii o vor aboli în curând.

„acea monstruoasă mașinărie a mult lăudatei noastre libertăți, sclavia în colonii. Am văzut destule cât să mă dezguste minciunile și prostiile pe care le auzi despre ea în Anglia."

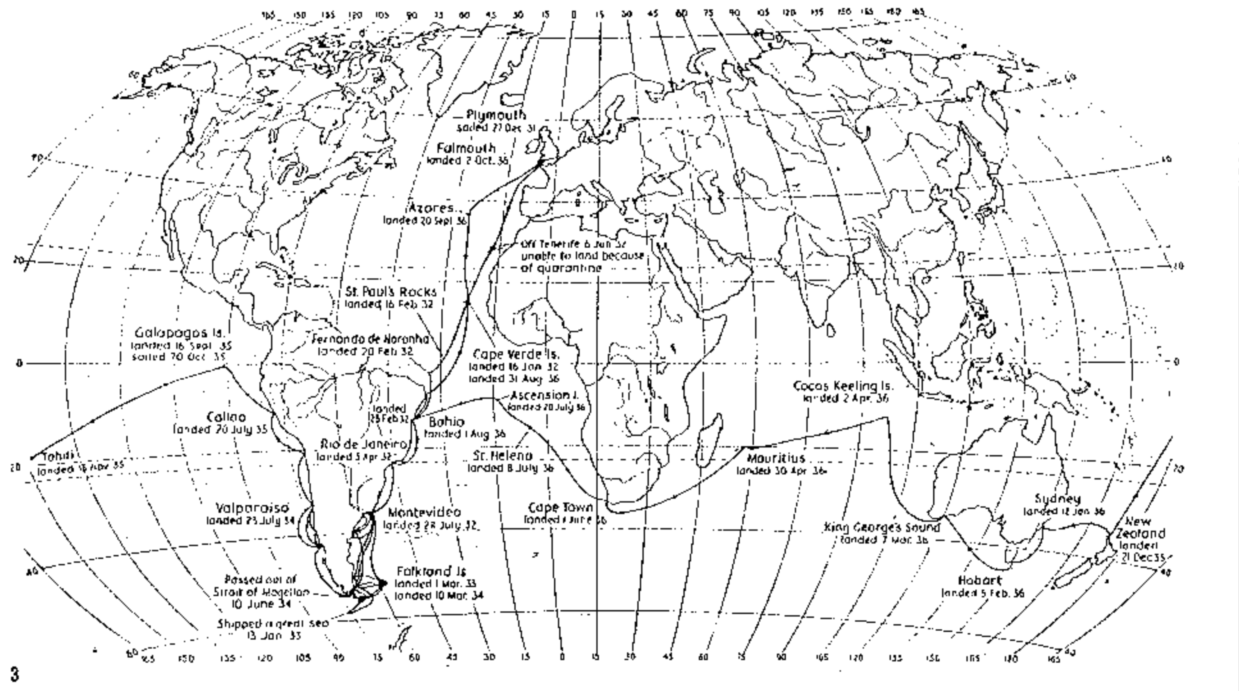
Și mare este indignarea sa față de masacrele indienilor pe care generalul Rosas le comite în Argentina în numele guvernului acelei țări.

1 *Beagle navigând în apropierea Strâmtorii Magellan.* 2 *O secțiune a Beagle-ului.* 3 *Itinerariul Beagle-ului.*



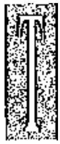
2

la explorarea Chilei și a insulei Chiloé.
20 februarie 1835 - În Valdivia, Darwin este martor la teribilul cutremur care devastează zona. Întorcându-se la Valparaiso, traversează Anzii în martie și aprilie. În iulie, Beagle ancorează în Callao, portul Limei. Pe 15 septembrie, ajunge în Galapagos, unde rămâne aproximativ o lună, iar de acolo, pe 15 noiembrie, sosește în Tahiti. De Crăciunul anului 1835, ajunge în portul Pahia, Noua Zeelandă.
12 ianuarie 1836 - *Beagle* ajunge la Sydney, Australia. Pe 5 februarie, ajunge pe țărmurile Tasmaniei. Pe 10 aprilie, se află în Insulele Keeling, în largul coastei Sumatrei. Opriri finale: Mauritius, Sfânta Elena și Bahia. Pe 19 august, părăsește Brazilia, oprindu-se în Capul Verde și Azore. Pe 2 octombrie 1836, Beagle debarcă în sfârșit în Anglia, la Falmouth.



3

Gli anni della «ruminazione». «L'Origine delle specie»



Născut în Anglia, Darwin era considerat pe scară largă unul dintre cei mai importanți oameni de știință ai timpului său . Timp de șase ani a locuit la Londra, unde s-a căsătorit cu verișoara sa, Emma Wedgwood, membră a familiei celor mai faimoși producători de... și mângâierea iubitoare a grijii sale ceramiche inglesi, e dalla quale avrebbe avuto dieci figli afectuoase.

O boală misterioasă, probabil o afecțiune tropicală cauzată de mușcăturile unor insecte mari din pampasul argentinian, avea să-l chinuie toți anii lungi ai vieții sale, împărțiți între pat și studiile sale asidue și neobosite.

În 1842, în posesia unei moșteniri substanțiale, a decis să se retragă la țară, în Down, Kent, într-o vilă care avea să-i devină reședința permanentă, alegând o izolare pe care nu o va regreta niciodată. În *Autobiografia sa,* publicată postum , a scris: „Puțini oameni au dus o viață mai retrasă decât noi. În afară de scurte vizite la rude și, din când în când, de o excursie la mare, nu am fost niciodată nicăieri."

În realitate, după călătoria aventuroasă, a cărei relatare o publicase în 1839, care în a doua ediție din 1860 ar fi luat titlul *Călătorie în jurul lumii a unui naturalist,* Darwin și-a început călătoria minții, acea „rumegare" intelectuală care l-ar fi condus la cele mai extraordinare descoperiri ale sale. Pentru dumneavoastră.

«Pensionar al oceanelor - scrie sugestiv Giorgio Celli -, latitudinile universului său se îngustează,... orizonturile nemărginite, continentele devin o grădină - Călătoria grădinii casei sale din Kent -, cărările minții se transformă în poteca nisipoasă pe care o aleargă, în fiecare zi, în plimbarea sa obișnuită, locuitor al memoriei și al speculațiilor».

Încă din 1837, începuse primul său caiet de notițe despre fapte legate de originea speciilor și, timp de douăzeci de ani, avea să continue să lucreze la acest subiect. Conversațiile cu crescători și grădinari întreprinzători și reflecțiile asupra studiilor publicate despre selecție l - au convins că selecția era cheia înțelegerii succeselor obținute în producerea de rase utile de animale și plante: „Dar o vreme a rămas un mister pentru mine cum putea fi aplicată selecția organismelor vii în stare naturală."

Citirea întâmplătoare a eseului lui Malthus despre populație (vezi CAPITOLUL 8, PARAGRAFUL 3) i- a luminat brusc mintea lui Darwin. El credea că extinde acea „luptă pentru existență" care Malthus a derivat întreaga lume umană din disproporția dintre creșterea populației și disponibilitatea bunurilor de subzistență. Plantele și animalele mai puțin adaptate la supraviețuire cedează în lupta împotriva celor mai agresive, iar o „selecție naturală" intră astfel în joc în acel fel de „bellum omnium contra omnes" care are loc în lumea naturală. Noutatea acestei abordări darwiniste constă în faptul că lupta pentru existență și selecția rezultată explică nu numai dispariția speciilor de plante și animale, ci și modificarea lor până la punctul de a da naștere indivizilor unei specii noi și diferite.

Evoluționismul darwinist se bazează pe valorizarea acelor mici variații care apar la indivizii aceleiași specii, pe care știința tradițională, încă de la Linnaeus, le considera lipsite de importanță. Darwin, dimpotrivă, evidențiază modul în care aceste variații constituie baza și condiția pentru a putea vorbi despre evoluție. Acest lucru, de fapt, nu ar fi posibil dacă indivizii aceleiași specii ar fi complet identici între ei. Atunci când astfel de variații sunt favorabile supraviețuirii , ele oferă un avantaj în lupta pentru existență indivizilor care le poartă, care le transmit prin ereditate descendenților lor. Acumularea unor astfel de mici variații la aceiași indivizi determină diferențierea lor progresivă, semnificativă, atât de mult încât să dea naștere unei noi specii animale sau vegetale. Revenind la exemplul girafelor, folosit de Lamarck, nu ar trebui să spunem că girafa, inițial cu gâtul scurt, l-a lungit progresiv sub stimuli de mediu și printr-un fel de „impuls" intern, ci mai degrabă că în populația originală de girafe existau exemplare cu gâturi mai lungi care, având posibilitatea de a ajunge la frunzele situate mai sus, au fost favorizate de selecția naturală și le-au supraviețuit pe celelalte, dând naștere unor generații succesive în care, deși există încă o anumită variabilitate, se observă o creștere generală a lungimii gâtului.

În 1842, Darwin era deja capabil să-și expună teoria într-o scurtă lucrare de câteva zeci de pagini, care în 1844 a fost extinsă într-un eseu de peste două sute de pagini, ce avea să fie publicat postum în 1909.

Dar abia în 1859 Darwin a decis să-și facă publică descoperirea, după ce un tânăr naturalist , Alfred Russel Wallace (1823-1913), i-a trimis din Molucce un eseu în care propunea o teorie evoluționistă foarte asemănătoare cu a sa . Încurajat de Lyell, cu care se împrietenise de la întoarcerea sa la Londra în 1836, și după ce a publicat , în lucrările Societății Linneane din Londra,

În 1858, eseul lui Wallace, împreună cu un rezumat al propriului manuscris, a fost publicat de Darwin sub titlul *Originea speciilor, sub forma Selecției naturale sau a conservării raselor favorizate în lupta pentru viață.* A fost un succes imediat și extraordinar: cele 1.250 de exemplare s-au epuizat în prima zi a publicării; au urmat încă cinci ediții în anii următori, iar în cincisprezece ani cartea fusese publicată în întreaga lume occidentală, tradusă în toate limbile. European.

Modelul metodologic adoptat de Darwin în construirea doctrinei sale evoluționiste este perfect consistent cu exigențele științifice ale vremii și are acel caracter „pozitiv" pe care chiar și filosofia vremii îl cerea ca o condiție a metodologiei științifice a cunoașterii . Acesta constă într-o procedură inductivă **științifică** care, pornind de la observații factuale - datele colectate în timpul călătoriei Beagle - conduce la dezvoltarea unei explicații deductive - prin ipotezele luptei pentru existență și ale selecției naturale - care necesită apoi confirmare empirică.

Aceasta este alcătuită din patru ordine de fapte:

a. succesele în producerea de noi rase din ameliorarea artificială **empirică** practicată de crescători ;

b. afinitatea, documentată prin examinarea celor mai recente fosile, a speciilor dispărute cu cele care trăiesc în

prezent;

c. distribuția în medii geografice contigue a animalelor strâns înrudite;

d. în cele din urmă, embriologia, care documentează modul în care embrionii animalelor, foarte diferiți din punct de vedere morfologic unii de alții , sunt foarte asemănători, semn al afinității lor îndepărtate.

Încă în armonie cu spiritul pozitivismului este mecanismul riguros la care aderă Darwin în explicația sa asupra proceselor evolutive ale lumii, care respinge orice recurs la interpretări finaliste care pretind că fac din ordinea naturală realizarea progresivă a unui plan divin, a unui design prestabilit al realității.

„Astăzi, după descoperirea legii selecției naturale , vechiul argument al existenței unui design în natură se destramă... Nu se poate susține, de exemplu, că balamaua perfectă a unei cochilii de bivalve trebuie să fi fost concepută de o ființă inteligentă, precum balamaua de la ușa unui om. Un plan care reglementează variabilitatea ființelor umane și acțiunea selecției naturale nu este mai evident decât un design care predispune direcția vântului."


Charles Robert Darwin, într-o litografie la Muzeul Britanic.

depind transformările indivizilor vii , fără ca aceasta **să însemne** , însă , absența unui determinism cauzal precis și a unor legi riguroase, fixe. Ceea ce, dacă are ceva - consideră Darwin - omul de știință trebuie să recunoască, ca limită a capacităților sale explicative actuale, este că ignoranța legilor variației este încă mare, atât de mare încât apariția variațiilor trebuie presupusă ca un dat ale cărui origini și cauze rămân enigmatice. Doar studiile genetice din secolul al XX-lea ar fi putut rezolva această problemă.

Printre obiecțiile științifice ridicate împotriva lucrării „ *Originea speciilor",* Darwin a fost deosebit de sensibil la cea formulată de **William Thomson** (1824-1907), unul dintre primii cercetători ai termodinamicii. El calculase că condițiile termice necesare dezvoltării formelor vii pe suprafața Pământului nu puteau data mai mult de douăzeci de milioane de ani, o perioadă de timp complet insuficientă pentru a face posibil numărul enorm de transformări biologice prezise de evoluționism. Darwin, care s-a bazat pe uniformismul geologic al lui Lyell și pe ipoteza sa despre nelimitatitatea temporală a istoriei Pământului, emisese în schimb ipoteza că trecuseră câteva sute de milioane de ani de la originea vieții, timpul necesar pentru ca - transformările impresionante ale speciilor vii să aibă loc prin variații lente și mici . Doar descoperirea, din nou la începutul secolului al XX-lea, a radioactivității ca sursă de căldură ar fi slăbit obiecția lui Thomson.

DARWIN

Pentru a depăși această dificultate nu neglijabilă, Darwin a ajuns, în ultimii ani ai vieții sale, să acorde o importanță din ce în ce mai mare, alături de factorul lamarckian seleniar , care rămâne principalul agent al evoluției, factorilor lamarckieni, care în primele ediții ale capodoperei sale fuseseră foarte slab - valorizați. Influența directă a mediului, aceea a utilizării și neutilizării organelor, presupuse drept cauze ale variațiilor, ne-a permis să emitem ipoteza unei viteze mai mari a transformărilor biologice, astfel încât să le putem încadra în intervalele de timp geologice mai limitate admise de Thomson.

4.4

Originea omului. Darwin și religia



onostante che Darwin non trattasse apertamente nel capolavoro del 1859 dell'origine della specie umana, tutti i lettori avevano capito che la teoria darwiniana non poteva fare di essa un'eccezione rispetto a tutte le altre specie ani rele. Și acesta fusese principalul motiv al protestelor și reacțiilor negative din partea cercurilor ecleziastice și a exponenților tradiției religioase. Era „ ... la urma urmei, însăși burghezia victoriană, cu semnificative și gusturile sale aristocratice , cărora nu le putea suporta să emită ipoteze despre origini atât de vulgare ale umanității. Anecdota acelei doamne educate care, confruntată cu raționamentul presant al unui darwinist, este cunoscută pentru exclamația sa : „Poate fi adevărat că omul descinde din maimuțe,

ma almeno non diciamolo; che non lo si venga a sape re!».

Prima ciocnire semnificativă între „partidele" opuse a avut loc la Oxford în 1860, cu ocazia întâlnirii Asociației Britanice pentru Avansarea Științei, în timpul căreia unul dintre cei mai entuziaști tineri adepți ai lui Darwin, **Thomas Henry Huxley** (1825-1895), numit în glumă „agentul general împotriva darwinismului" sau, datorită temperamentului său combativ și aprig , „buldogul lui Darwin ", a polemizat aprig cu episcopul anglican Samuel Wilberforce. În 1863, într-un eseu destinat unui mare succes editorial, *„Locul omului în natură",* Huxley avea să expună teoria descendenței omului din speciile animale superioare, anticipând argumente și ipoteze care aveau să fie preluate ulterior de Darwin însuși.

Nu putea întârzia să intervină direct în această problemă delicată și extrem de controversată. Cu atât mai mult cu cât oameni de știință precum Lyell și Wallace scriseseră și publicaseră între timp despre aceasta, negând că omul, datorită capacităților sale intelectuale și morale superioare, ar putea fi considerat parte a procesului evolutiv care privește toate celelalte ființe vii.

Lyell, care, după ce luptase cu înverșunare împotriva transformismului lui Lamarck, se convertise în ultimii ani la creștinismul lui Darwin, argumentase, în eseul său din 1863 despre *Dovezile geologice ale antichității omului,* că, chiar dacă nu se poate exclude faptul că originea omului trebuie căutată într-o formă animală mai veche, pentru înțelegerea sa adecvată este nevoie de referire la un principiu de ordine supranaturală, fără de care facultățile superioare ale speciei umane nu ar putea fi explicate.

În 1871, *a apărut lucrarea „Originea omului și selecția în raport cu sexul".* După ce a discutat pe scurt analogiile anatomice și embriologice profunde care leagă intim oamenii de alte animale superioare și despre care Huxley scrisese deja eficient și exhaustiv în eseul său din 1863, Darwin a ajuns la punctul central al dezbaterii, referitor la dimensiunea intelectuală și spirituală a omului. Deși recunoaște marea diferență dintre facultățile psihice ale oamenilor și cele ale animalelor superioare, el a negat că se poate vorbi despre o diversitate a naturii. Convins de continuitatea - procesului evolutiv, el a susținut că aceste diferențe erau doar cantitative, deși semnificative, și că

> „Există o diferență mult mai mare între puterea mentală a unui pește inferior, cum ar fi lamprea sau amfioxusul, și cea a uneia dintre maimuțele superioare, decât între o maimuță și om; iar între aceste două extreme există gradații infinite."

Mare observator al comportamentului animalelor, Darwin a insistat să evidențieze analogiile surprinzătoare dintre viața psihologică a mamiferelor superioare și cea a oamenilor: animalele exprimă întreaga gamă de reacții emoționale, de la plăcere la durere, de la bucurie la tristețe, de la mândrie la gelozie; posedă memorie, sunt capabile să învețe prin experiență, chiar manifestă gust estetic și dezvoltă sentimente de solidaritate reciprocă cu semenii lor. Sălbaticii din Țara Focului, a observat Darwin, nu manifestau comportamente semnificativ diferite de cele ale celor mai evoluate animale. În 1872, a publicat un eseu, *„Exprimarea emoțiilor la animale și om"* , care avea să aibă o influență notabilă asupra studiului psihologiei animale și comparative.

Desigur, omul este înzestrat cu simț moral și conștiință, care par a fi cele mai exclusive și cele mai înalte caracteristici ale sale. Dar și acestea sunt explicate prin lege.

legea naturală și biologică a selecției: originea lor trebuie căutată în instinctul social și solidaritatea de grup, care sunt cerințe extrem de importante în lupta pentru existență, deoarece sporesc compactitatea și puterea unei comunități în comparație cu altele. Conștiința morală apare tocmai din internalizarea de către individ a criteriului moral de comportament dobândit de grupul căruia îi aparține, bazat pe simpatie și bunăvoință reciprocă, astfel încât „acele comunități care includ cel mai mare număr de membri legați de sentimente de simpatie vor prospera cel mai mult și își vor înmulți urmașii". În acest fel, Darwin, pornind de la ideea unui fundament biologic al moralității, revine la unele teme, precum cea a „simpatiei", care erau caracteristice filosofiei morale scoțiene și, în special, celei a lui Smith.

Origine della coscienza

trecem de la societățile umane primitive la nivelul societăților civilizate. În acestea, de fapt, principiul crud al selectării celor mai puternici și mai apți pentru supraviețuire pare să contrazică faptul că conștiința morală, care inspiră și instituțiile juridice și politice ale societății, impune protejarea celor mai slabi și mai puțin înzestrați. Omul este astfel singurul animal

că protejează cei mai slabi membri ai speciei sale, întrerupând funcționarea spontană a mecanismelor selective. Însă acest lucru pare dificil de reconciliat cu programul unei morale bazate pe biologie, care, strict vorbind, nu ar trebui să recunoască nicio valoare superioară supraviețuirii celui mai adaptat - fie că este vorba de individ, grup sau națiune.

Biologia e morale:

Darwin nu și-ar fi clarificat niciodată suficient poziția în această chestiune, inclusiv din cauza complexității acestor probleme, care depășeau cu mult expertiza sa de naturalist. Moștenirea ambiguităților darwiniste ar fi, așa cum vom vedea mai târziu, acele ideologii confuze grupate de obicei sub termenul ambiguu și poate înșelător de „darwinism social ".

Atitudinea lui Darwin față de religie este însă foarte clară și fără echivoc. În tinerețe , înainte de călătorie, practicase o - adeziune calmă la credința creștină, ca o credință în adevărul literal al fiecărui cuvânt din Biblie, și citise cărțile edificatoare ale Emmei Paley fără nicio suspiciune. El mărturisește în *Autobiografia sa* că ajunsese să - și piardă treptat credința în creștinism :

„Neîncrederea s-a strecurat în mine foarte încet, dar în cele din urmă a fost completă. Progresul ei a fost atât de lent încât nu am simțit niciun disconfort și, de atunci încolo, nu m-am mai îndoit nici măcar o clipă că concluzia mea era corectă."

Cât despre credința în existența unui principiu divin al lumii, este necesar să distingem Darwin din *Originea speciilor* de opera sa ulterioară. La sfârșitul capodoperei sale, el atinge chestiunea religioasă , negând natura ireligioasă a teoriei sale și chiar susținând că aceasta valorizează opera creatoare a lui Dumnezeu:

„Există ceva măreț în această concepție despre viață, cu puterile ei diverse, imprimate inițial de Creator asupra câtorva forme, într-o singură formă; și în faptul că, în timp ce planeta noastră a continuat să se rotească conform legii imuabile a gravitației, de la un început atât de simplu, nenumărate forme, cele mai frumoase și minunate, au evoluat și continuă să evolueze."

În ultimii ani, Darwin și-a modificat și mai mult opiniile, iar chiar și existența lui Dumnezeu a început să-și piardă certitudinea, dezvăluindu-se a fi o întrebare „dincolo de înțelegerea intelectului uman". Ultima modalitate de exprimare conștientă a ezitărilor sale este probabil cel mai bine reprezentată de un pasaj dintr-o scrisoare pe care a scris-o în 1879, cu trei ani înainte de moartea sa:

„În cele mai extreme fluctuații ale mele, nu am fost niciodată ateu în sensul de a nega existența lui Dumnezeu. Mi se pare că, în general (și cu atât mai mult cu cât îmbătrânesc), dar nu întotdeauna, cea mai bună definiție a stării mele mentale ar fi cea de agnostic."

La moartea sa, controversa aprinsă din jurul operei sale se potolise de mult, iar recunoașterea măreției sale era acum universală. Din ordinul guvernului englez, trupul său a fost înmormântat în Westminster Abbey, panteonul național al englezilor, lângă mormântul lui Lyell, nu departe de cel al lui Newton, cealaltă mare figură a gândirii științifice engleze.

Capitolo
23

Darwin și evoluția biologică: a doua mare revoluție științifică modernă

Darwin a lăsat două probleme nerezolvate, fără de care teoria evoluției nu ar putea fi considerată a fi argumentată științific în mod adecvat și ferită de obiecțiile adversarilor săi: care a fost originea primară a variațiilor și care a fost mecanismul intim conform căruia are loc transmiterea ereditară a caracteristicilor dobândite.

Un prim pas a trebuit făcut, în anii 1880, de doi exponenți ai așa-numitului neo-darwinism, zoologul german August Weissmann (1834-1914) și botanistul olandez Hugo De Vries (1848-1935).

Prima a șters orice urmă de moștenire lamarckiană din darwinism, susținând că mediul înconjurător nu avea practic nicio influență asupra apariției variațiilor responsabile de evoluția speciilor și, prin urmare, negând moștenirea caracteristicilor dobândite de un individ ca urmare a condițiilor de mediu în care trăiește. Printr-o teorie a moștenirii ereditare care ar fi parțial confirmată de genetica secolului al XX-lea, Weissmann a susținut că originea transformărilor speciilor ar trebui căutată în variațiile produse prin amestecarea, în momentul reproducerii sexuate , a diferitelor moșteniri ereditare înscrise în plasma celulelor reproducătoare ale celor doi progenitori.

De Vries, la rândul său, a dezvoltat, aproape în aceiași ani, teoria „mutaționismului”, conform căreia evoluția nu s-a datorat, așa cum dorea Darwin, acumulării lente de variații insensibile, ci mai degrabă apariției la unii indivizi a unor variații izbitoare, adevărate „mutații”, destinate, prin transmiterea lor către generațiile ulterioare, să producă noi specii de plante și animale.

În ciuda progresului incontestabil reprezentat de cercetările acestor oameni de știință, întrebările despre originea și mecanismele transformării erau încă departe de a primi răspuns. Astfel, la începutul secolului al XX-lea, au predominat tendințele vitaliste, ducând la reapariția unor categorii vechi, finaliste, inclusiv entelehia aristotelică, în explicarea proceselor vitale. Hans Driesch (1876-1941), discipol al lui Haeckel, a fost cel mai reprezentativ biolog al acestui moment particular din istoria biologiei; într-o lucrare din 1905, *„Vitalismul: Istorie și doctrină”,* el a teoretizat o forță vitală, un principiu formativ în materie care i-ar permite să reacționeze și să se transforme conform unui plan organizat în mod intenționat. Lipsa de temeinicie a acestor ipoteze vitaliste a fost demonstrată de apariția geneticii.

Genetica avea să se afirme ca o consecință a redescoperirii de către De Vries în jurul anului 1900 a legilor hibridizării plantelor, formulate încă din 1866 de abatele boem Gregor Mendel (1822-1884). Experimentele lui Mendel au apărut în toată importanța lor, deoarece ne-au permis să înțelegem semnificația descoperirii cromozomilor în nucleul celular, făcută încă de la începutul anilor 1880 de Walter Flemming (1843-1905), și a cărei funcționare avea să fie descoperită ulterior, corespunzătoare celei a factorilor ereditari ai lui Mendel. Descoperirea ulterioară, așadar, între 1910 și 1920, de către zoologul american Thomas Hunt Morgan (1866-1945), că fiecare cromozom conține mai multe grupuri de gene, aranjate ordonat ca perlele de pe un colier și constituind moștenirea ereditară a unui individ, ne-ar fi permis să reconstruim mecanismul prin care este posibilă transmiterea ereditară a caracteristicilor tipice ale unei specii.

La început, ar fi putut părea că genetica era mai degrabă o infirmare decât o confirmare a evoluționismului biologic, având în vedere faptul că diverse studii păreau să confirme o constanță substanțială a moștenirii ereditare;

Însă deja în 1927, un student al lui Morgan, Hermann Joseph Muller, a raportat o serie de experimente care arătau că bombardarea gameților (sperma și ovulele la animale, granulele de polen și ovulele la plante) cu raze X a dus la un număr imens de mutații ereditare în gene. În acest moment, problema evoluției trebuia abordată în termeni noi, de către acea ramură a geneticii cunoscută acum sub numele de „genetica populațiilor", ale cărei cercetări vizau verificarea, de-a lungul generațiilor unei populații de animale, a condițiilor pentru evoluție, mai degrabă decât a stabilității.

I Geneticienii care, începând cu anii 1920, au întreprins studiul statistic al problemei evoluției, reluaseră investigațiile începute anterior de un matematician englez, G.H. Hardy, și de ginecologul german W. Weinberg asupra variațiilor genetice posibile de-a lungul generațiilor succesive ale oricărei populații de animale. Un rezultat inițial al acestei cercetări a fost cartea *Genetica și originea speciilor,* publicată în 1937, scrisă de zoologul rus Theodosius Dobzhansky.

Investigații ulterioare, îndelungate, efectuate în laborator și prin observarea - populațiilor în natură, au condus la concluzii despre mecanismele evolutive care au confirmat teoria darwinistă, caracterul aleatoriu al variației și eficacitatea selecției naturale ca factor în evoluție. Acest lucru nu este însă neapărat legat de conceptul de luptă pentru existență și supraviețuirea celui mai adaptat. Un organism prost adaptat la un mediu poate, de fapt, să dispară chiar și în absența factorilor competitivi, deși nu dispare neapărat. În ceea ce privește magnitudinea mutațiilor asupra cărora acționează selecția, aceasta nu este, în general, atât de extinsă pe cât presupunea De Vries, așa că ipoteza lui Darwin despre variațiile mici și continue a părut mai plauzibilă. Să ne îndreptăm acum atenția către Giuseppe Montalenti, care ilustrează cum, în lumina experimentelor moderne, poate fi înțeles modul de formare a noilor specii:

„În primul rând, într-o populație genetic omogenă, se formează rase diferite datorită diferențelor care apar în principal din adaptarea, prin selecție, la medii diferite sau dintr-o limitare severă a numărului de indivizi. Aceste rase se pot totuși încrucișa, amestecându-și moștenirea genetică. Dar dacă rămân izolate pentru o perioadă lungă de timp și moștenirea lor genetică se reproduce neschimbată, diferențele pot duce în cele din urmă (în moduri parțial cunoscute și parțial previzibile) la o adevărată izolare genetică, adică la incapacitatea hibrizilor de a se reproduce. În acest moment, a apărut o specie diferită..."

Astăzi, studiile asupra evoluției cunosc o renaștere vie. Dar aceasta nu înseamnă că totul este clar, că toate problemele au fost rezolvate. Dimpotrivă, multe rămân deschise... Să reamintim câteva: dacă, pe lângă mecanismele evoluției... care au fost demonstrate experimental , există altele încă necunoscute; dacă mecanismul caracteristicilor ereditare nu trebuie explicat mai amănunțit; și dacă, pe lângă modurile de transmitere a caracteristicilor, acum destul de bine cunoscute, nu există altele de natură diferită, cum ar fi cele descoperite la unele microorganisme. Întrebarea este dacă modurile de evoluție identificate până acum, care pot explica mici salturi evolutive, adică originea raselor în cadrul unei specii sau a speciilor strâns înrudite, sunt suficiente pentru a explica marile cursuri ale evoluției pe care ni le-a dezvăluit paleontologia și pot explica originea unor grupuri mari, cum ar fi, de exemplu, peștii, amfibienii, reptilele, păsările și mamiferele, în cadrul tipului sau încrengăturii vertebrate; sau din nou, despre originea tipurilor sau încrengăturilor, cum ar fi, de exemplu, viermii plați (plathelminți), viermii segmentați (anelide), artropodele, moluștele, nevertebratele...

II Cel mai mare merit al geneticii moderne, în acest domeniu de studiu, a fost acela de a fi adus problema evoluției în sfera cercetării pozitive și experimentale. Astfel, a salvat-o din acea mare de conjecturi și speculații vagi în care, după Darwin, căzuse și amenințase să se scufunde.

Despre Darwin și evoluționismul biologic, următoarele lecturi pot fi utile: G. Montalenti, *Charles Darwin,* Editori Riuniti, Roma 1982: este o scurtă introducere

profilul figurii și operei lui Darwin, util pentru o primă abordare a subiectului; precum și B. Farrington, *Ce a spus Darwin cu adevărat,* Ubaldini, Roma 1977. Mai complexă, dar fascinantă, este J.C. Greene, *Moartea lui Adam,* Feltrinelli, Milano 1971, o relatare a „ascensiunii concepțiilor evoluționiste și a declinului creaționismului static în cele două secole care îi separă pe Newton și Charles Darwin”. Două antologii bune sunt cele editate, respectiv, de V. Somenzi, *L'evoluzionismo,* Loescher, Torino 1971, și de A. Lavergata , *L'evoluzione biologico: da Linneo a Darwin,* Loescher, Torino 1979. Prima conține și eseuri istorico-critice de Montalenti, Omodeo, Cassirer , Farrington și Medawar.

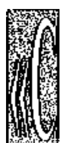
Capitolul **24**

ÎÎÎfîHÎH!ÎniÜÎÜÜÜÎBÜnniÜÎH!HÜflÜ¡Ü:ÜHÜÎBÜÜÎ'ÎÜÎHÜHÜÎHj¡ÎÎÜH¡ÎH^

Freud (1856-1939): descoperirea unui continent

1.. .. .

Un „maestru al suspiciunii"



„Există mult mai multe lucruri în viața ta psihică decât pot deveni cunoscute conștiinței tale... Psihicul din tine nu coincide deloc cu ceea ce este conștient pentru tine. Actualizarea a ceva în psihicul tău și faptul că acest ceva îți este cunoscut și ție sunt două chestiuni diferite."

Acesta este unul dintre avertismentele fundamentale pe care psihanaliza le adresează eului nostru, oferindu-i o lecție salutară de umilință. O lungă tradiție filosofică , care și-a găsit prima expresie lucidă la Descartes, învățase că, deși se poate și trebuie să se îndoiască de lucruri, nu același lucru se poate spune despre apariția conștiinței față de sine: în eu, apariția și ființa, ființa și ființa conștientă, ar coincide perfect, astfel încât în el ar trebui să ne retragem pentru a cunoaște prima certitudine, conștiința absolut indubitabilă [(DUl)] · Psihanaliza ne învață să ne îndoim chiar și de aceasta exagerare : adică dezgroparea materialului empiric care afectează îndeaproape fiecare individ. Demonstrează că, deși cu siguranță nu este un fenomen esențial al vieții psihice a omului, nu este capabilă să ofere nimic mai mult decât informații complet incomplete și superficiale despre aceasta. Freud compară pretenția de a reduce „mintea doar la aspectele sale conștiente" cu cea a unui suveran absolut care, pentru a cunoaște nevoile poporului său, se mulțumește „cu informațiile prim-ministrului său fără a coborî printre oameni pentru a-i asculta vocea".

ˉ o pagină din *„Lecțiile sale introductive despre psihanaliză",* ținute la Universitatea din Viena în perioada de doi ani 1915-1917, Freud prezintă o nouă prelegere științifică despre psihanaliză, teoria originii și a înrădăcinării ineradicabile a omului în narcisismul rasei umane , o formă radical diferită a filosofului modern, care îi învăța pe oameni că nu erau locuitori ai centrului universului, ci ai unei mici particule dintr-un sistem cosmic imens de vast, după Darwin, care a anulat pretenția omului de a se bucura de o poziție privilegiată în creație, demonstrându-i originea și rădăcinile sale ineradicabile în lumea animală; aici

«investigația psihologică de astăzi care își propune să demonstreze eului că nu numai că nu este stăpân în propria casă, dar trebuie să se bazeze pe puține informații despre ceea ce se întâmplă inconștient în psihicul său».

Eul „nu este stăpân în propria-i casă": suntem astfel departe nu doar de Descartes, ci și, de exemplu , de anticul Epicur, care învățase că cel puțin un lucru depinde în întregime de voința oamenilor, „condiția lor intimă".

Pentru că a pus radical și riguros sub semnul întrebării autonomia și veridicitatea conștiinței, Freud este definit de un filosof francez contemporan, Paul Ricoeur, drept un „maestru al suspiciunii", alături de Marx și Nietzsche. Marx ne-a învățat să „suspectăm" conștiința „suspectată", deoarece aceasta, în primul rând, ratează relațiile reale dintre oameni care se află dincolo de „aparentele" mărfurilor și, mai general, dependența ideilor de modurile și relațiile sociale de producție economică. Nietzsche și Freud, la rândul lor , „suspectează" deoarece conștiința umană comună ignoră fundamentele profunde și obscure în care este înrădăcinată, sursele instinctuale din care se hrănește inconștient și determinismul inconștient care îi subminează pretenția la autonomie și libertate.

Mulți cercetători, împreună cu Ricoeur, au subliniat cum anumite reflecții antropologice ale lui Nietzsche par surprinzător de anticipatoare ale relativizării freudiene a conștiinței. ^ sche și Nu trebuie însă să trecem cu vederea diferențele fundamentale-

O , duhoarea care îl deosebește pe Freud de filosoful german. Nu
2 este doar o chestiune de fapt, care este evidentă și
OC are o mare relevanță, care, în timp ce descoperirile lui Nietzsche
sunt rodul unor intuiții strălucite - și al cunoașterii pe care Nietzsche o are despre sine atât de profund încât, în opinia lui Freud, nimeni altcineva nu l-ar fi putut egala - teoriile lui Freud sunt, dimpotrivă, rezultatele unui proces de cercetare care își propune să fie riguros științific . Ceea ce este deosebit de remarcabil aici este faptul că investigația lui Nietzsche este pătrunsă de o inspirație iraționalistă, atât de mult încât duce la o deconstrucție „fără întoarcere” a conștiinței, în timp ce Freud rămâne fidel, chiar și atunci când coboară în „fântâna” profundă și întunecată a inconștientului, iluminării lui „rațiune și menține, cel puțin ca idee reglatoare, primatul conștiinței. Semnificația psihiei - „Si psy” ca doctrină pură care, ca acțiune terapeutică, este, de fapt, aceea de a anexa inconștientul la domeniul cunoașterii, de a se asigura că acolo unde „eul” domină, „eul” triumfă. Deși convins de declinul

vecchia ragione normativa e della necessità di sovvertire radicalmente il vecchio sapere, Freud continua a pensare che il «sonno della ragione genera mostri», e che dunque sia necessario rinnovare continuamente lo sforzo della ragione verso la conoscenza e il controllo scientifico sempre più ampio della realtà, con una conseguente dilatazione del concetto tradizionale di razionalità.

Il più grande psicanalista italiano, Cesare Musatti (1897-1989), così sottolinea la grande funzione di emancipazione razionale assolta dalla psicanalisi:

«Al modo stesso come le scienze fisiche limitano la nostra dipendenza dalle forze naturali esteriori e convertono quelle in nostro potere, anche la psicanalisi fa questo per ‘l’altro mondo a noi estraneo che invece rechiamo con noi (l’interno mondo straniero, *das innere Ausland,* come dice Freud), e cioè per le forze psichiche del nostro inconscio. Ed essa ci dà modo così di arricchire la nostra vita e di raggiungere un più alto livello di libertà spirituale. Di questa possibilità gli uomini del nostro tempo vanno debitori all’opera di Sigmund Freud».

2

Freud înainte de psihanaliză

1924, cândleud ha cosi totalmente lasciato che la sua cin- . , .
se temea căquantennale ricerca pervadesse la sua esistenza, la sua gente e partecipò fin dagli apni universitari alla da volere che la
boala carestoria della sua vita si identifi- comunità ebraica viennese, dovendo subire le ostilità casse con la storia della psicanalisi.
începuse să-Pròva he’è
l chinuie s-il fatto che *VÀutóbiógraflà ‘ch&* egli scrisse nel
ar putea
termina
rapid cu
moartea, nu
diferă

di una città sempre più attraversata da ideologie e umori antisemiti. Pur non indulgendo mai a gesti „ , apertamente polemici egli si mantenne sempre feC|e|ea||e fedele alla propria appartenenza ebraica e si confermò nell’orgoglioso rifiuto di ogni forma di sottomissione. Avrebbe ricordato sempre con molta pena l’episodio, raccontato a lui fanciullo dal padre,- di

Un ebreo
proprie origini

L’immagine dell’uomo è così del tutto sacrificata a quella dei padre della psicanalisi. Per farla riemergere bisogna rivolgersi alle testimonianze dei contempo-

substanțial de o scriere precum „ *Pentru istoria mișcării psihanalitice* din 1914”.
sau vastei sale corespondențe. Cele peste nouă sute de scrisori pe care , în tinerețe, le-a adresat de-a lungul multor ani Marthei Berna, logodnica sa îndepărtată, dezvăluie un om surprinzător de diferit de cel care ar părea a fi la exterior de-a lungul vieții sale. În contrast cu atitudinea sa exterioară, timidă, rezervată, uneori

' l’impetuosa passióne amorosa, l’emotività delicata e “ profónda'dell’uomo.
' Il futuro analista e medico di «anime» tormenta-

stângace, mereu în acord cu o raționalitate rece, acele scrisori surprind prin fervoarea lor vitală,

(A suferit de nevrotism de-a lungul vieții, din cauza unor afecțiuni psihosomatice, neurastenie recurentă și schimbări de dispoziție. Originile sale evreiești i-ar fi făcut viața și mai dificilă și chinuită. Deși a crescut într-un ateism tăcut, Freud nu a vrut niciodată să se separe de
acel creștin care, întâlnindu-l pe acesta din urmă pe stradă , îi smulsese căciula de blană, aruncând-o în noroi și strigând la el: „Dă-te jos de pe trotuar, evreule!”. Când micul Sigmund l-a întrebat: „Și

'

ce-ai făcut?”, tatăl său i-a răspuns: „Am ieșit în mijlocul străzii și am ridicat căciula”.

Sigmund Freud s-a născut în 1855 în Freiberg , un orășel din Moravia, la periferia Imperiului Habsburgic, într-o regiune care astăzi aparține...

■ Republica Cehă. În urma unui colaps economic a cărui victimă fusese tatăl său, un mic comerciant de textile, familia s-a mutat la Viena în 1860, unde Freud avea să trăiască aproape toată lunga sa viață, până în 1938, când anexarea Austriei la Reich-ul lui Hitler și persecuția rasială l-au obligat să caute refugiu la Londra, unde avea să moară în anul următor.
După ce și-a terminat studiile liceale cu rezultate excelente, s-a înscris la facultatea de medicină a Universității

din Viena în 1874. În realitate, nu are vocație pentru profesia medicală și este împins la această alegere doar de interese speculative și de „nevoia de a înțelege ceva din enigmele lumii din jurul nostru; de a contribui poate într-un fel la rezolvarea lor". Se dedică, de fapt, studiilor teoretice de fiziologie și, în special, de histologie a sistemului nervos, obținând chiar rezultate strălucite . Condițiile economice dificile ale familiei și dorința de a-și dedica lunga logodnă iubitei sale Martha, aparținând unei familii de psihopatologi evrei săraci din Hamburg , îl conving să renunțe la cariera științifică și să se dedice, deși cu reticență, profesiei medicale. După absolvire, Freud a lucrat timp de trei ani, din 1882 până în 1885, la spitalul din Viena, trecând de la pregătirea sa în clinica psihiatrică la studiile sale de neuropatologie și psihopatologie. Din acel moment, a dezvoltat un interes puternic pentru bolile nervoase, care erau în mare parte neglijate de medicina oficială a vremii și, după ce a obținut titlul de lector în neuropatologie, a plecat la Paris în 1885, atras de faima marelui psihiatru francez Jean Martin Charcot, care la spitalul de psihiatrie «Salpetricre» efectua cercetări și experimente extrem de sugestive pentru studiul isteriei.

În acea perioadă, tânărul Freud nu putea să-i vină în niciun ajutor psihologia științifică, așa cum se dezvoltase aceasta în Germania în ultimele decenii (vezi CAPITOLUL 22). Silvia Vegetti Finzi scrie foarte eficient în acest sens:

> La sfârșitul secolului trecut, căutarea unui statut științific, bazat pe canoane pozitiviste rigide, redusese obiectul psihologiei la fenomene psihice elementare , la atomi de percepție. O vastă gamă de proceduri experimentale avea ca scop determinarea pragurilor perceptive , înțelese ca unități minimale măsurabile, exprimabile în termeni matematici, cumulative și generalizabile într-un sistem de legi capabil să definească funcționarea vieții psihice umane: adică a omului, masculin, adult, normal, burghez. Ceea ce rămâne exclus din sălile austere ale laboratorului psihologic este fantezia, iraționalitatea, marginalizarea socială, patologia, feminitatea și un singur personaj: isterica. Și tocmai isterica, acest produs electiv al societății și culturii secolului al XIX-lea, este cea pe care Freud o întâlnește în saloanele de la Salpêtrière.

Charcot, care a pornit și el de la convingerea că fenomenele isterice, datorate absenței oricărei leziuni care afectează sistemul nervos, erau efectul sugestiei, a avut meritul de a pune bazele recunoașterii isteriei ca formă specifică de boală, prin colectarea sistematică a simptomatologiei sale complexe într-un cadru bine ordonat și precis. El adoptase tratamentul hipnotic ca metodă de observare și investigare și, ocazional, de terapie, iar cunoștințele astfel obținute păreau a fi de o asemenea importanță încât au subminat radical prejudecățile medicale despre isterie, cum ar fi cea conform căreia această tulburare era exclusiv feminină , deoarece era legată de funcționarea organelor reproducătoare ale femeilor. În schimb, metoda hipnotică a permis clarificarea naturii extrem de psihogene a isteriei. Ordinul hipnotic dat de terapeut pacientului, redus la o stare de somn profund, de a nu prezenta simptome isterice la trezire, s-a dovedit a avea o reală eficacitate sugestivă, atât de mult încât, după o serie de ședințe, s-a observat că pacientul era în remisie sau, cel puțin, avea o puternică atenuare a simptomelor morbide. Dar, mai presus de toate, experimentele lui Charcot au demonstrat că prin hipnoză era posibil să se inducă comportamente simptomatice de isterie la subiecți complet sănătoși, ceea ce părea a fi o confirmare decisivă a originii psihice a bolii.

Întors la Viena, profund motivat de experiența sa pariziană, Freud a luat deciziile care au dat în sfârșit ordine și sens vieții sale: în 1886 a deschis un cabinet medical pentru tratamentul nevrozelor și, atingând astfel siguranța financiară, și-a îndeplinit visul iubirii cu Martha prin căsătorie. Numeroșii pacienți care frecventau cabinetul Dr. Freud sufereau de tulburări de comportament care, deși nu erau însoțite de nicio modificare organică, adesea căpătau proporții atât de grave încât făceau imposibilă...

pSICOllv VlUbl

O existență normală este posibilă. Dintre aceste boli , cunoscute astăzi sub numele de psihonevroze, unele sunt caracterizate prin tulburări de natură exclusiv psihologică, cum ar fi fobiile, obsesiile, atacurile de anxietate fără justificare aparentă, impulsurile compulsive etc. Altele, precum isteria, se exprimă prin fenomene somatice, cum ar fi paralizia membrelor și a altor părți ale corpului, anestezia spontană, paresteziile, vărsăturile incontrolabile , inhibițiile sexuale și așa mai departe.

Freud folosește tratamente electrice tradiționale, dar și terapia hipnotică, cu care obține frecvent rezultate, chiar dacă experiența ne învață că unii subiecți sunt ireductibili la aceasta. „somnul hipnotic" - că, nu în cazuri rare, rezultatele pozitive ale tratamentului se dovedesc a fi doar temporare, cu reapariția simptomelor morbide pe termen mai mult sau mai puțin scurt. În ciuda unei perioade de ședere la Nancy, unde în 1889 a urmat, cu scopul de a perfecționa tehnica hipnotică, experimentele unei alte școli psihiatrice, dirijată de Hippolyte Bernheim (1837-1919), Freud a ajuns să se convingă de limitele insurmontabile ale unor astfel de proceduri, care depind de faptul că fac parte dintr-o terapie ce acționează doar asupra simptomelor bolii. Nevoia sa , în schimb, este de a urmări cauzele tulburărilor nevrotice psihice, deoarece numai așa acestea pot fi cu adevărat vindecate .

În acest moment, Freud își amintește de o

experiență terapeutică despre care un coleg de universitate, medic și profesor, i-o povestise cu câtiva ani mai devreme: cazul de isterie al lui J. P. Breuer (1842-1925), cu care revine acum pentru a-l discuta. Este vorba despre celebrul caz al domnișoarei Anna O. În 1895, pornind de la reexaminarea acestui caz, Freud, împreună cu Breuer, aveau să publice acele *Studii despre isterie* care reprezintă o primă abordare a continentului necunoscut al inconștientului.

3

Cazul domnișoarei O.: Spre psihanaliză

Breuer tratase o tânără cultă și inteligentă care suferea de o formă severă de isterie, caracterizată prin paralizie, inhibiții, stări de confuzie psihică și căderi spontane în stări hipnotice. Se întâmplase odată ca, în timpul unei În aceste momente de somnolență, femeia a verbalizat anumite fantezii emoționale, legate de amintirile reapărute din viața ei trecută. La trezire, s-a simțit mai bine, iar simptomele morbide au apărut semnificativ reduse.

Din această experiență, Breuer a dezvoltat o nouă metodă terapeutică, pe care a numit-o ulterior „metoda catartică", care consta în plasarea pacientei sub hipnoză și încurajarea acesteia să dezvăluie tot ceea ce îi apăsa sufletul. Aceste confesiuni inconștiente, însoțite de o puternică descărcare emoțională , au dus la dispariția afecțiunilor pacientei după trezire. Astfel de date experimentale au permis dezvoltarea unei ipoteze catartice ipotetice : întrucât este evident că simptomele isterice , de a căror origine domnișoara O. nu este conștientă în timp ce este trează, sunt legate de setul de stări emoționale și amintiri comunicate de aceasta în timpul hipnozei și întrucât s-a dovedit experimental că verbalizarea acestora provoacă dispariția simptomelor, pare necesar să se concluzioneze că originea bolii se găsește în faptul că sentimentele, reacțiile emoționale și gândurile legate de faptele care fac obiectul amintirilor reapărute au fost reprimate la momentul respectiv, împiedicate să se manifeste, dând naștere simptomelor morbide care ar fi ca expresia lor deformată și distorsionată. Aceasta ar explica de ce, manifestarea lor liberă în timpul somnului hipnotic, ar urma dispariția simptomelor.

Într-adevăr, cazul Annei O. părea să confirme această ipoteză: s-a dovedit, de fapt, că debutul bolii sale coinciduse cu perioada în care a trebuit să-și îngrijească tatăl bolnav mult timp și că, în timpul acestei sarcini dureroase, a experimentat sentimente și impulsuri pe care, din cauza incompatibilității lor cu educația sa morală, a trebuit să le reprime violent, provocând manifestarea lor distorsionată sub forma unor simptome isterice. Acestea erau, tocmai, acele gânduri și amintiri care fuseseră eliberate în timpul halucinațiilor hipnozei.

Freud fusese profund interesat de experiența lui Breuer și începuse să experimenteze, cu un succes considerabil, metoda cathartică pe care Anna O. o numise pe bună dreptate „cura prin vorbire " sau chiar „curățarea coșului de fum". Această nouă abordare metodologică, în special, părea să găsească confirmare în teoriile dezvoltate în același timp de Pierre Janet, psiholog și psihiatru francez. Din anumite investigații clinice asupra subiecților isterici, el ajunsese la convingerea că - fragmente de experiență psihică - sentimente, gânduri , imagini - pot fi desprinse de personalitatea conștientă a individului, care, devenind inconștientă, ar continua să acționeze, apăsând asupra conștiinței, dând naștere simptomelor isterice.

Astfel, Freud face pași importanți către descoperirile psihanalizei, care sunt acum iminente :

a. Ideea lui Charcot despre originea psihică a isteriei este confirmată;

b. mecanismul „represiunii" începe să se contureze ca și cauză a fenomenelor psihonevrotice: prin represiune Freud înțelege operațiunea inconștientă și automată cu care subiectul respinge sau menține în inconștient reprezentări care intră în conflict cu conștiința și sunt trăite de aceasta din urmă ca intolerabile;

c. Existența unui psihic inconștient și importanța sa ies în evidență nu doar ca un recipient de materiale psihice care au fost obliterate sau care nici măcar nu au depășit pragul conștiinței, ci și mai ales ca o „instanță" care operează activ, apăsând asupra conștiinței și astfel condiționând-o și chiar invadând-o. Simptomul psihonevrotic nu ar fi altceva decât rezultatul unui compromis între conținuturile refulate ale inconștientului care tind să se traducă în comportament conștient, pe de o parte, și conștiința represivă, pe de altă parte;

d. În cele din urmă, acest model de interpretare a isteriei stabilește o relație între psihic și fizic, între suflet și trup, drastic diferită de cea dihotomică tradițională: istericul, s-a spus, „vorbește cu trupul". În simptom, de fapt, asistăm la o materializare a psihicului și, invers, la o „psihizare" a corpului. În fața terapeutului stă ființa umană întreagă și nedivizată, plasată într-un teritoriu în afara vechilor granițe disciplinare, a cărui explorare necesită stabilirea unei noi discipline științifice.

4.... . ...

Nașterea psihanalizei

FREUD

n7?1 a Pentru apariția psihanalizei , au fost necesari și alți pași. Freud a făcut primul dintre aceștia SUB presiunea documentației ample oferite de propriii săi pacienți, recunoscând „ sexualitatea ca având o importanță fundamentală și originală în etiologia isteriei ” . Acest lucru l-a costat pauza, la doar un an după publicarea **Sextuilka** cu Breuer, care a refuzat

să-l urmăm pe prieten în ipoteza că la celălalt capăt al ghemului care își are indiciul în simptom se află refularea impulsurilor sexuale.

Al doilea și decisiv pas, cu care Freud a trecut pragul inconștientului și s-a cufundat în profunzimile sale, a fost reprezentat de abandonarea metodei cathartice care se baza încă pe hipnoză și înlocuirea acesteia cu metoda „liberei asociații ”, care a stabilit relația terapeutică- majoră caracteristică tratamentului psihanalitic. Freud a fost descurajat să utilizeze hipnoza nu numai din cauza precarității - rezultatelor sale, ci și pentru că implica o atitudine autoritară și, în anumite privințe, violentă din partea medicului, care favoriza reducerea pacientului la un obiect de manipulat, reificarea sa. Mai degrabă, era vorba de a-i reda pacientului plenitudinea subiectivității sale , făcându-l agentul propriei eliberări, astfel încât sarcina medicului era pur și simplu să asculte în tăcere pacientul care vorbea. Interviul psihic începe cu invitația analistului adresată pacientului de a se abandona complet spontaneității propriilor gânduri și de a comunica tot ceea ce îi vine în minte, renunțând la orice formă de critică sau selecție a materialului psihic care apare treptat în conștiința sa. Freud, convins că nimic în viața psihică nu este întâmplător și că, dimpotrivă, tot ceea ce se întâmplă acolo are un sens și o intenție ascunsă, consideră că asociațiile de idei, gânduri și amintiri care se formează spontan , „liber”, în mintea pacientului nu sunt în realitate deloc libere, ci mai degrabă condiționate și ghidate de materialul psihic inconștient responsabil de boală. Gândurile și imaginile care apar în mintea nevroticului se apropie treptat de nucleele mentale patogene și, asemenea unor adevărate criptograme, oferă medicului un material din ce în ce mai interesant de descifrat.

Il metodo delle «associazioni libere»

Firește, acesta este un proces lent și dificil , mai ales pentru că, pe măsură ce asociațiile mentale se îmbogățesc treptat în semnificații latente, se pun în acțiune acele forțe responsabile de represiunea care se află la originea psihonevrozei, care se opun acum reconectarii materialului refulat la conștiință . Acestea sunt „rezistențele” - așa cum le numește Freud - care explică alarma care, în anumite momente, îl determină pe pacient să se întrerupă, să selecteze gândurile care apar în el, încălcând regula fundamentală a interviului psihanalitic . Sarcina analistului este de a interveni cu prudență, ajutând pacientul să elimine aceste rezistențe , astfel încât reaproprierea conștientă a elementelor refulate, prin memorie, repetiție și elaborarea acestora, să deschidă calea către recuperare.

Aceasta nu este o cale care poate fi redusă la un simplu proces teoretic de rememorare a experiențelor reprimate. Pentru ca vindecarea să aibă loc, conștientizarea cognitivă trebuie să fie însoțită de o adevărată repetare și reconstituire practico-emoțională a experienței trăite. Pacientul trebuie să se întoarcă la trăirea trecutului în prezent și , în acest scop, tinde să transfere dorința sa reprimată în persoana analistului. Acesta este celebrul fenomen al „transferului”; „îndrăgostit” de medicul său, dornic să satisfacă efortul cognitiv al analistului, pacientul trage din această relație emoțională un impuls puternic pentru a-și reînsuși propriul trecut.

Psihanaliza, însă, nu este pur și simplu o tehnică de explorare a inconștientului în scopuri terapeutice . Cu siguranță a apărut în această dimensiune, ca model pentru interpretarea psihonevrozelor . dar foarte curând, începând din ultimii ani ai secolului, a fost propusă ca o teorie generală a funcționării psihice a individului, nu numai a celui numit anormal ci și a celui numit normal.

Mai presus de toate, printr-un proces dramatic și îndelungat de autoanaliză, la care Freud s-a supus timp de mai mulți ani începând cu 1896, dezgolindu-se, aprofundând inconștientul său prin examinarea viselor, amintirilor din copilărie, fobiilor, anxietăților și depresiilor, el a verificat în sine rezultatele pe care le obținuse în studiul psihonevroticilor . Importanța fundamentală a inconștientului și a sexualității, mecanismele de represiune și rezistență „nominală”, își dezvăluie validitatea nu numai pentru psihopatologie, ci și pentru reconstrucția psihologiei ființei umane normale. Astfel, separarea rigidă făcută în mod tradițional între normalitate și patologie , responsabilă pentru transformarea individului cu tulburări mintale într-un „străin” care trebuie marginalizat, se dovedește a fi complet nefondată. Dacă nevroticul se distinge de individul normal, nu este prin modurile sale de funcționare.

Nevrotico e individuo

FREUD

ale psihicului său, care sunt aceleași în ambele, dar numai datorită relevanței cantitative pe care o presupun la el procesele de represiune și simptomele.

Cel mai important rod al autoanalizei este cu siguranță interpretarea sensului viselor și descoperirea sexualității infantile, cele două fundamente ale psihanalizei ca teorie generală. Înainte de a le examina, însă, este potrivit să menționăm prima elaborare pe care Freud a realizat-o în acești ani a „topografiei" aparatului psihic, adică teoria conform căreia acest aparat se prezintă ca sisteme distincte cu caracteristici și funcții diferite, pe care Freud le numește și „locuri" sau „regiuni" psihice : conștientul, preconștientul și inconștientul.

Conștiința, pe care Freud o consideră a fi un dat experiențial sesizat prin intuiție imediată, este funcția acelui sistem perceptiv, situat la periferia aparatului psihic, care ne permite să primim informații atât din lumea externă - calitățile senzoriale ale corpurilor - cât și din lumea internă - senzațiile de plăcere, durere și amintiri. Preconștientul, imediat adiacent conștiinței, este sistemul care reunește toate elementele vieții psihice care, deși sunt în prezent latente, pot fi reamintite în conștiință fără dificultate - amintiri comune. În cele din urmă, avem sistemul inconștientului, care include conținuturi care scapă constant conștiinței deoarece sunt supuse represiunii. Aceste conținuturi pot reapărea într-o stare distorsionată și deghizată, în urma unui compromis impus de forțele represive. Cu toate acestea, odată ce forțele represive au fost complet neutralizate de terapia psihanalitică, conștiința le poate recupera, dizolvând extraneitatea lor tulburătoare.

5.. .... ; ....; ... .

Visele și lapsusurile limbii ca forme ale dorinței

să se implice încă de la începutul activității sale terapeutice și

HL, în special odată cu adoptarea metodei asociațiilor libere , Freud a avut ocazia să verifice cât de importante erau visele pentru pacienții săi ȘI CÂT DE FRECVENT apăreau acestea în verbalizările spontane ale pacienților. În special, el descoperise că mecanismele

care stau la baza formării

Aceleași simptome care dau naștere simptomelor psihoneurotice - sunt cele din visul Ariadnei , așadar analiza și interpretarea viselor s-au dovedit a fi un instrument esențial pentru acțiunea terapeutică. Dar, mai general, întrucât visele sunt o experiență universal umană, ele au apărut și ca o experiență privilegiată pentru dezvoltarea unei meditații teoretice asupra funcționării psihicului și asupra celei mai profunde personalități umane, „drumul regal" pentru efectuarea unei explorări amănunțite a inconștientului, firul Ariadnei pentru a evita pierderea în labirinturile sale.

În *Interpretarea viselor* din 1899, capodopera care marchează nașterea psihanalizei, Freud pornește de la o examinare a fenomenologiei experienței onirice, cu scopul de a clarifica sensul și funcția acesteia pentru viața psihică a omului. ° Sn ○ dVrna m0 , so 8 no > care se prezintă ca scena în care se desfășoară viața noastră de conștiință în timpul somnului, se distinge de experiența de veghe printr-o serie întreagă de caracteristici, dintre care cele mai semnificative sunt următoarele:

a. Spre deosebire de experiența perceptivă, visele sunt construcții subiective, proiecții ale imaginației noastre, dar sunt trăite de subiect ca și cum ar fi percepții reale, înzestrate cu aceeași obiectivitate peremptorie. Prin urmare, este o experiență halucinatorie, nu foarte diferită de cea care caracterizează boala mintală;

b. Visul este o experiență caracterizată printr-o dublă natură de absurd și incoerență, care, de altfel, nu este percepută ca atare de către visător. Pe de o parte, schema de imagini pe care o conține nu respectă principiul non-contradicției și, prin urmare, poate prezenta ilogicități evidente. Pe de altă parte, însăși relația dintre imagini și reacțiile emoționale asociate poate fi caracterizată prin incoerență și discordanță, astfel încât reprezentări complet banale și inofensive pot corespunde unor emoții puternice de frică, angoasă sau mare bucurie și, dimpotrivă, scene dramatice, triste și, în orice caz, captivante emoțional pot corespunde unor stări de indiferență și imperturbabilitate. Este ca și cum scena visată ar ascunde un alt sens decât cel aparent.

Și, de fapt, această scenă, pe care Freud o numește „ conținutul manifest" al visului, este un „puzzle" care cere să fie rezolvată de analist, printr-o interpretare care scoate la iveală „conținutul latent" din care își derivă sensul. Acest conținut este alcătuit din gândurile, sentimentele și impulsurile pe care conștiința , în viața de veghe, le-a reprimat și care acum reapar în vis în căutarea propriei satisfacții conținutuale . Rezistența cu care, în timpul stării de veghe manifestă , conștiința a împiedicat elementele reprimate să o invadeze apare acum, în somn, atenuată, sub forma unei „cenzuri", care continuă să împiedice aceste elemente, dar nu le mai împiedică să se exprime în scena visului. Cu condiția, însă, ca acestea să apară mascate, deformate, greu de recunoscut: irupția lor fără deghizare nu ar fi imposibilă.

făcut suportabil pentru conștiință. Conținutul manifest al visului, așadar, similar simptomului nevrotic, este rezultatul unui compromis: de data aceasta , între activitatea onirică ce exprimă conținuturile refulate ale inconștientului și cenzura prin care se manifestă forța represivă a conștiinței.

Freud definește visele ca împliniri halucinatorii de dorințe. Această interpretare ar părea a fi contrazisă de visele și coșmarurile tulburătoare, care, datorită profundei suferințe pe care o **induc** celui care doarme, pot chiar **provoca** trezirea. Cum pot fi reconciliate aceste vise dureroase cu definiția hedonistă a viselor, conform căreia acestea ar trebui să fie întotdeauna o experiență plăcută? La această obiecție, Freud răspunde spunând că natura tulburătoare a anumitor vise nu privește conținutul latent, ci depinde mai degrabă de intervenția forțelor de cenzură: dacă acestea din urmă nu au exercitat o acțiune adecvată și dorința transpare prea clar prin mască, subiectul se poate alarma și poate experimenta angoasă față de o dorință pe care o percepe ca fiind atât a sa, cât și interzisă. Orice trezire ar trebui interpretată ca forma extremă de apărare implementată de conștiință, odată ce încercarea de a întări cenzura a eșuat.

Freud caută contra-dovezi ale teoriei viselor ca împlinire a unei dorințe în visele infantile, în care **mecanismul** **cenzurii** nu este încă în acțiune și , în consecință, în absența cenzurii , conținutul manifest coincide cu conținutul latent. Ei bine , din examinarea acestor vise, rezultă sistematic că, în copilărie, halucinează împlinirea unei dorințe care a rămas neîmplinită în timpul vieții de veghe .

Nu putem insista asupra „ muncii onirice”, prin ale cărei tehnici – „punere în scenă”, condensare, schimbarea accentului, - simbolism oniric – se construiește scena onirică în care sunt traduse dorințele inconștiente. Ceea ce trebuie să clarificăm în schimb este **un ultim aspect,** de data aceasta **semnificativ , al** interpretării **regresive** freudiene a „ nu există ” , care ar trebui să evidențieze caracterul său regresiv oniric . Deși recunoaștem că printre dorințele împlinite în vise există întotdeauna unele care s-au format în cea mai recentă experiență a individului – și a căror împlinire nu a fost posibilă, fie pentru că au fost supuse represiunii, fie, mai simplu spus, din cauza unor circumstanțe care nu au permis acest lucru – Freud consideră că acest tip de dorință nu ar avea suficientă forță pentru a promova visele dacă nu ar interveni tendințe și impulsuri reprimate aparținând celei mai îndepărtate vieți a individului , chiar datând din copilărie.

Dorințele actuale, care în calitatea lor de „rămășițe”

Visele „diurne” aparțin sistemului preconștient sau, dacă sunt reprimate, „straturilor” mai recente ale inconștientului. Acestea au funcția de a retrezi și de a transmite o tendință infantilă adânc înrădăcinată în inconștient, care , fiind mult timp reprimată, altfel nu ar putea pătrunde direct în conștiință . Printr-un proces pe care Freud l-a numit „transfer” **în copilărie** , conștiința devine, ca să spunem așa, „reprezentată” de o dorință recentă sau de orice alt element psihic al vieții diurne, luând-o în posesie, dându-i propria formă emoțională și astfel realizându-se prin intermediul ei. Prin urmare, visele reprezintă o adevărată întoarcere în copilărie și tocmai această mișcare regresivă le face un instrument formidabil pentru explorarea adâncurilor întunecate ale inconștientului.

În care, de altfel, nu se află doar copilăria individului, ci și cea a umanității , atât de mult încât visele exprimă nu doar cele mai îndepărtate experiențe ale individului, ci și dimensiuni culturale care transcend psihicul individual și țin de experiența mai largă a - umanității. Dovadă în acest sens este prezența răspândită, în visele tuturor oamenilor, a acelorași simbolismuri, a căror semnificație constantă îi scapă visătorului individual, ... întrucât își au rădăcinile, în același | rjcoe | precum miturile, basmele, riturile și așa mai departe , în istoria filogenetică a speciei. Freud a examinat aceste simboluri care, în opinia sa, exprimă cele mai universale experiențe ale oamenilor: sexualitatea, nașterea și moartea, relațiile de rudenie și în special figura părinților, corpul uman și diferitele sale părți și așa mai departe. Interesat în principal de aspectul ontogenetic al vieții psihice, adică de studiul istoriei psihologice a individului , Freud limitează însă la marginile discursului său interpretarea simbolismului oniric care, dimpotrivă, s-ar fi aflat în centrul psihologiei lui Jung (vezi CAPITOLUL 29**, PAR. 2.3).

Faptul că visele sunt o regresie în copilărie se poate spune și într-un alt sens. Într-adevăr, ele reprezintă o formă de împlinire a dorințelor care dezvăluie o corespondență singulară cu experiența copilului în primele sale luni de viață. Nou-născutul, încă necapabil să distingă între realitate și fantezie, între obiectivitatea percepțiilor nou-născutului și irealitatea imaginilor, experimentează împlinirea halucinatorie a propriilor nevoi ca și cum acestea ar fi reale . Un exemplu revelator este cel al sugarului care, în chinurile foamei, este calmat - chiar dacă doar pentru o clipă - de faptul că poate suge orice obiect, chiar și propriile degete: în aceste scurte momente el are halucinații cu mâncarea și, în ea, satisfacția foamei sale. Timp de o treime din viața sa, omul...

Adultul, visând, perpetuează această modalitate halucinatorie a nou-născutului de a-și satisface dorințele.

În cele din urmă, într-un al treilea sens, visele pot fi considerate o experiență regresivă . Folosind schema neurologică a „ arcului reflex" (vezi CAPITOLUL 21, SECȚIUNEA 2), Freud reprezintă viața psihică din timpul vieții de veghe ca fiind inserată într-un circuit care, pornind de la stimulii cu care lumea fizică acționează asupra vieții psihice prin intermediul sistemului perceptiv , se extinde, conform unei mișcări ireversibile, în direcția motilității, adică a comportamentelor motorii care vizează acționarea asupra lumii fizice și producerea modificării acesteia. Acest circuit este întrerupt în timpul somnului, deoarece accesul la motilitate este blocat , deoarece cel care doarme este incapabil să privească **zona** respectivă . **Dorințele inconștiente , care** în **starea** regresivă ... În stare de veghe, au încercat să acceseze conștiința visului și să găsească satisfacție, prin motilitate , în realitate, acum se trezesc nevoiți să ia direcția opusă, aceea a sensibilității, dând astfel naștere imaginilor onirice, care sunt experimentate ca un fel de „percepții endogene", adevărate halucinații. În trecerea de la veghe la somn, pe scurt, are loc o adevărată inversiune în mișcarea vieții psihice: seria progresivă „stimuli din realitatea externă-sensibilitate-procese psihice-motilitate-realitate externă" este înlocuită de seria inversă „procese psihice-sensibilitate-scene onirice halucinate". Această natură regresivă a experienței onirice explică de ce cenzura visului este mult mai puțin severă decât represiunea în timpul vieții de veghe, până la punctul de a permite îndeplinirea dorințelor: realizarea tendințelor interzise în realitate este un lucru, iar satisfacția lor în fantasmele delirante ale viselor este altceva. Prin urmare, visătorului i se permit chiar și cele mai extreme comportamente nonconformiste, care, dacă ar fi transferate în viața de veghe, ar fi supuse celor mai severe sancțiuni.

Conflictul care caracterizează intrinsec viața psihologică nu se limitează la a se exprima în dinamica psihonevrozei și a viselor, ci marchează profund toate momentele existenței umane, făcând echilibrul psihic al indivizilor perpetuu instabil, atât de mult încât, așa cum am menționat deja, „nu există o graniță clară între anormalitate și *SIC ○ l delìa > viia* nervozitate norm , și suntem cu toții puțin nevrotici - *zilnic* c i >> - Așa examinează Freud, în *Psihopatologia vieții cotidiene* din 1901, a doua sa capodoperă, toate acele mici tulburări care însoțesc fiecare om de-a lungul zilei și care, în general, trec neobservate sau sunt considerate episoade fără importanță și lipsite de sens, cum ar fi uitarea, lapsusurile, omisiunile, pierderea obiectelor, gesturile automate, parapraxisurile. La fel ca visele și simptomele nevrotice, și aceste evenimente

Edipo

EDip este protagonistul uneia dintre cele mai dramatice și tulburătoare povești din mitologia greacă. Povestea sa, atinsă pe scurt de Homer *(Iliada,* XXIII și *Odiseea,* XI), este tema principală a unui poem ciclic, *Oedip* , din care, însă, au supraviețuit foarte puține fragmente. Reluată, apoi, de tragedienii atici din secolul al V-lea î.Hr., ea reprezintă momentul central al trilogiei pe care Eschil o dedică urmașilor nefericiți și vinovați ai lui Labdac și devine, odată cu Sofocle, subiectul versiunii teatrale cea mai cunoscută nouă și cu siguranță cea mai...

affascinante.
Figlio di Laio, re di Tebe, e destinato, secondo un oracolo di Apollo, ad uccidere il padre e a prenderne il posto accanto alla madre, Edipo viene abbandonato sul Citerone, subito dopo la nascita, nella speranza che la sua fine possa scongiurare le terribili parole del dio. Raccolto, invece, da un pastore di Corinto, viene condotto in quella città ed allevato dal re Polibo che, privo di figli, lo adotta come proprio erede.
L'ormai tranquilla esistenza del giovane Edipo viene, parecchi anni più tardi, sconvolta dalle incaute parole di un suo coetaneo, che, durante un banchetto, lo



1

1 *Păstorul Euforb îl salvează pe băiatul Oedip.*
2 *Oedip îl întreabă pe Tiresias.*



Îl numește presupusul fiu al lui Polybus, insuflându-i o îndoială care se va rezolva doar la sfârșitul vieții sale. Așa începe călătoria înapoi la Teba, care îl duce pe Oedip mai întâi la Delfi pentru a consulta oracolul despre adevărata sa identitate și apoi la faimoasa răscruce a Focidei, unde îl întâlnește pe tatăl său, Laius și, fără să-l cunoască, îl ucide din cauza unei chestiuni „banale" de precedență.
Astfel, în ciuda oricărei rezistențe umane, prima parte a prezicerii lui Dumnezeu se adeverește, știind să transforme chiar încercările omului de a-i eluda voința în instrumente eficiente ale acțiunii sale.
Într-o secvență de paradoxuri care ascund adevărul până când acesta nu mai poate fi rezolvat, ucigașul tatălui devine, din acest moment, salvatorul orașului, din care Laius plecase pentru a căuta un remediu pentru prezența devastatoare a Sfinxului. Oedip, de fapt, este singurul capabil să rezolve enigmele puse de monstru și, pentru acest merit, este proclamat rege al Tebei, obținând, pe lângă tron, și pe soția văduvă a lui Laius. Concluzia (aparent) fericitei povești umane marchează, în

2

realitate, începutul mâniei divine drepte, deși de neînțeles. Câțiva ani mai târziu, după ce Oedip a avut patru copii din căsătoria sa cu Jocasta, după ce s-a transformat fără să vrea dintr-un om al salvării într-un om al confuziei, în contextul unei Tebe devastate de ciumă, începe sarcina laborioasă de a pune cap la cap piesele unui trecut atât de banal, dar care, paradoxal, a ocolit toate personajele direct implicate. Examinarea este, de data aceasta, corectă și lipsită de căderi emoționale, la fel de ușoare pe cât sunt de înșelătoare; lucrurile își capătă acum adevărata față. Din primul cetățean care fusese pe tot parcursul șederii sale în Teba, Oedip devine din nou „țapul ispășitor" pentru relele orașului, alungat din piețele și lăcașurile sale de cult, chiar lipsit de vedere și astfel închis în propriul său spațiu intangibil, fără scăpare. Chiar în acel moment, Jocasta, mama-soția, s-a sinucis deja, anihilată de violența a ceea ce considerase doar o realitate onirică fără importanță. Într-o inversare oportună a situației, se dezvăluie astfel că dorința lui Oedip de a părăsi Corintul nu a fost nimic mai mult decât o modalitate de a-l apropia de Teba, evadarea sa din Delfi un mijloc de a îndeplini voința divină, iar nobilul său angajament de a salva Teba de flagelul Sfinxului un pas în plus către o condamnare mai rea.
În spatele acestui joc crud al aparențelor înșelătoare și al realităților ucigașe, Sofocle înfățișează și situația dificilă a Atenei contemporane, cu siguranță splendidă la suprafață, dar cu atât mai predispusă la eroare cu cât este mai puțin conștientă de nevoia unui echilibru adecvat între lucrurile umane și cele divine. Relectura mitului antic de către Sofocle aduce în prim-plan ciocnirea dintre Apollo și Oedip, dintre înțelepciunea limpede care emană din templul zeului și o altă înțelepciune, „seculară", ca să spunem așa, construită laborios pe o serie de experiențe cotidiene, adesea la fel de sigură pe sine pe cât este de incapabilă să dobândească eficient faptele subiacente. Aceasta duce, de asemenea, la modificarea unor elemente ale basmului original și la sugestia unor asonanțe semnificativ diferite pentru numele lui Oedip față de cele din fabula antică. Este foarte probabil, de fapt, - și însăși tragedia lui Sofocle
10 confirmare în mai multe puncte - că
11 Numele „Oedip", care înseamnă „Picioare Umflate" *(Oidìpoys* din o/dèo = sunt umflat și poys = picior), a fost inițial legat de nașterea unui copil diform destinat să fie alungat din comunitate de teama că prezența sa ar putea fi un vehicul al influențelor malefice. O recitire dramatică a poveștii leagă în schimb interdicția lui Oedip de interdicția amenințătoare de a avea copii impusă lui Laius și identifică cauza deformității chiar în actul expunerii lui. Această divergență față de original evidențiază conflictul dintre voința divină și cea umană și transformă copilul „blestemat" de la început într-un personaj al cărui nume întruchipează o vocație către cunoaștere și învățare (Oedip din *id,* rădăcina lui *òida = așa),* făcându-l un adevărat simbol al privilegiilor și pericolelor inerente exercitării rațiunii.
Schimbări importante în această poveste afectează și cele două motive complementare ale aversiunii violente dintre tată și fiu și atracția acestuia din urmă față de mama sa. Parricidul și incestul sunt, de fapt, momente caracteristice în multe dintre poveștile divine pe care ni le spune Hesiod în *Teogonia sa.* Acestea privesc, în special, povestea lui Uranus și Cronos, care își castrează tatăl și se unește cu mama sa, Geea, și sunt plasate pe fundalul luptei pentru deținerea Olimpului, precum și al aversiunii mai largi dintre două tipuri de religie, cea mediteraneană și cea indo-europeană, care au dominat scena greacă de la începutul celui de-al doilea mileniu î.Hr. Odată pierdută componenta sa religioasă originală, povestea lui Oedip, care își ucide tatăl Laius și devine soțul mamei sale Jocasta, devine paradigma în raport cu care se măsoară, pe de o parte, inevitabilitatea absolută a voinței divine și, pe de altă parte, incertitudinea extremă a condiției umane.

Au o semnificație ascunsă și apar dintr-un compromis între tendințele inconștiente și acțiunile conștiente. Ele semnifică „întoarcerea refulatului” în activitățile marginale ale vieții cotidiene; reprezintă irupția bruscă a inconștientului în țesătura gândurilor conștiente, tulburând-o și dezintegrându- o în cele din urmă, permițând propriilor sale intenții întunecate să treacă prin ea.

De aici și distorsiunile sau substituțiile de cuvinte în „slip-of-the-language” sau „calams”, ca în cazul mesei care, dorind să-și invite tovarășii de masă să toace (în germană, *anstossen)* în onoarea unui lider pe care nu-l plăcea, a exclamat: „Vă invit să râgâiți *(aufstosseri)* pentru sănătatea uituciunii noastre ca P 0 ”. Sau uitarea aparent lipsită de sens, ca în cazul studentei care, în timp ce conversa cu niște tineri prieteni de-ai ei, nu-și putea aminti titlul celebrului roman al lui Lewis Wallace, *Ben-Hur.* Fiind supusă unei analize pentru a-și explica amnezia, și-a dat seama că se temea că pronunția acelui titlu - care seamănă cu expresia germană „bin hure”, „Sunt o prostituată” - ar putea părea un fel de ofrandă sexuală și, prin urmare, îl uitase pentru a se apăra de o tentație inconștientă de acest fel. Cu o mare eficacitate aluzivă, Freud alege ca epigraf pentru această scriere despre viața de zi cu zi celebrele versuri din *Faust al lui Goethe* : „Acum aerul e atât de plin de fantome încât nimeni nu mai știe cum să le evite”.

Într-un eseu ulterior din 1905, dedicat examinării spiritului – *„Spiritul și relația lor cu inconștientul” – Freud* arată cum această producție verbală, care exprimă impulsuri emoționale în general reprimate , de la cele licențioase la cele agresive, și care face din insultă, rebeliune împotriva autorității și mărturisirea dorințelor spirituale interzise rațiunea sa de a fi, reprezintă mica, inofensiva provocare pe care oamenii, jucându-se cu cuvintele, o duc ca un fel de răzbunare împotriva normelor etice și sociale cărora au trebuit să-și sacrifice instinctele. În spirit, aceste instincte reușesc să depășească bariera represiunii și să fie parțial satisfăcute, iar oamenii se întorc , chiar și pentru o clipă, să se bucure, neinhibați, de jucăușenia și fericirea vieții atribuite de obicei copilăriei.

6 „ 1 ii : iiii:i: : :ii:ii : : :TÎ : :.: : iii.i.jij

Copilul psihanalitic: un mic „pervers”

S. Experiențele din copilărie, la care analiza psihonevrozelor, a viselor, a psihopatologiei cotidiene și chiar a remarcilor spirituale se referă ca etiologie îndepărtată, i se dezvăluiseră lui Freud ca fiind puternic încărcate de tensiuni și impulsuri sexuale, iar copilăria i se apărea ca vârsta în care au loc primele represiuni radicale , destinate să constituie primele nuclee ale „inconștientului personal ” . Prin urmare, se considera deja de la sine înțeles că

Freud avea să ajungă în copilărie la enunțarea celor mai șocante teorii ale sale , teorii care ar fi stârnit cea mai dură și extremă opoziție împotriva psihanalizei din partea instituțiilor culturale și religioase tradiționale. Aceasta este descoperirea sexualității infantile, prezentată în a treia sa capodoperă din 1905, *Trei eseuri despre teoria sexualității.*

Împotriva opiniei dominante conform căreia sexualitatea este identificată cu genitalitatea și că, prin urmare, copilăria, fiind imatură anatomic și funcțional , reprezintă o vârstă „asexuală” , Freud teoretizează că pregenitalitatea este o caracteristică specifică. sexualitatea pregenitală a copilului, de la naștere până la pubertate.

Natura extrem de provocatoare a discursului lui Freud derivă din considerarea a tot ceea ce apare deviant și pervertit în obiceiurile sexuale ale adulților ca fiind normal la copii, care sunt astfel reprezentați ca ființe „perverse” și „polimorfe” sexual, căutând mereu plăcerea în toate formele și modalitățile posibile.

La diferite vârste ale copilăriei, „libidoul”, care este atât energia somatică, cât și cea psihică ce formează substratul pulsiunilor sexuale, se desfășoară într-o multitudine de direcții, pătrunzând în întregul corp și diferențiendu-se în funcție de obiectul pe care se fixează. Freud identifică trei „zone erogene” ale corpului: gura , anusul și organele genitale . Din stimularea acestor zone, copilul obține o plăcere sexuală intensă , infantilă . În raport cu acestea, el distinge istoria sexualității infantile în trei faze succesive: faza „orală” sau „canibală”, faza „sadico-anală” și faza „falică ”. Aceste faze, în dezvoltarea normală a sexualității, sunt destinate să fie depășite și subsumate de primatul genitalității odată cu trezirea pubertății.

În etapa orală, coincidând cu primul an de viață, căutarea plăcerii este strâns legată de activitatea fundamentală a copilului în primele luni de viață: suptul laptelui din sânul mamei. Descoperirea potențialului erogen al mucoasei orale face ca impulsul sexual să se elibereze rapid de subordonarea sa față de nevoia de a satisface - foamea și de a căuta plăcerea de dragul ei. Astfel, sugarul dobândește „viciul” de a supt laptele.

orice obiect sau, mai bine, un deget, chiar și atunci când nevoia de hrană a fost satisfăcută, și obțin din această activitate o plăcere intensă legată de prezența fantasmagorică a sânului matern și a cărei natură sexuală, deși caracterizată prin autoexprimare și erotism , nu poate fi pusă la îndoială: sărutul în viața erotică adultă este urma clară a asumării oralității infantile în viața sexuală matură. Și, din nou, prin această sexualitate orală copilul își stabilește prima relație afectivă și , am putea spune, și cognitivă cu lumea, așa cum reiese din faptul că introduce în gură tot ceea ce îl interesează , ca și cum ar vrea să și-l însușească prin încorporare.

Începând cu al doilea an de viață, după ce copilul și-a pierdut primul obiect sexual - sânul mamei sale - prin înțărcare, el începe să-și concentreze libidoul în jurul zonei anale, simțind plăcere din mișcările membranelor mucoase din secțiunea finală a rectului, din jocul sadic - anal de a ține excremente și de a-și investi propriile fecale cu o încărcătură emoțională puternică , trăită ca parte din sine, ca semn al abilităților sale creative, un „dar” de oferit mamei. Această a doua fază a autoerotismului infantil este numită sadic-anal de Freud, deoarece

coincide cu manifestarea la copil, împreună cu sentimentul propriei puteri, a tendințelor agresive.

În cele din urmă, etapa falică, între vârstele de trei și cinci ani, în care atenția băiatului - și a fetei - este concentrată asupra organelor genitale, penisul pentru băiat și clitorisul pentru fată. Autoerotismul infantil se exprimă sub forma unei activități masturbatorii intense . Această activitate, considerată inacceptabilă de adulți, este supusă amenințărilor și interdicțiilor. În același timp, apar la copii primele curiozități sexuale , împingându-i să exploreze propriul corp și pe cel al semenilor lor, să descopere diferențele anatomice dintre bărbați și femei și să dezvolte teorii sexuale imaginative despre originea acestor diferențe, naștere și actul sexual.

În această fază de intensă dinamică emoțională și intelectuală se maturizează complexa situație afectivă și cognitivă pe care Freud, referindu-se la evenimentele și soarta eroului antic sofoclean, o numește complexul lui Oedip. Stabilirea acestui complex marchează prima depășire a dimensiunii exclusiv autoerotice, tipică fazelor anterioare și care încă persistă, chiar dacă se declanșează complexul evadării din activitatea masturbatorie . Pentru prima dată, copilul experimentează o investiție obiectuală a libidoului care depășește propriul corp, fixându-se în figura părinților. Redus la forma sa cea mai simplă și vizibilă, complexul lui Oedip constă în dragostea pentru părintele de sex opus și un sentiment de rivalitate față de părintele de propriul sex. Tatăl, pentru...
copil, mamă pentru copil apar obstacolul

Q
ceea ce împiedică posesia exclusivă a celuilalt părinte, astfel încât în imaginația micilor antagoniști uciderea tatălui, sau a mamei, LJ_ prinde contur pentru a-i lua locul.

Freud ne învață că complexul lui Oedip este destinat să joace un rol fundamental în structurarea personalității și orientarea dorinței umane. Destinul sexual al individului, ajungerea sa la o maturizare sexuală normală care necesită primatul genitalității, mai degrabă decât perversiunea sexuală sau boala nevrotică, ar depinde, de fapt, de capacitatea individului de a pune capăt conflictului oedipian, mai degrabă decât de a rămâne dependent de acesta, așa cum se întâmplă cu perversul și nevroticul, al căror libido rămâne fixat în investiții infantile de obiecte.

Procesul care îi permite băiatului să rezolve situația oedipiană este strâns legat de acțiunea unui alt complex, pe care Freud îl numește „complexul de castrare”. Descoperirea diferențelor anatomice dintre cele două sexe are loc într-o etapă în care băiatul atribuie un penis tuturor ființelor umane și îl consideră cel mai important obiect sexual autoerotic, în care și-a investit predominant libidoul. Acest „primat al penisului” ajunge să-l convingă pe băiat că lipsa penisului fetei este rezultatul unei castrări pe care a suferit-o, iar o astfel de teorie sexuală este la rândul ei împletită cu sentimentul de vinovăție pe care băiatul îl simte , pe de o parte, pentru activitatea masturbatorie la care se angajează, despre care știe că este judecată negativ de părinții săi, și pe de altă parte, pentru dorința „incestuoasă” a copilului pentru mama sa. Astfel, apare în el frica de pedeapsă, împreună cu anxietatea față de amenințarea percepută de castrare din partea tatălui său, puternicul său rival, și, prin urmare, decide să pună capăt conflictului oedipian renunțând la dragostea exclusivă pentru mama sa. În conflictul dintre investiția libidinală „incestuoasă” și iubirea de sine narcisistă, aceasta din urmă prevalează, iar băiatul, învins în lupta inegală cu tatăl său, trece la identificarea cu el. Faza de latență sexuală care urmează încheierii acestei furtuni emoționale și este destinată să dureze până la trezirea pubertății, produce represiunea - și acest lucru este valabil și pentru fată - a întregii experiențe sexuale infantile, destinată acum să se scufunde în întunericul inconștientului.

Conform unei astfel de teorii freudiene „falocratice”, sexualitatea feminină este în esență subordonată sexualității masculine. Dezvoltarea sa nu este în niciun fel diferită de cea a masculinului până la stadiul falic, unde, cel puțin inițial, primatul în investiția libidoului aparține clitorisului, o experiență tipic feminină , un adevărat „ copil de sex masculin ratat ”, la fel ca penisul. Doar dovezile diferențelor anatomice marchează începutul.

al unui parcurs feminin diferit, pe care Freud, în scrieri foarte târzii, încearcă laborios să-l reconstruiască. Între timp, în timp ce la băieți complexul lui Oedip este subminat de complexul de castrare, la fete, dimpotrivă, acesta este posibil și introdus de complexul de castrare în sine, care la ele ia forma „invidiei penisului". Descoperirea lipsei penisului, trăită ca o revelație a inferiorității lor, le determină pe fete să protesteze inconștient împotriva mamei lor, pe care o consideră responsabilă pentru inferioritatea lor , și să-și dorească să aibă un copil cu tatăl lor, ca compensație pentru inferioritatea lor.

Situația oedipiană a fetelor pare, așadar, a fi mult mai dramatică decât cea a băieților . „Dorința incestuoasă nu afectează doar unul dintre..., ...,... , ... • ,

fetița P ro P nu are niciun părinte care să reprezinte în mod preeminent, având în vedere relevanța sa socială, interzicerea incestului, dar mai presus de toate, fetița experimentează mai dureros relația ostilă stabilă cu mama sa, care până acum fusese prima ei mare iubire : la ea, spre deosebire de bărbat, pre-oedipal și oedipal se află într-o relație de tensiune.

Când este întrebat cum iese fata din conflictul oedipian, Freud răspunde că, întrucât o frică similară cu cea de castrare, tipică - bărbatului, nu poate interveni, această ieșire este mult mai lentă și mai incompletă , atât de mult încât pulsiunile oedipiene nu vor fi niciodată complet remise. Doar nevoia de a se adapta la o realitate care respinge satisfacția complexă a libidoului ei oedipian o convinge pe fata oedipiană din mamă să renunțe la ea: încetul cu încetul, într-o conștientizare din ce în ce mai dezarmată a propriei - inferiorități, își va accepta rolul subordonat și transferul libidoului din clitoris în vagin, își va îndrepta masochist pulsiunile agresive - din ce în ce mai mult spre interior, pregătindu-se pentru acea - atitudine de acceptare pasivă care o va face să se simtă împlinită doar în maternitate.

7 ... . : .... ; ....
Către construirea unei „metapsihologii"

Timp de câțiva ani, la începutul secolului, opera lui Freud a fost condamnată la izolare și a exercitat puțină influență în cercurile medicale și științifice din Viena și din diferite țări europene. *Interpretarea viselor* a fost un eșec editorial răsunător - în opt ani s-au vândut doar șase sute de exemplare - și a primit puține și, de asemenea , recenzii rău intenționate. Dacă *Psihopatologia vieții...*

Reacție *zilnică* , în ciuda unei recepții mai bune, publicarea lucrării „ *Trei eseuri despre sexualitate"* a stârnit o reacție generală, vulgară, împotriva psihanalizei , acuzată de pornografie și obsesie pentru sex, de desfigurarea imaginii inocente a copilăriei și de contribuția la corupția societății prin expunerea indecențelor și perversiunilor în atenția tuturor. Între timp, însă, din 1902, primii săi discipoli se adunaseră în jurul lui Freud, obișnuiți să se întâlnească în fiecare miercuri la el acasă pentru a discuta temele și problemele noii discipline, iar în anii următori , psihanaliza a câștigat o simpatie și un sprijin tot mai mare în Europa, de la Zurich, unde a trăit și a lucrat. Jung, la Berlin, Budapesta, Londra. În 1908, primul congres internațional de psihanaliză a avut loc la Salzburg și a luat naștere Societatea Psihanalitică din Viena. În 1909, „ciuma" – cum a spus-o în glumă Freud – a aterizat în Statele Unite, unde fondatorul psihanalizei a fost invitat să țină o serie de prelegeri la o universitate din Massachusetts, iar printre ascultătorii săi s-a numărat și William James, cel mai mare filosof și psiholog american al vremii (vezi capitolul 6**, SECȚIUNEA 4). În cele din urmă, în 1910, odată cu fondarea Societății Internaționale de Psihanaliză, mișcarea psihanalitică a devenit o adevărată organizație instituțională.

Tot în raport cu această răspândire a psihanalizei , care, pentru propria sa protecție, necesită o definiție în cadrul unui corpus teoretic, care să fie extinsă, dar cu siguranță și apărată, și mai ales datorită unei nevoi speculative interne de a depăși limitele terapiei și empirismul investigației clinice sectoriale, Freud a început să dezvolte, începând cu al doilea deceniu al secolului al XX-lea, proiectul de a da cercetării psihanalitice o „completare" riguros teoretică și o sistematizare formală, astfel încât să o transforme într-o cunoaștere exhaustivă a proceselor psihice în ansamblu. Acesta este scopul construirii unei „metapsihologii" care, elaborând principii, concepte fundamentale și modele teoretice mai mult sau mai puțin îndepărtate de experiență, „se transferă în spatele conștiinței", de care sunt lipite vechile psihologii, cu o ambiție care pare foarte asemănătoare cu cea a metafizicii. Sau mai bine, și mai precis, Freud încredințează metapsihologiei sarcina, așa cum spusese deja în *Psihopatologia* din 1901, de a urmări proiecțiile transcendente ale metafizicii înapoi la mișcările profunde și inconștiente ale psihicului:

> „Cred... că o mare parte din concepția mitologică despre lume, care se extinde și se răspândește chiar și în cele mai moderne religii, nu este nimic mai mult decât *psihologie proiectată asupra lumii exterioare.* Cunoașterea obscură... a factorilor psihici și a relațiilor inerente inconștientului se reflectă... în construirea unei *realități suprasensibile,* pe care știința trebuie să o transforme înapoi în *psihologia inconștientului.* Am putea îndrăzni să rezolvăm

în acest fel miturile paradisului și ale păcatului originar, ale lui Dumnezeu, ale binelui și răului, ale nemuririi și altele asemenea, traducând metafizica *în* metapsihologie .*"*

Cele mai semnificative scrieri care mărturisesc acest plan al lui Freud sunt, în ordine, *Clarificări asupra celor două principii ale întâmplării psihice* din 1911, *Introducere în narcisism* din 1914, șase eseuri despre *metapsihologie* din 1915 - *Instinctele și destinele lor, Represiunea, inconștientul, Supliment metapsihologic la teoria viselor, Doliul și melancolia* și *Sinteza nevrozelor de transfer,* aceasta din urmă redescoperită întâmplător acum doar câțiva ani, în 1985 - și, în final, marcând un punct de cotitură în gândirea freudiană, *Dincolo de principiul plăcerii* din 1920 și *Eul și Id-ul* din 1923.

În prima dintre aceste scrieri, Freud perfecționează celebra sa distincție dintre cele două principii - „principiul plăcerii" și „principiul realității" - pe care le plasează la baza, respectiv, „procesului primar" și „procesului secundar" al vieții psihice. Confirmând panedonismul care i-a inspirat toate investigațiile, el afirmă că cele mai vechi , originale procese ale psihicului, cele care caracterizează sistemul inconștient și cărora le dă numele de procese primare, vizează obținerea plăcerii și sunt dominate de principiul plăcerii. Și întrucât aceste procese, care au loc dincolo de distincția dintre real și ireal, nu acționează asupra realității, nevoile interne, impulsurile care apar în ele, nu obțin decât o satisfacție halucinantă.

Chiar dacă în viața psihică conștientă se pot găsi reziduuri semnificative ale unui astfel de sistem psihic, confirmate de comportamentul sugarului în primele luni de viață, care mărturisesc puterea sa - visele, tendința de a se detașa de impresiile dureroase în viața de veghe, „visele cu ochii deschiși" cu refuzul lor de dependență de obiecte reale - este evident că viața psihică nu s-ar putea epuiza niciodată în procese primare. Natura iluzorie a satisfacerii halucinatorii a nevoilor și dorințelor determină în mod necesar abandonarea acesteia, odată cu instaurarea în aparatul psihic al individului a procesului secundar, caracteristic sistemului preconștient-conștient. Prin intermediul său, individul învață să se ocupe de condiționările realității externe, să acționeze asupra ei și să o modifice pe cât posibil, pentru a obține o satisfacție reală a propriilor nevoi și dorințe.

Un nou principiu, principiul realității, înlocuiește - principiul plăcerii, cu un sacrificiu inevitabil al exigențelor nevoilor și dorințelor pentru o satisfacere mai completă și totală a „eului ilici". Copilul, aflat în starea dureroasă a vieții , învață , pe măsură ce se apropie de vârsta adultă, să amâne satisfacția, să accepte realitatea chiar și atunci când este neplăcută , să renunțe, chiar și pentru totdeauna, la tendințe și dorințe care se dovedesc incompatibile cu realitatea sau a căror satisfacere se dovedește incompatibilă cu satisfacerea altor dorințe și tendințe. Ceea ce, însă, nu înseamnă, în ochii unui Freud încă foarte motivat de propriile poziții panhedonice, renunțarea la principiul plăcerii, ci mai degrabă integrarea acestuia în principiul realității, pentru o mai bună protecție a acestuia.

Trecerea de la procesul primar la cel secundar nu se produce în mod egal și simultan pe parcursul întregii vieți instinctuale a omului. În ea, Freud distinge între instinctele eului, al căror scop este conservarea individului — le numește și instincte de autoconservare, dintre care foamea este cel mai tipic exemplu — și instinctele sexuale sau libidinale. În timp ce primele, pentru a căror satisfacere stabilirea unei relații cu realitatea este urgentă și necesară, trec prin insti

nctele secundare.

rapid și complet sub controlul i0

impulsurile libidinoso -sexuale , pe de altă parte, rămân sub dominația principiului plăcerii mult mai mult timp - după cum o demonstrează satisfacțiile autoerotice infantile - și nu se traduc niciodată pe deplin în procese conștiente , tocmai această întârziere în luarea în considerare a realității de către impulsurile sexuale provoacă simptome nevrotice, ceea ce contribuie la întărirea interpretării pansexualiste a lui Freud asupra acesteia din urmă. Aceste simptome apar, de fapt, din conflictul dintre impulsurile eului și impulsurile sexuale, care, ori de câte ori par incompatibile - și acest lucru se întâmplă adesea - cu integritatea eului, sunt supuse unei represiuni violente, patogene.

Tocmai în acești ani, între 1911 și 1913, Freud a fost angajat în apărarea psihanalizei într-o polemică cu Adler (vezi CAPITOLUL 29, SECȚIUNEA 2.2) și Jung (vezi CAPITOLUL 29, SECȚIUNEA 2.3) , care, rupându-se cu învățătura sa, au procedat, deși în direcții foarte diferite, la desexualizarea noțiunii de libido, transformând-o în al doilea eil,lc ?, prima o forță de coeziune socială, cea de-a doua o energie psihică generică. Confruntarea cu acești „dezertori " ai școlii a reprezentat pentru Freud oportunitatea unei regândiri radicale a propriei gândiri, care își găsește cea mai importantă expresie în *Introducere la narcisism* .

Inspirându-se din studiul pe care îl dedică acum psihozei, adică bolilor mintale precum schizofrenia și paranoia, el reexaminează noțiunea de libido, propunând o nouă interpretare. Dacă până acum credea că libidoul se epuizează în impulsuri sexuale îndreptate întotdeauna către un obiect, fie el fantasmatic sau real, acum analiza psihozei îl face să descopere că libidoul, îndepărtat de obiectele sexuale, se poate revărsa total înapoi în eu: paranoicul sau schizofrenul și-au pierdut orice interes pentru lumea exterioară, sunt incapabili să iubească pentru că sunt uitați de tot în afară de ei înșiși, absorbiți narcisist de un interes exclusiv pentru ei înșiși, total...

Unanuova teoria della libido

O minte separată de lume și de lucruri. La extrema opusă se află experiența, de exemplu, a îndrăgostirii : la iubit, libidoul este concentrat în întregime asupra unui obiect extern, adică asupra iubitului, în timp ce eul său este aproape complet dezinvestit de acesta, într-atât încât este complet uitat de sine și vede realitatea doar prin intermediul iubitului. În timp ce în cazul psihozei se înregistrează concentrarea maximă a libidoului asupra eului, în cazul opus se produce proiecția sa maximă asupra obiectului.

Între aceste două limite extreme, Freud vede acum - diferitele diviziuni ale libidoului care acoperă întreaga experiență psihică umană. Cu alte cuvinte, el propune o teorie a transformărilor libidoului, conform căreia acesta poate fi investit atât în eu - și în acest caz se numește „libido al eului" sau transformări „narcisice" - cât și într-un obiect extern al libidoului „libido obiectual" -, conform unui echilibru energetic prin care atunci când libidoul obiectual crește, cel narcisist scade și invers. Copilul mic își investește tot libidoul în sine - „narcisism primar" -, luându-se pe sine ca obiect al iubirii, pentru a renunța apoi treptat la el, pe măsură ce se deschide către lumea exterioară, către obiecte, și traducându-l astfel în libido obiectual, fără ca, totuși, o anumită cantitate de libidinal să înceteze să rămână mereu în eu. Freud folosește imaginea eului ca „un mare rezervor, din care se revarsă libidoul destinat obiectelor și în care se revarsă". Sănătatea psihică a persoanei ar depinde de un libido care nu-și pierde niciodată mobilitatea completă. Narcisismul psihoticului ar fi, în schimb, o formă de „ narcisism secundar" prin care libidoul se retrage din nou din obiecte, retrăgându-se complet în eul propriu. Pentru a oferi o imagine concretă a acestei dinamici a investiției libidoului, Freud folosește comparația cu

> «un mic animal protoplasmatic a cărui materie vâscoasă emite pseudopode, adică proeminențe sau proiecții în care se extinde substanța vitală, care pot fi însă retrase ori de câte ori este necesar, astfel încât să se restabiliască forma inițială a micii mase protoplasmatice».

Nu putem zăbovi asupra eseurilor metapsihologice din 1915, care, împreună cu altele pierdute sau distruse de Freud însuși, erau destinate să constituie sistemul teoretic al psihanalizei. Ele prefigurează probleme și oferă perspective ce vor fi preluate și dezvoltate în scrierile anilor următori.

8 .

Dincolo de principiul plăcerii: criza psihanalizei pandonistice

Unele dintre evenimentele tragice ale Primului Război Mondial au exercitat o influență atât de puternică asupra lui Freud încât au adus un punct de cotitură de mare importanță în orientarea psihanalizei, lucru documentat în scrierile lui Freud din 1921 până ÎN 1924. După o pasiune patriotică inițială care l-a determinat să susțină pe deplin cauza țării sale, Freud și-a recăpătat curând atitudinea critică ce i-ar fi permis, încă din 1915, cu eseul său *Reflecții asupra războiului și a morții,* să reflecteze asupra cruzimilor și barbariei războiului. Aceasta reprezintă o revenire la comportamentul societăților primitive : impulsurile agresive, a căror satisfacție este interzisă individului, sunt considerate legitime de îndată ce devin o expresie a colectivității. Războiul ne obligă, de asemenea, să abandonăm atitudinea față de moarte, al cărei gând, în special cel al propriei noastre morți, este de obicei reprimat și redus la tăcere de noi. Ne convinge să ne supunem adevărului, readucând morții locul central cuvenit în viețile noastre. Freud scrie la sfârșitul acestui eseu: „Dacă vrei ca viața să fie suportabilă, pregătește-te pentru moarte." Și acesta este deja un semn al revizuirii iminente a teoriei libidoului.

În acești ani tragici, convingerea că principiul plăcerii nu numai că determină procesele primare ale psihicului nostru a câștigat teren în gândirea freudiană, ci că, chiar mai primordial decât acesta și în conflict cu acesta, operează un alt principiu de natură opusă, autodistructivă: o adevărată tendință la moarte. Aceasta a fost o inovație destinată să răstoarne întreaga structură a teoriei psihanalitice: panenteza doctrinei anterioare a instinctelor a fost înlocuită de o interpretare radical dualistă a vieții instinctuale, conform căreia instinctele libidinale, atât narcisiste, cât și orientate spre obiect, dominate de principiul plăcerii și cărora Freud le-a dat acum numele platonician de „Eros", erau puse în contrast cu - instinctele morții, reunite sub numele, datând tot din mitul antic, de „Thanatos".

În eseul *„Dincolo de principiul plăcerii",* care marchează începutul acestei schimbări dramatice, Freud își bazează noile convingeri pe observații clinice care par inexplicabile în lumina principiului plăcerii . În special, el examinează o formă singulară de nevroză, care a devenit foarte frecventă în anii războiului și care, spre deosebire de celelalte, nu pare să...

se referă la viața din copilărie și apare lipsită de orice conotație sexuală, avându-și originile în traume emoționale cauzate de accidente sau situații violente **traumatice** C1 P enc °1° fatale, care apar frecvent în timp de război. Pacienții cu aceste nevroze traumatice prezintă, în ideile lor delirante, în comportamentul lor simptomatic și în visele nocturne înseși , o tendință de a reproduce scena traumatică din care a provenit boala, ca și cum ar fi supuși unei adevărate „compulsii de a repeta".

Această recurență periodică și dureroasă a evenimentului traumatic, care îl bântuie pe pacient, nu pare în niciun fel a fi atribuită pulsiunilor libidinale. Dacă este adevărat că visele sunt întotdeauna împlinirea unei dorințe și dacă, pe de altă parte, este evident că sensul visului scenei dramatice constă tocmai în reproducerea acelei scene, atunci masochismul **pare** să implice faptul că victima unei nevroze traumatice **primare** este posedată de dorința masochistă de a experimenta durere, care nu poate fi atribuită unui principiu hedonist. Compulsia de repetiție se dezvăluie astfel ca o tendință primară care depășește principiul plăcerii, evocând prezența unui principiu al morții. În timp ce în doctrina anterioară a instinctelor se considera că instinctul masochist derivă dintr-o întoarcere a impulsului agresiv - sadic -, inițial îndreptat către obiecte externe, împotriva propriei persoane, Freud inversează acum discursul, teoretizează un „masochism primar", o tendință autodistructivă originală, din care sadismul ar fi doar o derivare secundară , constând în deplasarea sa asupra obiectelor externe.

Descoperirea principiului Thanatos îl împinge pe Freud să depășească investigația clinică de la care pornise, să se aventureze în domeniul speculației pure, la granița dintre problemele generale ale biologiei și cele filosofice ale metafizicii. Reluând o temă antică a lui Empedocle, el crede... că poate concluziona că instinctul morții este prezent , împletit cu instinctele vitale , în fiecare formă de viață și că, prin urmare, în substanța vie operează în tăcere o tendință, o adevărată compulsie de a repeta, de a reveni la dezintegrarea stării anorganice din care acea substanță a ieșit odată. Calea celui viu ar fi, așadar, caracterizată de alternanța instinctelor spre afirmarea vieții și a impulsurilor spre moarte și de prevalența finală a acestora din urmă. Fiecare ființă vie, de fapt, moare, așa că „putem spune că scopul a tot ceea ce este viu este moartea"; impulsurile Erosului, în măsura în care sunt eficiente în munca lor de cimentare și agregare a vieții, nu fac decât să prelungească calea care duce în cele din urmă inevitabil la moarte. Principiul plăcerii în sine, în măsura în care își propune să elimine sau cel puțin să reducă pe cât posibil excitația și tensiunea care o însoțește, se dovedește a fi în slujba pulsiunii morții, care tinde spre nemișcare și imobilitate. În acest sens, Freud, preluând un motiv învățat din filosofia lui Schopenhauer, stabilește o corespondență directă între pulsiunea morții și „principiul Nirvanei".

Il dominio della pulsione di morte

9.. „" . ...' ... . " .. .. " .... :.. ....

Al doilea subiect al aparatului psihic: sinele, eul și supraeul

Pentru a explica dinamica pulsiunilor și natura conflictuală a vieții psihice, Freud descoperă că topografia elaborată în *Interpretarea viselor,* care prevede distincția aparatului psihic în trei sisteme: inconștientul, preconștientul și conștientul, nu este suficientă. În ultima sa mare lucrare metapsihologică din 1923, *Eul și Id-ul,* el elaborează , pentru a integra prima, o **a doua** topografie , în care „protagoniștii" vieții psihice sunt identificați în trei instanțe - Id-ul **și** supraeul -, ale căror limite par neclare **și** dintre care două - eul și supraeul - includ în sine, așa cum vom vedea, niveluri conștiente și inconștiente, dezvăluindu-se a fi transversale în raport cu sistemele preconștiente. Privită din prima perspectivă, personalitatea umană apare ca un sistem unitar, dar conflictual, al acestor trei instanțe, ale căror relații complexe și chinuite ocupă complet „spațiul" subiectului.

Es este termenul german, corespunzător latinescului Id, care indică pronumele neutru folosit ca subiect în propoziții impersonale, cum ar fi „es regnet" (plouă) sau „es ist warm" (e cald). Nietzsche a fost primul care l-a folosit pentru a indica - aspectele obscure și impersonale, necesare din punct de vedere naturalist, ale ființei noastre, iar Freud scrie că l-a împrumutat de la un psihiatru vienez, Georg Groddeck, care în 1923 publicase o lucrare intitulată *„Cartea Idului ".* În noua temă a lui Freud, id-ul este complexul de forțe instinctuale obscure care constituie - matricea originală a personalității. Fundamental conștient, id-ul este „un haos, un cazan de excitații clocotitoare" care cer eliberare; ignoră tot ceea ce stă la baza vieții eului conștient, de la categoriile gândirii logice până la distincțiile morale dintre bine și rău. Nucleul său original este alcătuit din conținuturi ereditare prezente de la naștere, în primul rând din...

Pulsiuni care își au originea în organizarea corporală și reprezintă prima sa expresie psihică . Acestui nucleu inițial i se adaugă, de-a lungul experienței psihice individuale, - conținuturi dobândite care sunt împinse înapoi, prin mecanismele represiunii, în inconștient. Acesta este un exemplu al aparatului psihic a cărui caracteristică principală este impersonalitatea: sinele nostru conștient îi simte presiunea ca și cum ar fi ceva ce ne aparține, dar este și extern, un „teritoriu intern străin", așa cum spune pe bună dreptate Freud. Însăși felul nostru de a vorbi trădează sentimentul de înstrăinare și impersonalitate care provine din viața noastră instinctivă: „Eram cuprins de furie", „ceva din interiorul meu mă obliga să acționez într-un anumit fel".

Totuși, eul, a doua formațiune a aparatului psihic, nu este o instanță clar distinctă de sine. Conform unui punct de vedere genetic, orientat materialist, Freud afirmă că sinele este singurul care se află la originile vieții psihice și că eul se formează și se diferențiază în chiar inima sinelui: este partea sa periferică și, ca să spunem așa, epidermică, care, în contact direct cu realitatea externă prin intermediul sistemului senzorio-perceptiv, s-a organizat într-un mod distinct și conștient. O inovație semnificativă a celei de-a doua topografii constă în descoperirea faptului că eul este cel puțin parțial inconștient . De fapt, Freud îi atribuie nu doar funcții conștiente și raționale, cum ar fi controlul motilității și percepției, examinarea realității, gândirea logică și așa mai departe, ci și altele care, în schimb, trădează comportamente inconștiente, cum ar fi în special apărarea împotriva impulsurilor instinctuale provenite de la sine. Acesta din urmă își poate vedea nevoile satisfăcute în realitate doar prin intermediul eului, care, având controlul asupra motilității , poate decide dacă acordă sau nu această satisfacție.

Însă cea mai importantă inovație în teoria personalității a lui Freud este, cu siguranță, identificarea celei de-a treia instanțe psihice, supraeul. Aceasta este o formațiune care s-ar forma în momentul declinului complexului Oedip, când copilul, renunțând la supraeu și la dorințele oedipiene afectate de interdicția parentală , se identifică cu părinții, internalizându-le cerințele și interdicțiile. Supraeul, care ar fi, tocmai, autoritatea familială internă individului, ar fi apoi îmbogățit de contribuții educaționale ulterioare, reprezentate de alte figuri adulte care au luat locul părinților, cum ar fi educatorii, preoții, profesorii, și de modelele ideale, morale și religioase propuse de societate.

Funcția supraeului este cea a unui cenzor și a unui judecător sever care interzice și pedepsește, inducând - remușcări și vinovăție în e prin mustrări pentru comportamentul său „deviant". Supraeul, însă, nu se limitează la ceea ce este numit popular „vocea conștiinței" sau conștiința morală; de fapt, ca moștenitor al complexului lui Oedip, este doar parțial conștient și, într-adevăr, este profund înrădăcinat în inconștient, chiar condiționând subtil comportamentul eului. Influența sa asupra vieții umane este ambivalentă deoarece, pe de o parte, consolidează apărarea eului, pe de altă parte, întărește apărarea eului.
în raport cu impetuozitatea anarhică a impulsurilor, contribuind la indispensabila ordine și coeziune socială și, ca reprezentantă a tradiției, transmite, alături de idealuri încă vii și valabile, și - atitudini obtuz conservatoare, rezistență la nou și prejudecăți.

Ambivalenza del super-io

Într-un eseu din 1921, *„Psihologia grupurilor și analiza eului",* Freud folosise deja teoria supraeului în termeni sociologici, la care se referea drept „idealul eului", pentru a explica fenomenul maselor, care căpătase o importanță extraordinară în anii tumultoși de după război. El susținuse că masele se formează atunci când un anumit număr de indivizi se identifică unii cu alții prin înlocuirea idealului eului lor cu același obiect - figura evocatoare a unui lider politic sau religios, dar și o idee sau un principiu colectiv. Între mase și liderul lor se stabilește o legătură libidinală, în timp ce individul își vede autonomia și libertatea compromise, complet sacrificate spiritului de turmă al indivizilor masificați.

Cea mai interesantă și rodnică lecție pentru dezvoltări ulterioare, care provine din teoria instanțelor psihice, se referă la situația problematică de frontieră în care se află eul, mediator apropiat între cerințele opuse ale sinelui și ale supraeului.
care este experimentată în sarcina extrem de dificilă de a le satisface

L'io e i suoi tre padroni


Studiul lui Freud la Viena.

Ambele. Freud subliniază marea fragilitate și heteronomie a eului, precum și posibilitățile sale reale chiar și pentru o autonomie relativă. Cu o claritate inegalabilă, Freud ilustrează experiența dramatică a eului într-un pasaj din noua sa serie de prelegeri despre *psihanaliza introductivă,* publicată în 1932:

Un proverb avertizează împotriva slujirii a doi stăpâni în același timp. Bietul ego o are și mai greu: este forțat să slujească la trei stăpâni foarte stricți, trebuie să se străduiască să le împace nevoile și cerințele. Acestea sunt întotdeauna discordante și adesea par complet incompatibile; nu e de mirare că egoul eșuează atât de frecvent în sarcina sa. Cei trei tirani sunt: lumea exterioară, supraeul și sinele... Egoul, având în vedere originea sa în experiențele sistemului perceptiv, este destinat să reprezinte cerințele lumii exterioare, dar în același timp vrea să fie servitorul fidel al sinelui, să rămână în bună armonie cu sinele, să se recomande acestuia ca obiect și să-i atragă libidoul. În efortul său de a media între sine și realitate, egoul este adesea forțat să îmbrace comenzile inconștiente ale sinelui cu propriile sale raționalizări preconștiente , să ascundă conflictele sinelui cu realitatea și să se prefacă, cu o ipocrizie diplomatică, că a ținut cont de realitate chiar și atunci când sinele a rămas rigid și inflexibil. Pe de altă parte, este urmărit la fiecare pas de supraeul sever, care, indiferent de dificultățile care apar din partea sinelui și a lumii exterioare, cere respectarea anumitor norme de comportament și pedepsește eul, în caz de nerespectare, cu sentimente spasmodice de inferioritate și vinovăție. Astfel, incitat de sine, limitat de supraeu, respins de realitate, eul se luptă să-și stăpânească sarcina... de a stabili armonia între forțele și influențele care acționează în interiorul și asupra sa; și se poate înțelege de ce atât de des nu reușim să reprimăm exclamația: „Viața e grea!”. Dacă este forțat să-și recunoască slăbiciunile, eul izbucnește în anxietate: anxietate reală în fața lumii exterioare, anxietate morală în fața supraeului, anxietate nevrotică în fața puterii pasiunilor sinelui.

Freud dedică amplu spațiu temei anxietății.
Într-o lucrare din 1925, *„Inhibiții, simptome și anxietate”,* în care, în lumina noii teorii a supraeului, reînnoiește radical interpretarea sensului și originii anxietății nevrotice. Anterior , crezuse că anxietatea nevroticului constă în convertirea libidoului împiedicat să-și manifeste natura sexuală autentică prin acțiunea represiunii. În această ipoteză , însă , mecanismul care pune în mișcare procesul de represiune a rămas neexplicat. Descoperirea supraeului ne permite să înțelegem temeinic etiologia anxietății. Între timp, sediul anxietății, care anterior fusese identificat în impulsul instinctiv însuși, este acum căutat în eul ; numai eul poate experimenta sentimentul de pericol iminent care însoțește întotdeauna orice tip de anxietate, inclusiv anxietatea nevrotică . Relația dintre represiune și anxietate este inversată : represiunea nu mai provoacă anxietate, ci mai degrabă anxietatea eului în sine provoacă represiunea pulsiunilor id-ului, pe care eul le percepe ca un pericol de care trebuie să se teamă. Însă, în realitate, eul se teme de sancțiunile supraeului dacă impulsurile pe care acesta le interzice sunt satisfăcute. Așa cum copilul oedipal se teme de furia tatălui, tot așa, în anxietatea nevrotică, - subiectul se teme de pedepsele supraeului, care, după cum știm, este tatăl internalizat. Anxietatea apare astfel în eu din conflictul intrapsihic dintre impulsurile id-ului și cerințele supraeului.

Prin raționalizare, înțelegem procesul inconștient prin care eul încearcă să prezinte comportamentele promovate de impulsurile iraționale și oarbe ale sinelui, ca și cum ar avea originea în motivații logic coerente sau moral acceptabile.

10

Omul: un animal nevrotic și nefericit. Disconfort în civilizație



După o viață dedicată științelor naturii, medicină și psihoterapie, interesul meu a revenit la problemele culturale care îl fascinaseră odinioară pe tânăr când a intrat pentru prima dată în lumea gândirii .

, Freud comentează orientarea sa în ultimii zece ani ai vieții, deși întotdeauna în orizontul psihanalitic, către marea „ **Gründüklüst** ” filosofică , referitoare la istoria umanității, civilizația și religia sa . În scrieri filosofice precum Viitorul unei *iluzii* din 1927, dedicată criticii religiei, și Civilizația și *nemulțumirile sale* din 1929, el meditează asupra iluziilor, speranțelor, consolărilor infantile și, totuși , și asupra nefericirii ineliminabile a oamenilor, elaborând o interpretare profund pesimistă a relației dintre nevoile instinctuale ale individului și cerințele superioare ale societății și civilizației.

Freud tratase deja originea religiei într-un studiu celebru compus din patru eseuri din 1912-1913, *„Totem și tabu: câteva corespondențe între viața psihică a sălbaticilor și nevroticilor”,* în care obiceiurile, credințele și formele de organizare socială ale populațiilor primitive , obiecte de studiu ale etnologilor și antropologilor, au fost luate în considerare pentru prima dată în lumina investigației psihanalitice a personalității inconștiente, în special a celei a...

al nevroticilor, cu identificarea unor corespondențe sugestive între comportamentele omului primitiv și dinamica inconștientă a omului civilizat.

În special, Freud credea că a găsit confirmarea, prin aceste studii, a naturii universale a complexului lui Oedip, care nu este doar o situație fantasmatică limitată la experiența individuală așa cum se întâmplă în cadrul familiei nucleare a societăților civilizate moderne, ci mai degrabă drama care marchează originile întregii istorii a umanității și, prin urmare, este la lucru în cele mai diverse culturi, începând cu cele ale populațiilor primitive. Structurile acestui complex sunt o mărturie decisivă în acest sens.

Filogenia Societății Oedipiene pe care cele mai recente studii antropologice au **identificat-o** în comportamentul acestor populații : „totemul", elementul sacru, - reprezentat de obicei de un animal și recunoscut ca strămoș al membrilor aceluiași trib ; și „tabuul", sau interdicția religioasă de a ucide animalul totemic și de a avea relații sexuale cu membrii aceluiași totem. Pe baza axiomei conform căreia acolo unde există o interdicție, mai ales când este atât de severă precum cea totemică, trebuie să presupunem prezența unei dorințe, Freud a concluzionat că, încă de la începutul istoriei umane, dorința de a ucide tatăl și de a se culca cu mama - pe scurt, situația oedipiană - a fost prezentă în psihicul colectiv.

În ultimul dintre eseurile adunate în *Totem și tabu, „Întoarcerea totemismului la copii",* Freud, bazându-se pe o ipoteză a lui Darwin, a expus faimosul „mit" al „hoardei primitive", cu care a încercat să ofere complexului lui Oedip o bază în preistorie . Oamenii primitivi trăiau în comunități mici – hoardele – în care un singur bărbat adult, conducătorul hoardei, poseda toate femelele, forțându-i pe tinerii descendenți de **sex** masculin să caute partenere în afara tribului. Într-o zi, fiii și frații aveau să se unească, să-l ucidă pe **tată și** să -i mănânce carnea, punând astfel capăt **hoardei primitive** . patern. Cu toate acestea, paricidele ar fi depășite de un sentiment foarte puternic de vinovăție și de dorința de ispășire, ceea ce ar duce la idealizarea și sacralizarea tatălui și la identificarea sa cu totemul: din acea zi, oroarea crimei comise și mecanismul „ascultării ulterioare" ar introduce interdicțiile de a ucide totemul și de a endogamie, destinate să se perpetueze, împreună cu dorința oedipiană, în istoria colectivă și individuală a tuturor oamenilor. Ambivalența relației copiilor cu tatăl lor ucis este marcată de „masa totemică", „prima celebrare a umanității": o dată pe an, în memoria crimei antice, reproducerea acesteia este permisă , săvârșită asupra totemului, prin libera eliberare a tendințelor agresive, reprimate, dar niciodată stinse.

Originea organizărilor sociale, a... restricțiilor morale și a religiei ar data înapoi la aceste evenimente primordiale. Freud a scris:

> Astfel, au ieșit la iveală anumite trăsături care au fost caracteristice religiei de atunci încoace. Religia totemică a apărut din sentimentul de vinovăție al copiilor, ca o încercare de a atenua acest sentiment și de a împăca tatăl jignit cu ascultarea ulterioară. Toate religiile ulterioare apar ca tot atâtea încercări de a rezolva aceeași problemă, variind în funcție de nivelul de civilizație la care sunt întreprinse și de direcția urmată, dar toate vizând același scop, reacții la același mare eveniment, cu care a început civilizația și care a bântuit omenirea de atunci încoace.

Însuși creștinismul, întemeiat așa cum este pe credința în păcatul originar și pe misterul uciderii lui Dumnezeu, ar perpetua, prin ritul euharistic, o adevărată repetare a acțiunii de ispășit, memoria crimei antice.

În *Viitorul unei iluzii,* Freud nu mai abordează religia dintr-o perspectivă istorico-psihologică , ci mai degrabă valoarea sa obiectivă ca adevăr, pe care o neagă complet, dând formă teoretică ateismului în care crescuse încă din frageda tinerețe. Inspirându-se dintr-o perspectivă iluministă, actualizată conform tendințelor materialiste ale pozitivismului german de la sfârșitul secolului, Freud urmărește ideea de religie la nevoia umană de compensare a angoasei, de un gând consolator similar cu cel cu care un copil reacționează la sentimentul propriei slăbiciuni și se refugiază în brațele tatălui său. Religia este o iluzie de care umanitatea, pe măsură ce crește și renunță la - îndeplinirea halucinatorie copilărească a dorințelor, se va elibera inevitabil, convertindu-se la valorile raționale ale științei. Desigur , spune el, drumul spre emancipare este foarte lung și, pentru mult timp, umanitatea va avea nevoie în continuare de „narcoticul" religiei, înainte de a deveni capabilă, acum liberă de dorințele infantile, să înfrunte asprimea realității doar cu propriile forțe. Apoi,

> Ca toți bunii mici fermieri de pe acest pământ, omul va ști să-și cultive solul astfel încât acesta să-l hrănească. Dacă își întoarce speranțele de la viața de apoi și își concentrează toată puterea astfel pusă la dispoziție asupra vieții pământești, va reuși probabil să facă viața suportabilă pentru toți și civilizația să nu mai fie apăsătoare pentru nimeni. Atunci, fără regret, va putea spune împreună cu unul dintre coreligionarii noștri [3]: „Abandonez raiul îngerilor și vrăbiilor".

Însă, în realitate, Freud nu era deloc convins de posibilitatea de a reconcilia exigențele civilizației cu nevoia umană de fericire. Dovadă în acest sens este cartea sa *„Civilizația și nemulțumirile ei",* care era destinată să fie un mare succes și să devină un punct de referință pentru o mare parte din dezbaterea care avea să se dezvolte

[3] Poetul Heinrich Heine (1799-1856).

asupra relației dintre psihanaliză și sociologie și, în special, în cadrul mișcării freudo-marxiste (vezi CAPITOLUL 29**, PARAGRAFUL 2.6).

Deja într-un scurt eseu din 1908, „ *Moralitate sexuală civilizată și nervozitate modernă",* Freud recunoscuse că civilizația se poate afirma doar cu prețul reprimării instinctelor sexuale și, prin urmare, al unei răspândiri tot mai largi a nevrozelor; dar, la acea vreme, s-a abținut să ia în considerare dacă și în ce măsură sacrificiul sexualității era compensat de avantajele oferite de progresul civilizat. Acum subliniază rațiunile superioare ale civilizației, care într-un fel legitimează exigența renunțării la instinctele libidinale.

Situația este cu adevărat dramatică: născut cu un impuls foarte puternic de a fi fericit, omul este destinat să nu fie așa, nu numai pentru că trupul său este destinat să se consume și să se descompună, nu numai pentru că natura se poate răzbuna împotriva lui cu forțe distructive imense, ci și mai ales din cauza limitărilor organizării sociale, care impune individului o limitare radicală a libertății sale, obligându-l să renunțe la dorințe și impulsuri, a căror încărcătură energetică desexualizată este pusă în slujba scopurilor civilizației, prin mecanismul " sublimării". Prin aceasta, impulsul sexual, deturnat de la destinația sa naturală , este folosit în știință, arte și în orice alt serviciu util societății.

Pe de altă parte, descoperirea pe care Freud crede că a făcut-o cu privire la prezența, la rădăcina ființei umane, a unei pulsiuni de moarte îl predispune la o viziune puternic pesimistă, chiar sumbră, asupra naturii umane : aceasta este dominată de impulsuri agresive și tendințe perturbatoare care, așa cum învăța Hobbes, fac din fiecare om un lup față de semenul său.

Dacă societatea nu ar interveni cu acțiuni represive dure, concurența ar exploda sălbatic, iar exprimarea necontrolată a impulsurilor ar fi atât de distructivă încât ar lua orice siguranță din viață.

Printre cele mai eficiente instrumente cu care societatea intervine pentru a supune individul controlului său , unul dintre cele mai eficiente este reprezentat de formarea , alături de supraeul individual, a unui fel de supraeul civilizației. Acest supraeul, cu impunerile sale normative severe, are funcția de a slăbi impulsurile sociale ale individului și de a „ rezista " , trezind la oameni un sentiment acut de vinovăție. Se întâmplă, însă, ca exigențele acestui supraeul social să fie atât de exigente și inflexibile încât par impracticabile egoului, până la punctul de a produce în individ fie revoltă, fie nevroză și, în orice caz, nefericire. O dovadă în acest sens este porunca „iubește-ți aproapele ca pe tine însuți", care este cu siguranță cea mai puternică formațiune reactivă pe care civilizația a produs-o împotriva agresivității umane, dar care, din cauza impracticabilității sale, ajunge să nu aibă toată eficacitatea pe care și-ar dori-o.

În ciuda tuturor eforturilor sale, civilizația a realizat până acum puțin. Rămâne adevărat că aceasta este posibilă doar prin utilizarea sublimată a Erosului, pe de o parte, și prin reprimarea lui Thanatos, pe de altă parte - proceduri care, modificând spontaneitatea instinctuală umană , sunt ambele destinate să producă acea indispoziție răspândită, adesea silențioasă și impalpabilă, pe care Freud o numește „nemulțumire față de civilizație ", în mare parte responsabilă pentru nevrotismele caracteristice lumii moderne. Aici este evidențiată natura ambivalentă a civilizației: pe de o parte, aceasta face apel la forțele constructive, unitive și vitale ale Erosului împotriva distructivității instinctului morții; pe de altă parte, prin reprimarea spontaneității forțelor libidinale, pare posedată chiar de instinctul morții pe care încearcă să-l înlăture, astfel încât însăși constructivitatea sa pare a fi o cale mai lungă către distrugerea finală.

Freud trece în revistă, evidențiind limitele acestora, diversele remedii cu care oamenii încearcă să scape de disconfort, de la utilizarea drogurilor la sublimare în activitățile creative ale artei și științei, care însă... sunt accesibile doar câtorva, la savurarea operelor de artă, care nu pot oferi decât o evadare temporară din grijile vieții, și chiar la alegerea radicală a pustnicului care se retrage din lume și nu...



Freud cu fiica sa Anna.

CJ nu vrea să aibă nimic de-a face cu asta până nu este reparat.
2 cea mai răspândită la nivel universal, cea oferită de reli-
de QC care, printr-un fel de delir colectiv,
halucinații despre o lume diferită, ca alternativă la aceasta
real, propunându-l ca un adăpost de suferință și o promisiune de fericire.

Creator al unei teorii la fel de revoluționare în multe privințe precum psihanaliza, Freud a fost în esență, din punct de vedere politic și sociologic, un conservator. Influențat de mediul social burghez în care se afla organic inserat, rareori a luat în considerare natura determinată istoric și social a formelor de represiune caracteristice civilizației occidentale și a confundat cu ușurință ..... disconfortul „acestei" civilizații cu disconfortul „civilizației" **sau al lui** Clyut , considerat reparabil decât dacă **„această" civilizație?** Voia să urmărească umanitatea până la originile sale sălbatice.

Prin urmare, este de înțeles de ce, în scrierile sale sociologice, nu există nicio urmă a unui răspuns la criza civilizației occidentale în afară de acceptarea condiției umane pe care o permite, deși cu toate atenuările posibile ale costurilor mari pe care le implică acest lucru. Denunțarea curajoasă a represiunii sexuale pe care o făcuse tânărul Freud este acum înlocuită, în gândirea târzie a lui Freud, de o ideologie a resemnării.

Chiar și confruntat cu perspectiva, pe care o percepea clar, a unei posibile autodistrugeri a umanității, Freud, în absența oricărei analize a dinamicii reale a istoriei, o atribuie concepțiilor sale despre natura aistorică a umanității, în care ura și războiul sunt înrădăcinate imuabil. Pe ultima pagină a *lucrării „Civilizația și nemulțumirile sale",* ca și câțiva ani mai târziu, într-o corespondență cu Einstein pe tema războiului, el nu depășește speranța că Eros îl va învinge pe Thanatos:

> Problema fundamentală a destinului speciei umane mi se pare a fi aceasta: dacă și în ce măsură evoluția civilizată va reuși să stăpânească perturbările vieții colective cauzate de instinctele agresive și autodistructive ale omului. În acest sens, timpul prezent merită poate un interes deosebit. Oamenii și-au extins acum puterea asupra forțelor naturale într-o asemenea măsură încât, folosindu-le, ar fi ușor să se extermine unii pe alții , până la ultimul om. Ei știu acest lucru și de aici provine o mare parte din neliniștea, nefericirea și teama lor actuale. Și acum este de așteptat ca eternul Eros să facă un efort să se afirme în lupta cu adversarul său la fel de nemuritor. Dar cine poate prevedea dacă va reuși și care va fi rezultatul?

Freud a văzut răspunsul la această întrebare dezvăluindu-se în ultimul deceniu al vieții sale: preluarea puterii de către Hitler în Germania, Anschluss-ul și începutul celui de-al Doilea Război Mondial. În 1933, naziștii i-au ars cărțile pe străzile Berlinului, iar el, fără să știe că acesta era doar începutul unei tragedii teribile , a comentat: „Ce progrese facem! În Evul Mediu, m-ar fi ars pe mine; astăzi se mulțumesc să-mi ardă cărțile." Nu putea ști că doisprezece ani mai târziu, patru dintre surorile sale aveau să piară în lagărele de exterminare ale lui Hitler, împreună cu milioane de evrei.

Psihanaliza, recunoscută ca o creație tipic evreiască, a fost interzisă în toată Germania. Împotriva sfatului prietenilor și discipolilor, Freud a refuzat să părăsească Austria și abia după ce aceasta a fost invadată de naziști și casa sa din Viena a fost jefuită, la vârsta de optzeci și doi de ani, a decis să părăsească orașul în care își petrecuse șaptezeci și nouă de ani din viață. Prin mijlocirea președintelui american Roosevelt, Freud a obținut de la autorități— Naziștii i-au acordat permisiunea de a emigra, iar în iunie 1938 s-a mutat la Londra, unde a fost primit cu onoruri depline. Numele său fusese cunoscut în întreaga lume de ani de zile. Zeci de intelectuali și scriitori i-au adus un omagiu în casa sa din Viena, de la Thomas Mann la Romain Rolland; de la Virginia Woolf la Albert Einstein. La Londra, a primit o recunoaștere reînnoită, nu numai din partea autorităților, ci și din partea unei mulțimi anonime de admiratori.

Dar boala îl distrugea deja. Suferea de cancer oral încă din 1923, iar în ultimii cincisprezece ani trăise în dureri tot mai mari; este suficient să spunem că a trebuit să fie supus a treizeci și trei de operații chirurgicale, cu îndepărtarea unei părți din palatul și a maxilarului superior . În ciuda tuturor lucrurilor, la Londra a continuat să vadă pacienți în fiecare zi, aproape până la sfârșit. În ultimele luni ale anului 1938, a reușit să-și finalizeze ultima lucrare majoră, *Moise și monoteismul : trei eseuri,* dedicată istoriei chinuite a poporului său. Apoi a venit lunga agonie: o ultimă operație chirurgicală extinsă, o suferință crescândă, atroce . Freud, care refuzase întotdeauna tranchilizantele, preferând „să gândească în tortură decât să nu poată gândi clar", i-a cerut medicului său personal să-l ajute să „părăsească lumea cu demnitate". O mică doză de morfină a fost suficientă pentru a-l adormi pentru totdeauna: a murit pe 23 septembrie 1939, la trei săptămâni după începerea celui de-al Doilea Război Mondial.

În opera lui Freud, este destul de evidentă, pe de o parte, concentrarea predominantă asupra problemelor evoluției sexuale masculine în comparație cu problemele sexualității feminine, percepută ca fiind deosebit de complexă și evazivă, iar pe de altă parte, tendința de a considera sexualitatea feminină ca fiind dependentă de și oglindind sexualitatea masculină. Această caracterizare „falocentrică" a psihanalizei freudiene explică marea neîncredere, chiar până la punctul respingerii directe, exprimată de mișcarea feministă din anii 1960 și 1970 față de părintele psihanalizei. Acesta a fost acuzat că a construit un model de feminitate în care femeile, considerate ființe inferioare, erau, cum s-ar spune, zdrobite în rolul de soție și mamă, cu scopul de a confirma pe deplin status quo-ul burghez și patriarhal. Celebrul concept de „invidie a penisului" părea să confirme că psihanaliza era fondată unilateral pe ideea că anatomia este destin și că psihologia feminină nu putea fi decât o consecință inevitabilă și neschimbătoare a constituției anatomice și a fiziologiei femeii.

În această opoziție față de Freud, feministele, în special cele din Statele Unite, au făcut referire la Karen Horney (1885-1952), o exponentă a revizionismului neo-freudian american, care încă din 1924 susținea că „invidia penisului" ar trebui interpretată ca un semn al unui sentiment de inferioritate la femei, atribuibil nu constituției lor biologice, ci mai degrabă condiționării sociale și culturale a contextului de mediu.

Abia mai târziu, în cadrul mișcării feministe, a apărut o atenție sporită acordată lui Freud, împreună cu conștientizarea necesității de a aborda cu calm psihanaliza, altfel rațiunea și problemele feminismului în sine ar fi periculos de sărăcite. Deosebit de interesantă este reflecția ulterioară a lui Freud asupra relației mamă-fiică, anterioară perioadei oedipiene, recunoscută ca locul fundamental al feminității. Acesta este locul care avea să devină un obiect privilegiat de analiză de către mulți analiști ai școlii freudiene, printre care Melanie Klein avea să fie deosebit de proeminentă (vezi capitolul 29, secțiunea 2.7).

Dar mai ales în ultimii ani cercetarea analitică asupra esenței femininului a căpătat o importanță deosebită în cadrul mișcării feministe, mai ales prin opera unei discipole a lui Jacques Lacan (vezi capitolul 23**, secțiunea 3), Luce Irigaray, autoarea unei cărți din 1974, *Speculum: Cealaltă femeie,* care a reprezentat un punct de cotitură în elaborarea teoretică a acestei teme. Silvia Vegetti Finzi o discută într-un pasaj pătrunzător din *Istoria psihanalizei.*

Irigaray, într-o dezbatere filosofică aprinsă cu Freud și cultura clasică, reprezentată de Platon, denunță imposibilitatea gândirii occidentale de a concepe diversitatea. Întrucât gândirea noastră se bazează pe predominanța Unuia asupra multora, pe principiul non-contradicției, pe identitate, ni se pare imposibil să teoretizăm simultan un sex și celălalt, decât sub forma specularității negative, a substracției și a lipsei. Dacă sexul masculin există, sexul feminin nu există, deoarece logica propozițiilor, structura sa axiomatică, dictează acest lucru. O analiză critică care ia în considerare, mult mai mult decât simple denunțuri sociale, implicarea femeilor, complicitatea lor culturală cu bărbații, sistemul de imposibilități care se opune autoreprezentării lor...

În lucrările sale ulterioare, pornind de la observația că femininul are loc doar în cadrul unor modele și legi emanate de subiecții masculini, Irigaray caută să creeze un limbaj care exprimă ființa feminină în specificitatea sa, constând în pluralitate, spre deosebire de unitatea falică. Centrală în reflecția sa este relația cu mama, considerată momentul fondator în constituirea identității sexuale feminine. Această „primă iubire" dintre mamă și fiică, interzisă de ordinea patriarhală, rămâne retrogradată la un fel de funcționalitate afazică unde doar identificarea sau substituția sunt posibile.

Revenind la temele din *Totem și Tabu,* Irigaray susține că, la originile civilizației, a existat o crimă mai arhaică decât paricidul: cea a femeii-mamă. Aceasta a constituit actul inaugural al unei societăți dominate de bărbați, fondată pe negarea femininului. Ea stabilește sarcina mișcării feministe (printre care avea să găsească un număr mare de adepți) de a recupera legătura cu mama și, prin aceasta, dragostea pentru sine și pentru alte femei, în mod normal sacrificată iubirii celorlalți și competiției pentru favorurile sexuale ale bărbaților. În acest scop, Luce Irigaray se angajează într-o traversare a culturii tradiționale (care include, printre momentele sale culminante, comparația cu Platon, Descartes, Nietzsche, Heidegger), într-o încercare de a sfâșia discursul masculin și de a redescoperi, în imposibilități, contradicții, tăceri, modalități alternative de reprezentare a femininului, de a da glas tăcerii sale.

Pentru oricine dorește să se familiarizeze cu această problemă foarte actuală, ar putea fi sugerată următoarea cale. Eseurile lui Freud cele mai apropiate de o investigație a specificității feminine pot fi citite în ediția italiană a scrierilor sale complete (Einaudi, Torino 1967-79): *Un copil bătut* (1922); *Declinul complexului lui Oedip* (1924); *Câteva consecințe psihice ale diferenței anatomice dintre sexe* (1925); și, în final, *Sexualitatea feminină* (1931). Pentru o documentare a tendinței antifreudiene a feminismului în anii postbelici, *Al doilea sex* (1949) de Simone De Beauvoir (Il Saggiatore, Milano 1984, ediția a 11-a) este de o importanță fundamentală. *Psihanaliză și feminism (* 1974) de Juliet Mitchell (Einaudi, Torino 1976), în schimb, marchează trecerea către o relație mai dialectică între feminism și Freud. Și, de asemenea: J. Backer Miller (ed.), *Femeile și psihanaliză,* Boringhieri, Torino 1976; A. Imbasciati, *Psihanaliză și feminitate,* Angeli, Milano 1979; N. Bassanese și G. Buzzatti (ed.), *Mascarada: Sexualitatea feminină în noua psihanaliză,* Feltrinelli , Roma 1979. De Irigaray, pe lângă *Speculum,* Feltrinelli, Milano 1974, care este foarte dificil de citit, se poate vedea *Acest sex care nu este un sex,* Feltrinelli, Milano 1977; *Etica diferenței sexuale,* Feltrinelli, Milano 1984.

Capitolul **25**

imii ihhiHhn mhhimiHhhhHhminihHhHhhHinmihHm mHhmhhhnhm Hiihhi-ihh nHinnHHH! m;h; nminhhimmhhhihnlH Bihiiiiii iihiHiinhhHhHhmiihiiHiihuimiihmiinhhiHhhihhhiiHhhi

Dezvoltări în matematică și logică între secolele al XIX-lea și al XX-lea

1 ...., ...

Observații introductive


Pentru a ajuta la înțelegerea evoluțiilor matematicii în secolele al XIX-lea și al XX-lea, este util să trecem pe scurt în revistă câteva dintre elementele care au caracterizat gândirea matematică între secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

În această perioadă, matematica fusese puternic influențată de geometrie și menținuse o referință solidă la experiență, prin urmare, împletirea discursului logic și a intuiției jucase un rol fundamental în aceasta.

Elementele lui Euclid au fost considerate cel mai înalt nivel de exprimare a minții umane , modelul ideal de referință pentru cei care aspirau la elaborări riguroase în cele mai diverse sectoare ale cunoașterii, așa că nu este surprinzător că, de exemplu, Spinoza a făcut din acestea structura axiomatic-deductivă a *Eticii sale* sau că Newton și-a construit *Principiile* într-un mod care a fost în mod clar modelat după opera euclidiană.

Structura Elementelor *se* baza pe o organizare axiomatică. Ea a pornit de la observația că, în general, pentru a organiza un anumit domeniu al experienței, era suficient să se introducă concepte, pe baza cărora să se formuleze propoziții privind posibilele conexiuni ale acelorași concepte în cadrul acelui domeniu al experienței . Ideea organizării axiomatice a unei teorii era, așadar, de a identifica un număr suficient de limitat de concepte, recunoscute ca „ *concepte primitive",* pentru a fi acceptate pentru sensul lor de *„dovadă intuitivă imediată"* și, în același timp, un număr limitat de propoziții – *„axiome"* – al căror adevăr era, de asemenea *, „intuitiv evident".* Folosind instrumentul logic al „definiției", era posibil să se transmită dovada intuitivă a acestora către orice alt concept, definit pe baza primelor concepte evidente ; și astfel, folosind instrumentul logic al *„dovezii",* se putea transmite adevărul acesteia din urmă către orice altă propoziție – *„teoremă" – dedusă din axiomele intuitiv adevărate. În* acest fel, operațiile logice de definire și demonstrare au rezolvat problemele inteligibilității și adevărului conceptelor și propozițiilor teoriei, reducându-le la inteligibilitatea și adevărul conceptelor și axiomelor primitive, pentru care problema a fost rezolvată recurgând la criteriul extralogic al dovezii intuitive.

Dar oare această dovadă, asumată încă de la Descartes drept criteriu general al adevărului și destinată să rămână una dintre pietrele de temelie ale gândirii matematice până în secolul al XVIII-lea, era cu adevărat capabilă să stabilească concepte primitive pe o bază sigură? Când vorbeam despre dovezi, nu făceam poate apel mai mult la o proprietate psihologică decât la o proprietate logică, compromisă iremediabil de subiectivitatea gânditorului și, ca atare, ușor expusă reducerilor relativiste ale secolului al XVIII-lea? Și apoi, dacă din punct de vedere logic, axiomele și conceptele primitive erau punctul de plecare, din punct de vedere euristic, nu erau ele, dimpotrivă, punctul de sosire al unei lucrări analitice care viza urmărirea inteligibilității și a dovezii unui concept complex până la inteligibilitatea imediată a conceptelor mai simple? Și nu conspira această interconectare dintre momentele logice și cele empirice pentru a compromite rigoarea însăși organizării gândirii științifice? Din aceste întrebări și nedumeriri, încotro ar trebui să se îndrepte gândirea matematică a secolului al XIX-lea, în direcția unei „rigorizări" a propriilor proceduri?

Un aspect specific al moștenirii grecești care fusese perpetuat în gândirea matematică și care avea să supraviețuiască - așa cum am menționat anterior - până la începutul

... secolului al XIX-lea, a fost reprezentată de lipsa de autonomie a studiului numerelor față de cel al cifrelor, cele două „obiecte" pe care se baza distincția tradițională a matematicii în aritmetică și geometrie . Numerele, de fapt, erau interpretate prin noțiuni derivate din experiență sau din geometrie și substratul său intuitiv.

...J O O UJ C/

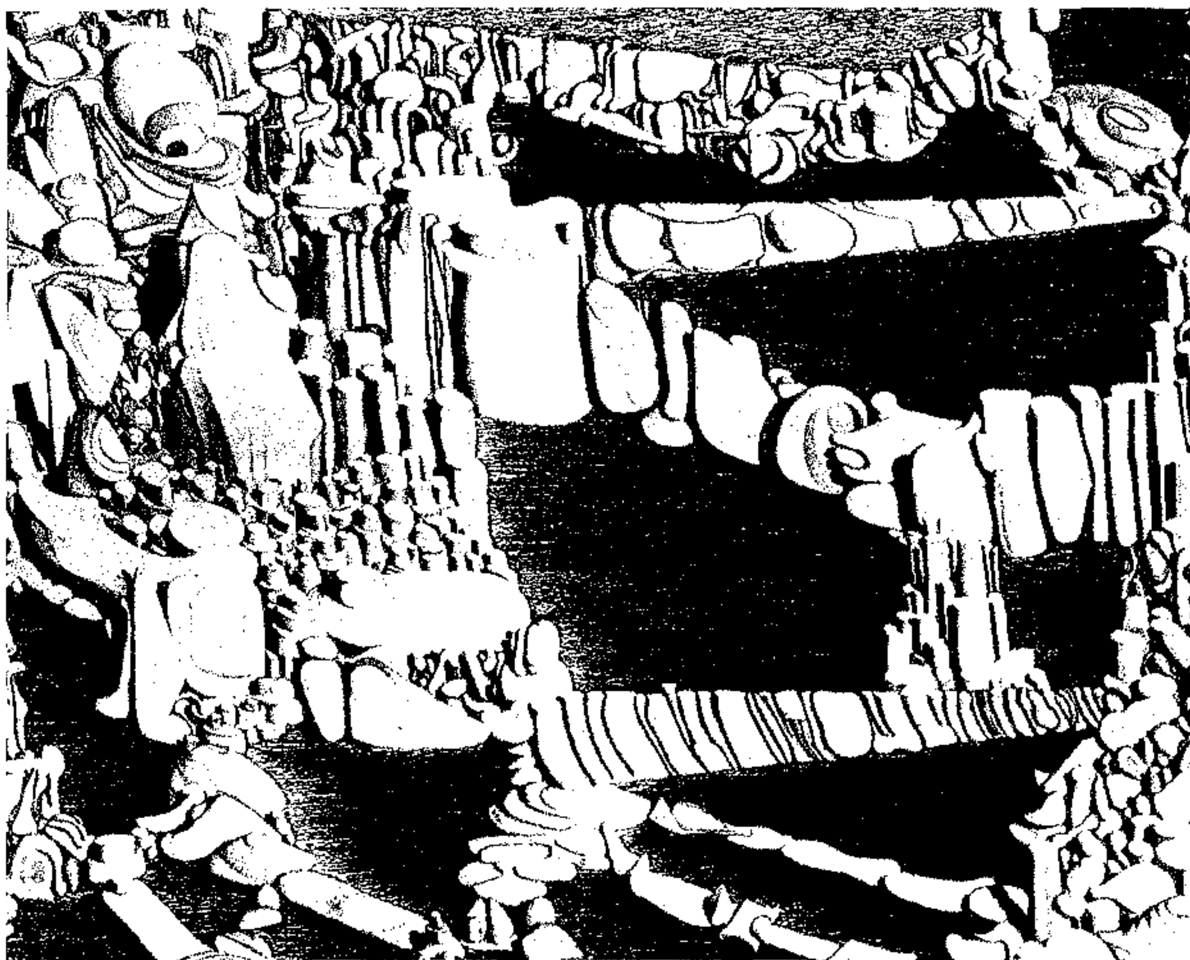
Abia în jurul anului 1500 zero a fost acceptat ca număr, iar abia între secolele al XVI-lea și al XVII-lea calculele cu numere iraționale au început să fie utilizate destul de liber, chiar dacă existau încă semne de întrebare cu privire la faptul dacă acestea erau într-adevăr numere. Pascal susținea că numere precum, de exemplu, V2 și V3 puteau fi interpretată doar prin extensia mărimilor g eome | r j c j adică . ess j a exprimat respectiv noțiunea de raporturi ale triunghiului și laturii pătratului și înălțimea și semilatura triunghiului echilateral. În general

>< LJJ <C

În trecut, numerele iraționale erau considerate simple simboluri, al căror conținut ontologic era construit pe baza unor mărimi geometrice continue incomensurabile ; alternativ, o abordare de „calcul practic" afirma posibilitatea aproximării numerelor iraționale, înțelese ca entități independente, la numerele raționale, prin măsurători din ce în ce mai precise, astfel încât eroarea să fie cât mai mică pe cât se dorea. Chiar și numerele negative și-au păstrat mult timp statutul de „numere absurde", inacceptabile ca rădăcini de ecuații, chiar și atunci când erau considerate utile doar în scopuri de calcul, așa cum părea să fie cazul numerelor imaginare introduse în secolul al XVI-lea ca soluții formale la anumite ecuații.

LLJ

Numai emanciparea progresivă a gândirii matematice de referințele empirice și geometrice , însoțită de o reducere progresivă a rolului și semnificației intuiției, ar fi permis , în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o autonomie deplină a numericului, cu perspectiva unei formulări în sfârșit riguroase a analizei matematice. Și, de fapt, trăsătura care distinge cel mai mult matematica secolului al XIX-lea de cea a secolului precedent este afirmarea lentă a unui nou tip de „rigoare", consolidarea nevoii de o determinare clară a metodelor și conceptelor sale; cu tendința adăugată - deși destinată să apară



Numeri immaginari, *di* K *Tanguy.*

abia mai târziu - către o formalizare progresivă a structurii matematice, care urma să conducă la o împletire din ce în ce mai intimă a matematicii și logicii. Aceasta ar fi condus la o accentuare din ce în ce mai mare a analizei „relațiilor formale” dintre entitățile matematice, în detrimentul întrebărilor inițial dominante privind „natura” lor [IV].

Din această evoluție a matematicii din secolul al XIX-lea , ale cărei roade aveau să ajungă la maturitate deplină abia la începutul secolului al XX-lea, vom menționa doar câteva dintre cele mai importante capitole :

a. dezvoltările analizei matematice care, pornind de la „aritmetizarea” sa, aveau să o sudeze progresiv logicii prin abordarea bazată pe mulțimi și utilizarea conceptului de „clasă” în locul celui de „număr natural”, până la începerea așa-numitei „crize a fundamentelor”;

b. apariția unei algebre mai abstracte, centrată pe o generalizare a noțiunii de „operație”, care nu se mai referă neapărat la numere, ci se poate extinde la mulțimi de elemente chiar diferite de cele ale algebrei tradiționale;

c. producerea de geometrii neeuclidiene, destinate să revoluționeze, odată cu dezvoltările algebrei abstracte, abordarea axiomatică tradițională , să pună în criză conceptul „natural” de spațiu și, mai general, să modifice radical termenii problemei cunoașterii în sine.

urma să se manifeste ceea ce a fost numită o „criză a dovezilor” , adică maturizarea conștientizării faptului că intuiția nu este capabilă să evidențieze pe deplin conținutul rațional al conceptelor, apariția „dovezilor” caracterului non-intuitiv al - conceptelor numerice și, în final, perspectiva problematică a unei derivări pur logice, necompromise de nicio condiționare empirică sau psihologică, a principiilor matematicii în diversele sale ramuri, de la aritmetică la geometrie, de la algebră la analiză.

Rigorizarea matematicii avea să fie favorizată și de reorganizarea învățământului superior și a academiilor științifice, în desfășurare încă de la Revoluția Franceză și din perioada napoleonică. Matematicianul amator al secolului al XVII-lea, matematicianul erudit și academic al secolului al XVIII-lea, a fost înlocuit în secolul al XIX- lea de o nouă figură profesională, strâns legată de predare și, prin urmare, de nevoia de a reorganiza teoriile în scopul unei expuneri didactice clare și, totodată, funcțională tranziției de la o știință eminamente contemplativă la o știință care și-a consolidat și caracterul de instrument eficient de cercetare, planificare și implementare productivă. Aceasta avea să fie originea, printre altele, a dihotomiei dintre matematica pură și cea aplicată, care s-a afirmat de-a lungul secolului.

2

„Aritmetizarea” analizei matematice

număr irațional, el a folosit noțiunea de limită, fără să realizeze că aceasta presupune logic însăși conceptul de număr irațional. w „^, 8t ^ 88 Opera reducționistă a lui Weierstrass inaugurează acea fază de dezvoltare a analizei cunoscută sub numele de „aritmetizarea ” analizei, al cărei scop este de a fundamenta întregul edificiu al analizei, inclusiv teoria numerelor reale, pe conceptul și proprietățile numerelor „naturale”. Aceasta însemna să se procedeze pur logic la construcția teoriei, pornind de la un număr limitat de concepte acceptate ca primitive. Analizând conceptul de număr irațional, Weierstrass a dezvoltat o definiție a acestuia ca un agregat de numere raționale, eliminând astfel orice referire explicită sau implicită la geometrie. Pe această bază, el a propus să interpreteze problema fundamentării riguroase a analizei ca punct final al unui proces de structurare riguroasă a sistemului numeric.

Acest mare proiect urma să fie dezvoltat în opera lui Dedekind și Cantor, care în 1872 au publicat două lucrări în care au ilustrat

dei numeri reali che portavano tra l’altro, come rivela Weierstrass, ad un vizio di circolarità nel suo concetto di limite: nel tentativo di definire il concetto di nume

IVUn pas decisiv către o revizuire fundamentală a analizei matematice în vederea „rigorizării” acesteia este reprezentat de lucrarea lui

Weierstrass, continuat de discipolul său Cantor și , prin căi diferite și independente, de Julius Richard Dedekind (1831-1916). Chiar înainte de Weierstrass , însă, **Augustin-Louis Cauchy (1789-1857)** a fost cel care a început reînnoirea analizei în direcția unei rigori care avea să cedeze din ce în ce mai puțin intuiționismului geometric; el așezase la baza calculului infinitesimal noțiunea de „limită”, necesară pentru a exprima conceptul de infinitesimal și infinit și, mai general, a procedat la o primă definiție a conceptelor fundamentale ale calculului.

Karl Weierstrass (1815-1897) a fost cel care a realizat necesitatea dezvoltării în continuare a analizei riguroase. Cauchy a continuat să-și bazeze analiza pe noțiuni intuitive ale sistemului.

PEANO

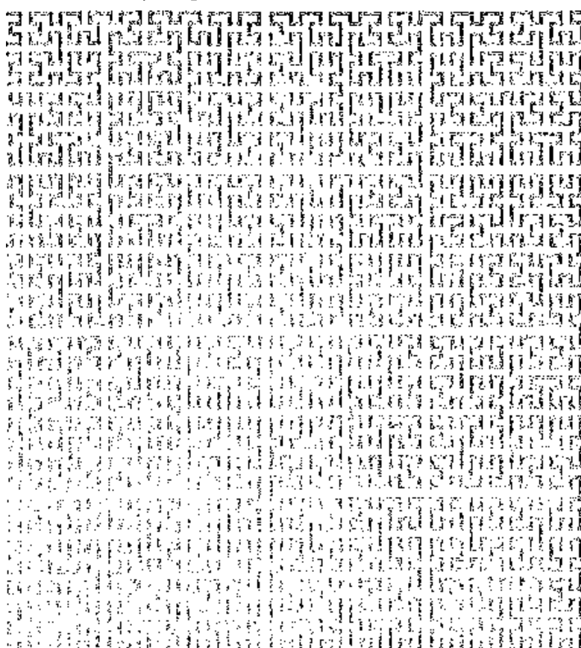
două abordări diferite ale problemei fundamentării numerelor reale, a continuumului numeric și definiția riguroasă a lui Cantor . Acest lucru ar fi făcut noțiunea de cantitate continuă, de care se ocupă calculul diferențial, mai sigură, permițându-ne să renunțăm la introducerea considerațiilor geometrice.

„Cred că nimeni", afirma Dedekind în lucrarea sa *Continuitate și numere iraționale, „* nu va vrea să susțină că o astfel de introducere în calculul diferențial se poate lăuda cu faptul că este științifică". Mai degrabă, este necesar să „se descopere adevărata origine (a teoremelor de calcul diferențial) în elementele aritmeticii, dobândind astfel în același timp o definiție eficientă a continuității".

O contribuție importantă la rigorizarea matematicii avea să vină între timp de la un matematician italian, **Giuseppe Peano** (1858-1932), a cărui lucrare, Russell avea să spună, a reprezentat „perfecțiunea extremă a aritmetizării matematice " . - Una documentată trebuie să fie

dintr-o lucrare din 1889, *Arithmetices principia* dell'arithmetica *nova methodò èxposita,* o lucrare de axiomatizare a aritmeticii elementare care, datorită utilizării conceptului de clasă și a relației de implicație dintre o clasă și alta, avea să contribuie în mare măsură la strângerea legăturilor dintre matematică și logică, favorizând începutul, în filosofia matematicii de la începutul secolului al XX-lea, al direcției „logicismului", pe care îl vom menționa mai târziu.

Sistemul axiomatic propus de Peano se baza pe presupunerea că aritmetica putea fi, de fapt, construită în întregime pe baza a doar trei noțiuni primitive - zero, număr natural, succesiune ...



Curba Peano.

cesor imediat al lui - și cinci axiome care pot fi formulate după cum urmează:

a. zero este un număr;

b. succesorul imediat al oricărui număr este tot un număr;

c. dacă două numere sunt egale, ele au succesori egali;

d. zero nu este succesorul niciunui număr;

e. în final, fiecare proprietate de care se bucură zero și una care, dacă se bucură de un număr natural, este avută și de succesorul său, este o proprietate care aparține tuturor numerelor naturale.

Cu această ultimă axiomă, Peano a oferit o formulare explicită a așa-numitului principiu al inducției matematice complete, care i-a permis să determine caracteristicile logice pe care numerele naturale trebuie să le posede pentru a servi drept fundament al diferitelor sisteme numerice. Cu toate acestea, limitarea operei lui Peano, care nu a permis o axiomatizare completă a aritmeticii, a fost constituită de faptul că aceasta ar fi necesitat o rezolvare completă a conceptelor primitive ale aritmeticii. în concepte pur logice. Și aceasta era munca, necunoscută lui Peano, pe care Cantor și Frege o făcuseră în aceiași ani , acesta din urmă marcând în special tranziția de la faza aritmetizării analizei la ceea ce a fost numită „logicizarea aritmeticii".

dei
Il principio dell'induzione matematica completa

Înainte însă de a ajunge la acest aspect, sunt necesare câteva considerații finale privind semnificația operei lui Weierstrass, Dedekind și Cantor:

a. Emendarea construcției matematice pornind de la elementele intuitive produse prin dependența de „dovezi" geometrice a trebuit să se confrunte cu conflictul cu obiceiurile dobândite din gândirea matematică condiționată de componentele pur psihologice și înșelătoare ale intuiției comune, dezvoltate pe obiectele experienței. Doar un exemplu: Cantor, pe baza teoriei mulțimilor, pe care o vom discuta, stabilise că numărul de puncte de pe un segment de dreaptă este același cu numărul de puncte de pe întreaga dreaptă - adică, că „o parte a unei mulțimi infinite poate avea tot atâtea elemente câtă mulțimea întreagă". Această afirmație, spunea el, nu este deloc contradictorie sau antiștiințifică.

teoretică, ci și paradoxală, deoarece intra în conflict cu obiceiurile de gândire empirico-intuitive consacrate. Însăși obținerea acestor rezultate contraintuitive a subliniat necesitatea unei - construcții matematice și logice riguroase, atât a demonstrațiilor , cât și a definițiilor, realizabilă doar prin - supunerea a tot ceea ce matematica tradițională învățase unei analize scrupuloase și critice.

Abitudini intuitive ed esigenze di rigorizzazione nell'opera di Weierstrass e Cantor

b. Orizontul filosofic care a circumscris implicit cercetările lui Weierstrass, Dendekind și Cantor a fost străbătut de o

inspirație tipic „platonică”, care în aceiași ani și-a găsit expresie explicit filosofică în neocritica lui Marburg (vezi CAP. 2, PAR. 2). Acest lucru a fost anunțat de însăși definiția matematicii ca „descriere” a „entităților mentale” care se impun prin obiectivitatea și necesitatea lor , independent de activitatea subiectivă , psihologică a conștiinței empirice umane.

În conformitate cu orientarea antipsihologică dictată de un matematician și filosof praghez din prima jumătate a secolului, Bernhard Bolzano (1781-1848), Weierstrass și Cantorii, deși nu au renunțat la a sublinia spontaneitatea creativă a matematicianului și dinamismul intrinsec al cercetării sale, au insistat asupra faptului că aceasta trebuia realizată în cadrul unei construcții conceptuale eterne și imuabile, printr-un efort de clarificare a relațiilor „obiectiv” necesare. Cassirer, un filosof din Marburg, avea să scrie (vezi CAP. 2^*, PAR. 3)*

„Această viziune «genetică» asupra cunoașterii nu mai este în conflict cu cerința unei permanențe durabile... Funcția gândirii își caută și își găsește sprijinul într-o structură ideală a obiectului gândit, care îi aparține o dată pentru totdeauna, independent de orice act de gândire limitat cronologic... Totalitatea operațiunilor noastre este îndreptată și tinde spre ideea unui câmp de validitate «stabil și permanent» al relațiilor obiectiv necesare”.

3 Cantor (1845-1918) și Frege (1848-1925): criza fundațiilor

V?ÌV «iiiiiici,i¿¿d¿iuiic uvii anali ¥ fondamentali sviluppi: da 1 'oriiPir>O zicvnn rlolln cno +or

Aritmetizarea analizei este urmată de două procese: pe de o parte, Cantor începe construcția teoriei sale a numerelor „transfinite”, pe de altă parte, Frege duce procesul reductiv până la consecințele sale extreme în direcția unei fundamente pur logice a matematicii.

Georg Cantor, de origine rusă — născut la Petersburg în 1845 — locuise în Germania încă din copilărie și fusese student al lui Weierstrass la Universitatea din Berlin. Din 1872, a predat matematică la Universitatea din Halle timp de mulți ani , într-o viață tulbure, întreruptă în 1918 într-un spital de boli mintale.

Între 1874 și 1884 a propus reducerea aritmeticii la „teoria mulțimilor ”, iar pentru aceasta a pornit de la problema chinuită a infinitului matematic, intrând în coliziune cu ideile dominante ale matematicienilor vremii , dar și cu

«deschizând ușile – așa cum a scris Ettore Casari despre el – către o matematică de o generalitate și o putere unificatoare care nu găsește nicio analogie în întreaga istorie a gândirii umane».

Înțelegând prin „mulțime” „orice adunare *M* într-un întreg de obiecte determinate și bine distincte m, date de simțurile noastre sau de gândirea noastră (care se numesc elementele lui *M)”,* Cantor a stabilit că două mulțimi La pot fi considerate „echivalente” - sau „mulțimi echivalente ” , cum spunem astăzi - atunci când elementele lor, indiferent de natura lor, pot fi plasate într-o corespondență biunivocă între ele. Operația de numărare se bazează pe această echivalență, cu care se stabilește o corespondență biunivocă între un anumit grup de obiecte și o clasă de simboluri , 1, 2, 3... n.

Interesat de construirea unei aritmetici a infinităților, Cantor a studiat natura mulțimilor infinite și a descoperit că, spre deosebire de mulțimile finite, axioma euclidiană, corespunzătoare unei intuiții comune, conform căreia întregul este mai mare decât partea sa, nu este valabilă pentru acestea. Din faptul că, de exemplu, mulțimea numerelor întregi este echivalentă cu mulțimea numerelor pare, rezultă că nu este mai mare decât aceasta din urmă, chiar dacă aceasta din urmă este o parte a ei - o submulțime a ei, alcătuită dintr-un număr mai mic de elemente.

Dar mai presus de toate, Cantor a concluzionat că, chiar și pentru mulțimi infinite, are sens să se vorbească despre numărul de elemente ale mulțimii și să se definească, ca în cazul mulțimilor finite, că două mulțimi infinite *au* același număr de elemente - aceeași cardinalitate - dacă putem stabili o corespondență biunivocă între aceste două mulțimi. De aici rezultă o proprietate paradoxală a mulțimilor infinite: o mulțime este infinită dacă și numai dacă este echipotentă cu o submulțime proprie a sa.

Toate acestea au fost foarte stimulante, dar noțiunea de cardinalitate pentru mulțimi infinite era cu adevărat importantă doar dacă se putea demonstra că nu toate mulțimile infinite au aceeași cardinalitate. Aceasta este prima mare „descoperire” a lui Cantor în teoria mulțimilor : el arată că mulțimea numerelor naturale (și toate mulțimile infinite echipotente cu aceasta, numite mulțimi „ numărabile”) nu este echipotentă cu mulțimea numerelor reale (care este „mai mult decât numărabilă” sau, cum se spune, are „ puterea continuumului”, ca toate mulțimile echipotente cu aceasta).

FREGE

(cum ar fi punctele de pe un segment de dreaptă, punctele unui dreptunghi în planul zero al unui cub în spațiu).

Acesta a fost primul pas către o investigație pur „numerică" a mulțimilor infinite, care avea să conducă la o generalizare de anvergură a aritmeticii numerelor naturale finite la cazul infinit, o generalizare a conceptului de număr, al cărui rezultat avea să fie elaborarea

Verso la generalizzazione del concetto di numero

țiune a unei aritmetici a numerelor „transfinite".

Tema străveche a infinitului matematic era în discuție aici . Cantor a reluat distincția obișnuită între infinitul potențial - cum ar fi cel constituit de secvența numerelor naturale (1, 2, 3 etc.), în care un pas matematic suplimentar este întotdeauna posibil - și un număr predeterminat , atât de mare cât se dorește.

- și infinitatea actuală, exemple ale cărora erau împrumutate în mod obișnuit din geometrie - puncte către infinit , linii către infinit, plane către infinit. El a susținut că în primul caz aveam de-a face cu o infinitate „improprie", în realitate o „variabilă finită", în timp ce, spre deosebire de matematicienii finiți, el recunoștea realitatea infinitului actual și posibilitatea exprimării acestuia într-un concept numeric.

Numerele iraționale constituie o infinitate actuală, existentă în realitate, atunci când sunt considerate o mulțime de numere infinite „date", toate având o anumită proprietate. Cantor a demonstrat că numărul transfinit aparținând mulțimii numerelor reale este mai mare decât numărul transfinit aparținând mulțimii numerelor naturale, expunând astfel eroarea ideii intuitive conform căreia infinitatea reprezintă un fel de

de limite pentru măsurătorile noastre, astfel încât nu ar avea sens să „trecem dincolo de infinit". Faimoasa sa „ipoteză a continuității" consta în afirmarea faptului că numărul transfinit al numerelor reale ar fi succesorul transfinit imediat al numărului transfinit al numerelor naturale.

Numeri «transfiniti» e ipotesi del continuo

Cantor a tras astfel consecințele extreme ale unora dintre dezvoltările filosofice propuse de aritmetizarea analizei. El a scris:

«Matematica, în dezvoltarea sa, este complet liberă și legată doar de condiția evidentă ca conceptele sale să nu fie contradictorii în sine și să se afle în relații bine definite, asigurate prin definiții, cu - conceptele elaborate și analizate anterior... De îndată ce un număr (finit sau transfinit) îndeplinește aceste condiții, el trebuie considerat existent și real în matematică».

Meritul de a fi propus o reducere explicită și integrală a aritmeticii la logică, prin negarea naturii „primitive" a noțiunii de număr natural, îi aparține lui **Friedrich Ludwig Gottlob Frege,** cel mai mare logician al secolului al XIX-lea, unul dintre cei mai mari logicieni din toate timpurile după Aristotel și unul dintre principalii exponenți ai acelei tendințe din filosofia matematicii dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea cunoscută sub numele de „logicism", recognoscibilă prin acea reducere a aritmeticii la logică, precum și prin respingerea oricărei reduceri a logicii la psihologie și prin - credința că obiectele logicii există independent de mecanismele noastre cognitive.

Frege a trebuit să susțină - și această teorie a sa ar fi avut o influență semnificativă asupra filosofiei secolului al XX-lea; este suficient să ne gândim la începuturile fenomenologiei lui Husserl (vezi cap . 17**, PAR. 3) - o certitudine - că conceptele logice și entitățile matematice se bucură de o obiectivitate deplină, care nu este în niciun fel afectată de faptul că sunt o obiectivitate „nereală", adică necuprinsă prin simțuri.

„Recunosc", scrie el, „un câmp al irealului obiectiv, în timp ce logicienii școlii psihologice cred că irealul este prin acest fapt subiectiv. Totuși, nu se poate vedea din ce motiv ascuns ceea ce are o consistență independentă de judecător trebuie neapărat să fie real și trebuie să fie capabil să acționeze imediat sau indirect asupra simțului."

După ce a studiat filosofia matematică și fizica la Jena și Göttingen, Frege a început să predea matematica la Universitatea din Jena în 1879, activitate didactică pe care a continuat-o timp de patruzeci de ani. Într-o lucrare din același an, *Ideografia, un limbaj formulaic al gândirii pure, format prin imitarea aritmeticii,* el pusese deja bazele logicizării aritmeticii. Importanța acestei cărți, pe care unii au comparat-o cu *Primele Analitice* ale lui Aristotel , constă în elaborarea efectuată acolo, pe linia căutării unei *caracteristici universale* care fusese a lui Leibniz (vezi VOL. 2, CAP. 19, PAR. 14), a unei un limbaj simbolic riguros, capabil să exprime principalele funcții logice și să le utilizeze pentru a formula toate conceptele și principiile aritmeticii. Astfel, Frege a construit un sistem complet de logică formală, bazat pe o serie de propoziții presupuse a fi primitive și pe reguli cu ajutorul cărora să se derive noi propoziții din acestea.

În logica formală clasică, Frege respinge distincția dintre subiect și predicat, pe care o consideră neesențială din punct de vedere logic :

„Este posibil să existe un limbaj în care propoziția «Arhimede a pierit în capturarea Siracuzei» ar putea fi exprimată astfel: «Moartea violentă a lui Arhimede în timpul capturării Siracuzei este un fapt». Dacă se dorește, s-ar putea distinge și aici între subiect și predicat, dar subiectul cuprinde întregul conținut, iar predicatul are unicul scop de a -l prezenta ca o judecată. Un astfel de limbaj ar avea un singur predicat pentru toate judecățile, și anume: «este un fapt»."

La costruzione di un linguaggio simbolico e di un sistema di logica formale

În locul conexiunii subiect-predicat , Frege introduce distincția dintre partea constantă a unei propoziții declarative - „funcția", care reprezintă totalitatea relațiilor

«Funzione» ed «argomento»

țiuni -, și partea variabilă - ['«argument», care înseamnă orice obiect, număr sau orice altceva, care se găsește în acele relații.

Funcția considerată în sine este numită de Frege ca fiind „nesaturată”, deoarece necesită găsirea completării sale în argumentul care, saturând-o, o face să presupună una sau alta dintre acele două valori de adevăr, Adevărat sau Fals, pe care oricine pronunță o judecată nu poate să nu le recunoască drept „obiecte” - în sensul fregian al termenului - valide independent de orice condiție subiectivă. Massimo Mugnai scrie:

> „Noțiunea de funcție... suferă astfel o expansiune și devine aplicabilă nu numai expresiilor matematice, ci și expresiilor lingvistice, admițând printre argumentele sale nu doar numere, ci orice tip de «obiect». Având în vedere afirmația «capitala Imperiului German », aceasta poate fi astfel împărțită în două părți: «capitala» și «Imperiul German». Considerând prima parte ca fiind nesaturată, putem ajunge la expresia funcției: «capitala lui x» și, luând Imperiul German ca argument, putem avea Berlinul ca valoare (de adevăr) a funcției.”

Două eseuri ajută la sublinierea orientării „platonice” a logicii fregeene

©griffe fällt) nicht aber den | Begriffsschriftlich können wir das weiten. stiu sa pot:

Mß(— 9 (,«))=«
^Tß S'A
k LjH fi (— a (ß))=ß
(IIla;

/■(«)=-I-^T 0
(a) flW) = a (f)
(Hb)::

în
urm
ă)

k L — ¡ (ßii-ß) (0
(Hb, Rând) : : ===================

tir ¡ (_fOT) = a
)=«

(«

Mß(— g(p))=®
\=*a k
L (A)) =|äj *^ T 3(a) = ®(a)

(»

Un extras din Principii.

mult mai târziu, între 1891-1892, în *Concept și obiect* și *Simț și semnificație,* în care Frege distinge într-o propoziție „semnificația” semnelor de „simțul ” lor și de „reprezentarea” lor: sensul constă în referirea unui enunț la un conținut obiectiv - de exemplu, steaua Venus -, care există independent de gândirea sa.

UJ
CD
UJ
Semnificație, sens și - reprezentare

dintr-un subiect; sensul este în schimb conținutul conceptual care dă un nume unui sens - de exemplu, „stea de seară” sau „stea de dimineață”, folosite pentru a desemna Venus: două „simțuri” diferite care au același sens -; reprezentarea, în cele din urmă, este imaginea subiectivă legată de sensul propoziției - aceasta trebuie păstrată distinctă, tocmai datorită subiectivității sale, de sens.

Cu aceste elaborări, Frege a deschis calea către analiza logică a limbajului, care în secolul al XX-lea avea să fie preluată și dezvoltată de neopozitivismul logic și de filosofia analitică (vezi CAP. 14**), care, în plus, ar fi respins platonismul fregean în numele unei opțiuni convenționaliste.

Dar să trecem acum la problema relației dintre matematică și logică. În 1884, cu *Fundamentele aritmeticii, o investigație logico-matematică a conceptului de număr,* Frege și-a stabilit programul de reducere a aritmeticii la logică, centrat pe definiția pur logică a conceptului **aritmetic** de număr, angajându-se într-o discuție despre - diverse teorii filosofice și matematice, cu referire specială la Leibniz și Kant. Implementarea acestui program logicist a fost apoi finalizată în *Principiile aritmeticii* din 1893–1903 , în a căror introducere găsim următoarele:

Acolo logicizare

> „În lucrarea mea *Fundamentele aritmeticii* am încercat să fac - probabil faptul că aritmetica este o ramură a logicii și că nu are nevoie de o fundamentare demonstrativă nici din experiență, nici din intuiție. În această carte, acest lucru va fi confirmat de faptul că cele mai simple legi ale numerelor sunt deduse doar prin mijloace logice.”

Acest rezultat a avut scopul de a demonstra inacceptabilitatea atât a fundamentului empiric al logicii susținut de Stuart Mill (vezi LACUNA IS.PAR. 2.2), cât și a teoriei lui Kant despre intuiție și judecăți sintetice a priori.

Frege neagă faptul că judecățile matematice sunt sintetice a priori și, deși susține universalitatea și necesitatea lor, lucru exclus de concepțiile empiriste, el afirmă în schimb caracterul lor analitic și, prin urmare, pur logic, fără ca acest lucru să însemne , în opinia sa, așa cum credea Kant, că sunt sterile și neproductive de cunoaștere. Dimpotrivă :

> „În definițiile matematice nu este vorba de a scoate din dulapuri ceea ce a fost depozitat anterior acolo; consecințele trase din ele ne extind efectiv cunoștințele”

J ze și, prin urmare, conform lui Kant, ar trebui să le considerăm sintetice
* asta. În realitate, o astfel de cunoaștere este de fapt conținută în
• definiții: precum planta din sământă, însă nu precum grinda „din casă".

Pe baza instrumentarului logico-lingvistic dezvoltat odată cu *ideografia* din 1879, Frege a procedat la definirea numărului natural, utilizând noțiunea teoretică a mulțimilor de „clasă", o entitate logică cu „cutii" cu o proprietate dată . La baza definiției a fost plasat conceptul de „echinumerozitate" a claselor, fondat, asemenea conceptului cantorian de echipotență a mulțimilor, pe noțiunea de corespondență biunivocă . De exemplu, clasa „lunile anului conform calendarului gregorian", clasa „apostolii lui Isus", clasa „semnele zodiacale" sunt echinumeroase, deoarece fiecare element al uneia poate fi făcut să corespundă fiecărui element al celorlalte; numărul „doisprezece" nu este altceva decât ceea ce se spune despre lunile anului atunci când se spune că sunt tot atâtea câte semnele zodiacale sau apostolii lui Isus. Iată așadar definiția unui număr natural:

> «numărul care aparține conceptului F este extensia conceptului «la fel de numeros cu F»; unde se convine să se afirme că conceptul F este la fel de numeros cu conceptul G, atunci când există ... posibilitatea de a face ca obiectele care se încadrează în ele să corespundă într-un mod biunivoc» [1].

În 1902, cu câteva luni înainte de lansarea celui de-al doilea volum al lucrării „ *Principiile aritmeticii" ,* era convins că reușise în demersul său de a logiciza aritmeticii și a întregii matematici - cu excepția teoriei matematice a lui Russell , care , în opinia sa , se îndrepta spre...

Kant, este domeniul judecăților sintetice a priori -, Frege a primit o scrisoare de la Russell (vezi CAP. 12**) în care tânărul filosof și matematician englez îl informa că a identificat, în cadrul structurii logice a clădirii nou construite și tocmai în utilizarea conceptului de clasă, o antinomie irezolvabilă , care punea sub semnul întrebării, împreună cu matematica , logica însăși.

> „De un an și jumătate", a scris Russell, „am fost familiarizat cu Principiile aritmetice ale lucrării tale, dar abia acum am putut găsi timp pentru studiul amănunțit pe care intenționam să-l fac asupra lucrării tale. Mă simt comp-

> „Circularitatea inerentă utilizării *lui n* (un număr natural) pentru a defini *n* poate fi evitată prin definirea fiecărui număr în funcție de predecesorul său. Se poate apoi defini zero ca mulțimea al cărei singur element este mulțimea vidă; apoi unu ca mulțimea mulțimilor care, lipsite de un element, aparțin lui zero; doi ca mulțimea mulțimilor care, lipsite de un element, aparțin lui unu; și așa mai departe. Sunt complet de acord cu tine în toate lucrurile esențiale, în special atunci când respingi orice element psihologic în logică... Există doar un punct în care am întâmpinat o dificultate..."

Antinomia descoperită de Russell poate fi rezumată astfel: după ce am făcut distincția între clasele „normale" - care nu se conțin pe ele însele ca elemente: de exemplu , clasa oamenilor, care evident nu este un om - și clasele „nenormale" - care se conțin pe ele însele ca elemente: de exemplu, clasa tuturor conceptelor abstracte, care este un concept abstract - încercăm să ne întrebăm: dată fiind clasa A care conține toate și numai clasele normale, este ea o clasă normală sau nu? Descoperim că, în oricare dintre cele două moduri în care răspundem , nu evităm contradicția, deci trebuie să concluzionăm că clasa A nu poate exista. De fapt: dacă A se conține pe sine ca element, A nu este clasa tuturor și numai a claselor care nu se conțin pe sine ca elemente; dacă, invers, A nu se conține pe sine ca element, atunci se conține pe sine. Ceea ce înseamnă că A este normal dacă și numai dacă nu este normal.

> «Din fiecare răspuns – scrie Russell – rezultă contrariul... (prin urmare) nu există o clasă (ca totalitate) a acelor clase care, ca totalitate, nu își aparțin ele însele».

obiecția lui Russell în 1903, ca anexă la al doilea volum al *Principiilor,* dând dovadă de o mare onestitate intelectuală, dar lovitura pe care a primit-o a fost decisivă în a-l abate de la angajamentul intens pe care îl dedicase cercetării până în acel moment. A avut ocazia să scrie:

> „Nu există nenorocire care să poată lovi mai tare un scriitor decât să vadă una dintre pietrele de temelie ale edificiului său prăbușindu-se după ce a fost terminat."

Acest episod a deschis prima fază a istoriei matematicii și logicii din secolul al XIX-lea , care avea să fie denumită „criza fundamentelor " și care avea să vadă, pe de o parte, încercarea lui Russell de a persista pe calea logicizării formale a matematicii, înlăturând dificultatea apărută în construcția lui Frege , iar pe de altă parte, afirmarea altor tendințe în filosofia matematicii - „intuiționismul" și „formalismul" - în căutarea unor căi diferite pentru fundamentarea matematicii .

Înainte însă de a examina aceste diverse evoluții , merită menționate pe scurt celelalte două capitole din istoria matematicii din secolul al XIX-lea, importante în procesul de rigorizare a acesteia, reprezentate, așa cum am anunțat mai sus, de reforma algebrei și formularea geometriilor neeuclidiene.

BOOLE

4

L'algebra della logica



În același timp în care analiza matematică se îndrepta spre programul reducționist cu Cauchy, dezvoltările algebrei și geometriei (PENTRU ACEASTA DIN URMĂ, vezi SECȚIUNEA 5) aveau să conducă la ceea ce mulți definesc drept revoluția axiomatică, destinată să-și dezvăluie întreaga semnificație abia la începutul secolului al XX-lea.

Verso la rivoluzione assiomatica

Dezvoltarea algebrei în secolul al XIX-lea, care a avut cele mai semnificative momente în opera unor - matematicieni englezi precum **George Peakock** (1791-1858), **William Rowan Hamilton** (1805-1865) și **Augustus De Morgan** (1806-1871), a pornit de la depășirea contextului tradițional, care o considera o știință a ecuațiilor și a soluțiilor acestora, și de la consacrarea sa ca știință a mărimilor în... general, un fel de aritmetică universală care privilegia studiul calculului literal față de cel bazat pe operații între numere.

Sviluppo ottocentesco dell'algebra

Într-un *Tratat de algebră* publicat în 1830, Peakock a fost primul care a făcut distincția între „ algebra aritmetică", înțeleasă ca o generalizare a aritmeticii elementare, ale cărei simboluri denotau numere naturale și ale cărei operații erau definite ca în aritmetică · și „algebra simbolică", înțeleasă ca algebra cantităților în general. În aceasta, simbolurile nu erau limitate la anumite clase de entități, iar operațiile erau întotdeauna executabile, fără a fi nevoie să se supună restricțiilor prezente în algebra aritmetică. De exemplu , scăderea - *b*\ , care în algebra aritmetică impune ca *a* să nu fie mai mic decât *b,* este întotdeauna executabilă în algebra simbolică, chiar dacă *b* este mai mare decât *a.*

Marele punct de cotitură, destinat să joace un rol în unele privințe comparabil cu cel al geometriilor neeuclidiene în domeniul geometric, a trebuit însă să aștepte lucrarea lui Hamilton, care în 1843 a elaborat, pe baza unor noi entități matematice (cvadruple de numere sau „cuaternioni"), primul exemplu de alge- lamilton | jra - n cu j non va j cva j a proprietatea comutativă a înmulțirii. Existența unei algebre atât de radical diferită de aritmetică, care nu mai era guvernată de criteriul dovezii și al conformității cu experiența , dar nu mai puțin coerentă decât algebra aritmetică, a fost primul pas în construirea mai multor algebre la fel de coerente, care aveau să ducă la emanciparea definitivă a algebrei de aritmetică. Și astfel, în timp ce procesul reducționist întreprins de Weierstrass a condus la ancorarea analizei la aritmetică, algebra a dezvoltat calea opusă către generalizarea abstractă.

Rolul din ce în ce mai central al studiului proprietăților operațiilor într-un sens abstract a deschis calea aplicării sale la seturi de elemente, altele decât numerele, ceea ce avea să conducă la dezvoltarea tratamentului algebric al lui De Morragan în domeniul logicii. De Morragan introdusese deja , pornind de la o metodă originală de analiză a silogismului, o expunere sistematică pe baze algebrice a relațiilor dintre propoziții ; dar adevăratul fondator al algebrei logicii avea să fie matematicianul irlandez **George Boole (1815-1864)** . Autodidact, profesor de școală elementară timp de câțiva ani, fusese chemat în 1849 să predea matematică la Queen's College din Cork, funcție pe care a deținut-o până în 1864, anul morții sale premature.

În două lucrări, datate respectiv 1847 și 1854, *„Analiza matematică a logicii"* și *„O anchetă asupra legilor gândirii",* Boole a elaborat calculul gebraic al logicii claselor și propozițiilor, dând o expresie simbolică legilor operațiilor obișnuite ale gândirii. Logicii formale - marginalizate în filosofia modernă de logica filosofică precum logica transcendentală a lui Kant sau logica dialectică a lui Hegel - i s-a acordat astfel un rol fundamental în studiul, independent de orice presupoziție filosofică , al condițiilor pur formale ale raționamentului și al argumentelor valide. Spre deosebire de logica formală aristotelică, care, fiind o logică subiect-predicat, menținea presupoziții metafizice substanțialiste implicite - cum ar fi referirea la relația substanță-atribut - algebra logicii implica un formalism pur ipotetico-deductiv și privilegierea unei logici a relațiilor .

Boole a făcut din logică o ramură a matematicii , care își extindea astfel limitele, dar în același timp înceta să mai fie o știință a cantităților, conform a ceea ce era, de altfel, o tendință mai generală în cercetarea secolului al XIX-lea. Deși se prezenta cu o abordare matematică simetrică față de cea care avea să fie susținută în curând de Frege, pentru care, așa cum am văzut , problema nu era transformarea logicii într-o ramură a matematicii, ci mai degrabă identificarea fundamentului logic al teoriilor matematice , opera lui Boole și a adepților săi avea să conducă, urmând procesele de aritmetizare a analizei, la constituirea logicii „matematice" sau „logistice", de către Frege însuși și Russell.

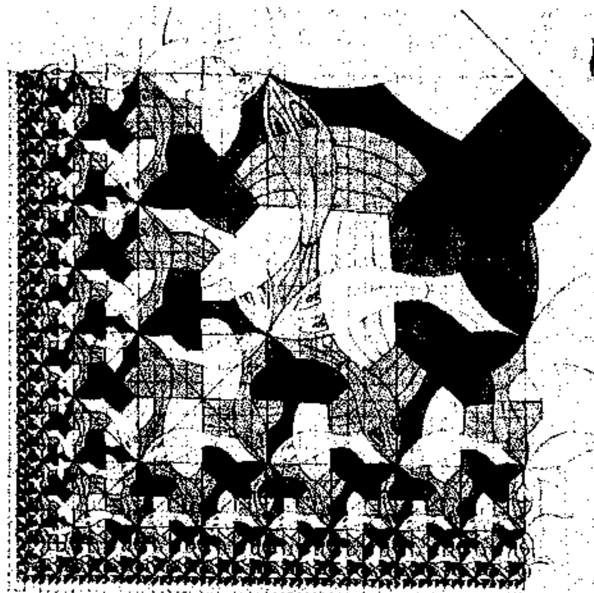
Maurits Cornelis Escher

Grafician și gravor, născut în 1898 în Leeuwarden, o regiune nordică a Olandei, și decedat în 1972 în Laren. A studiat artele grafice la școala artistului olandez Samuel Jessurun de Mesquita între 1919 și 1922. Între 1923 și 1935, după mai multe călătorii în Italia și Spania, s-a stabilit la Roma, vizitând adesea locuri din centrul și sudul Italiei, ale căror caracteristici și trăsături se regăsesc în multe dintre gravurile sale. Odată cu ascensiunea fascismului, s-a mutat mai întâi în Elveția în iulie 1935 și apoi, în 1937, în Uccle, lângă Bruxelles. De acolo, s-a întors în Olanda în 1941, mai întâi la Baarn și apoi, în 1970, la Laren.

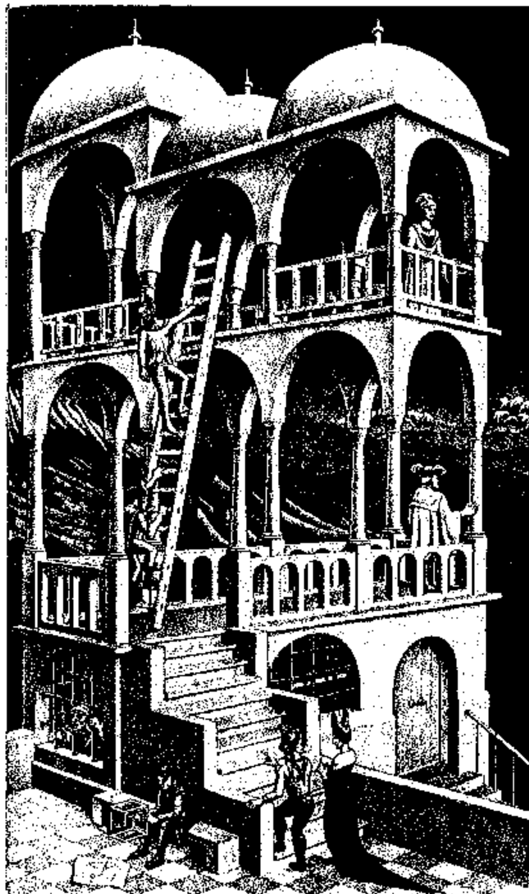
Deși până în 1937 opera sa a fost inspirată de reprezentarea realității, semnificată în esență de peisajul și arhitectura orașelor și satelor italiene, deja în această etapă putem identifica caracteristici care aveau să devină centrale pentru producția sa majoră ulterioară: o atenție tipic flamandă la detalii; un rafinament original al structurii spațiale, evident în alegerea unghiurilor de vizualizare care permit surprinderea simultană a diferitelor dimensiuni (înălțime, distanță, adâncime), subliniind contrastele și discontinuitățile, precum și potențialul și pluralitatea punctelor de vedere din diferite direcții și extinderea lor ideală la infinit; tendința de a căuta o structură geometrică și logică care stă la baza lumii, care se materializează în percepția, centrală pentru opera sa ulterioară, a unei unicități substanțiale a reprezentării vizuale, în care interiorul și exteriorul unui obiect, sancționate de contururile sale, pot fi interschimbate continuu (gândiți-vă la jocurile vizuale care ilustrează *psihologia Gestalt).* După 1937, asocierea dintre „O lume a imaginilor recognoscibile" și structura logico-geometrică subiacentă a cedat locul unei analize concentrate în întregime pe simpla „percepție" a structurii, a pluralităților sale logice și geometrice, a deschiderilor sale continue către infinit. Acest „structuralism" escherian, care utilizează în primul rând conexiunea contururilor și a regiunilor spațiale, se dezvoltă în „mișcarea" structurilor abstracte realizate „cu repetarea periodică a unor figuri de formă similară pe suprafața hârtiei noastre, a unor figuri închise care se învecinează reciproc, care își determină forma reciproc și umplu suprafața în fiecare direcție, în măsura în care se dorește". Ce fel de figuri? — întreabă Escher — „pete neregulate, fără formă, incapabile să evoce în noi asociații de idei"? Sau figuri abstracte, liniare, geometrice, care seamănă cel mult cu o tablă de șah sau cu un stup de albine? Nu, realitatea pe care o observăm ne oferă o mare varietate de forme care vorbesc un limbaj precis și stimulant; formele pe care le folosim pentru a compune suprafețele noastre trebuie, prin urmare, să fie recognoscibile ca semne ale materiei vii sau moarte care ne înconjoară. Astfel, construim un univers bidimensional cu un număr infinit de componente identice, dar distinct recognoscibile; ar putea fi un univers de pietre, plante, stele, animale sau oameni.

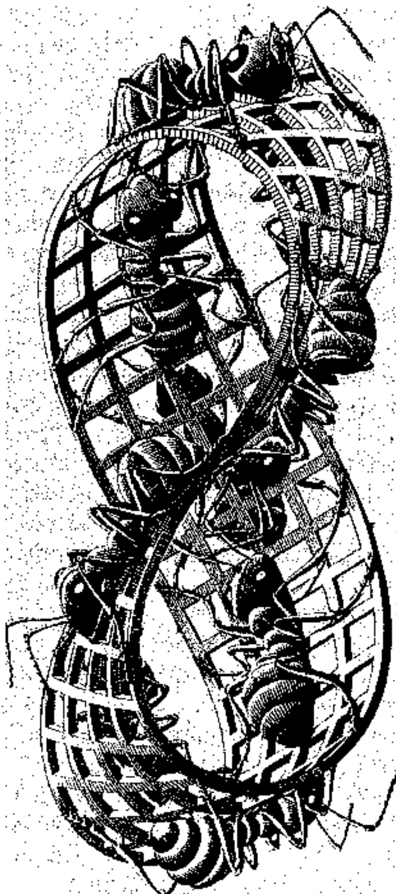
Același proces care ne permite să percepem „mișcarea", să o reprezentăm în spațiu static și





1 MC Escher și câinele lui, Lydia, *di Piraro.*
2, 3, 4 *Trei lucrări de Escher:* Studiu pentru limita pătratică, Belvedere și Banda lui Moebius II.





Natura bidimensională a hârtiei ne permite să reprezentăm infinitul. Putem, ca pas preliminar, să folosim o subdiviziune ordonată a unei suprafețe printr-o juxtapunere adecvată de figuri; în acest fel nu creăm adevăratul infinit, ci doar un fragment al acestuia: dacă suprafața în care sunt inserate figurile ar fi extinsă la infinit, am obține o reprezentare a unui număr infinit dintre ele. Singura modalitate de a evita această natură fragmentară este „de a fixa un infinit în întregimea sa într-un context logic"

3 4

„linie de graniță". Exemplul la care face aluzie Escher este cel al unui cerc în centrul căruia sunt plasate cele mai mari figuri de animale, iar limita infinitului numeros și a infinitului mic este atinsă la granița circulară. În acest fel, întâmplător, Escher a creat o reprezentare (deja obținută de Poincaré), pe planul euclidian bidimensional, a geometriei neeuclidiene a lui Lobacevski: imposibilitatea reprezentării acestei geometrii complet precise în planul euclidian obișnuit este evidențiată de aglomerarea care apare atunci când ne apropiem de granița circulară. Ceea ce pare a fi granița în reprezentarea euclidiană este de fapt la infinit în geometria lui Lobacevski: cercul de graniță nu ar trebui considerat ca parte a spațiului lui Lobacevski, nici regiunea spațiului euclidian care se extinde în afara cercului. „Liniile drepte" ale acestei geometrii (de-a lungul unora dintre acestea privesc ochii animalelor lui Escher) nu sunt altceva decât cercuri care se intersectează cu conturul circular, formând „unghiuri" adecvate. Deși există, așa cum demonstrează acest exemplu, corespondențe precise între gravurile lui Escher și anumite realizări științifice, Există un motiv mai profund și mai general care justifică difuzarea creațiilor sale artistice ca paradigmatice și ilustrative ale dezvoltării științei. Călătoria artistică a lui Escher este influențată de ideea că realitatea este intrinsec plurală, multiplă și multifațetată și că această pluralitate nu descinde din haos, ci dintr-o ordine, oricât de complexă ar fi, dar întotdeauna penetrabilă, analizabilă și reprezentabilă. Prin urmare, interesul este polarizat nu de multiplicitatea structurilor, ci de posibilitatea de a găsi noi relații, noi puncte de vedere prin care să conecteze fenomenele și să le exprime în structuri exprimabile, recognoscibile. Gravurile sale „realizează" metaforele științei moderne, funcția lor de a căuta și exprima o ordine în lumea naturală care ține cont de schimbare și nemișcare, de tranziția continuă de la potențialitate la actualitate, de la finitudine la infinit, de la discretitate la continuitate, de la simetrie la ruperea simetriei. Și tocmai pentru că această cale se dezvoltă continuu în descoperirea de noi ordini posibile și în încercarea de a recompune fragmentele individuale din diferite științe într-un întreg unificat, opera lui Escher poate fi considerată o metaforă vizuală pentru procesul... al dezvoltării cunoașterii umane.
Despre opera sa, vezi *Lumea lui Escher, editată* de JL Locher, Garzanti, Milano, 1978.

5 ..; ... . :...... ....

Le geometrie non euclidee

O altă contribuție importantă la o reconsiderare radicală a „abordării axiomatice tradiționale provine din dezvoltarea geometriilor neeuclidiene, unul dintre marile evenimente ale științei secolului al XIX-lea, care a marcat un punct de cotitură în dezvoltarea matematicii și care avea să aibă, de asemenea, un impact profund asupra dezvoltării științei fizice și să contribuie semnificativ la schimbarea radicală a termenilor problemei cunoașterii în general."

Timp de două mii de ani, geometria euclidiană a fost considerată „geometria", singura posibilă, fondată pe dovezile incontestabile și intuitive ale conceptelor, postulatelor și axiomelor, din care au fost derivate teoremele constitutive ale cunoașterii geometrice , conform unei proceduri degeometrico-ductive riguroase . Spațiul euclidian era considerat o descriere a spațiului obiectiv, însă natura acestuia din urmă a fost concepută ulterior. Newton făcuse din acel spațiu ideal un spațiu absolut și îl plasase la fundamentul lumii fizice, în timp ce Kant îl concepuse ca o formă a priori a lumii experienței, făcând din geometria euclidiană un set de judecăți sintetice a priori , universal și necesar valabile.

' un punct din cadrul său a atras întotdeauna atenția matematicienilor și geometrilor. Era postulatul paralelelor , cunoscut sub numele de al cincilea postulat al geometriei, pe care Euclid îl formulase astfel:

> „Dacă o linie dreaptă, întâlnind alte două linii drepte, produce două unghiuri interioare situate pe aceeași parte, care sunt mai mici decât două unghiuri drepte, atunci acele linii drepte, extinse la infinit, se întâlnesc pe aceeași parte ca unghiurile mai mici decât două unghiuri drepte."

De aceasta, printre altele, depindea faptul că suma unghiurilor interne ale unui triunghi era egală cu 180°.

O formulare echivalentă și mai cunoscută este următoarea:

> „fiind dată o dreaptă într-un plan și un punct exterior acestuia, există o singură dreaptă care, trecând prin acel punct, este paralelă cu dreapta dată".

Autonomia acestui postulat față de celelalte nu era clară, așa că matematicienii au încercat în diferite momente să o demonstreze derivându-l din primul. Eșecul acestor încercări - printre care celebra 3 i.Hr.< Gauss cea a lui Gerolamo Saccheri (1667-1733) - deschisese calea, dincolo de intențiile cercetătorilor, către conceperea altor geometrii decât cea euclidiană. Marele matematician german, **Karl Friedrich Gauss** (1777-1855), a fost primul care a formulat, încă din 1813, conceptele fundamentale ale unei geometrii neeuclidiene, din care a demonstrat și unele teoreme; dar ideea de a putea construi geometrii în care postulatul paralelelor nu era valabil s-a ciocnit atât de mult cu o mentalitate milenară încât a fost indus să nu-și facă publică descoperirea, temându-se de „strigătele «beoților»".

Au trecut doar câțiva ani și doi matematicieni, independent unul de celălalt, rusul Nikolai **Ivanovici Lobacewskij** (1793-1856) și maghiarul Janos **Bolyai** (1802-1860), au publicat în jurul anului 1826 lucrări referitoare la construcția Geometriei, o geometrie „parabolică", corespunzătoare celei concepute de Gauss, în care al cincilea postulat al lui Euclid a fost înlocuit cu axioma : „printr-un punct exterior trece mai mult de o paralelă la o dreaptă dată", în timp ce suma unghiurilor interne ale unui triunghi era mai mică decât două unghiuri drepte. În 1836, Lobacewskij și-a expus noua geometrie în *Noile principii ale geometriei cu o teorie completă a paralelelor.*

Câțiva ani mai târziu, germanul **Bernhard Riemann (1826-1866**) a construit un alt sistem geometric , geometria „eliptică", pe care a expus-o într-o disertație din 1854, *„Despre ipotezele pe care se bazează geometria",* și care pleca de la axioma conform căreia „printr-un punct exterior nicio linie dreaptă nu trece paralelă cu o linie dreaptă dată", în timp ce suma unghiurilor interne ale unui triunghi este mai mare decât două unghiuri drepte.

Aceste noi achiziții urmau să declanșeze evoluții majore.

Pe de o parte, a demonstrat posibilitatea construirii unor clădiri geometrice înzestrate cu o rigoare și o coerență a axiomelor și demonstrațiilor nu mai puțin importante decât cele ale geometriei euclidiene, iar acest lucru a condus în direcția, care avea să se desăvârșească în opera lui Hilbert (vezi par . 8), a unei noi axiomatizări a geometriei și, mai general, a matematicii deductive , caracterizată prin sistemul ipotetico -deductiv, fondat, ca alternativă la cel al dovezii intuitive, pe criteriul validității logice (non-contradicției) construcției teoretice.

Pe de altă parte, posibilitatea unor geometrii altele decât geometria clasică avea să genereze o criză în interpretarea tradițională a geometriei euclidiene ca știință „naturală" a spațiului-timpului fizic. Astfel, au fost puse bazele acelui drum laborios, complex și sinuos care avea să ducă la distincția dintre geometria matematică și geometria fizică: prima o construcție liberă pornind de la un set de axiome convenite, nemaimarcată de pretenția de a fi „adevărată", cea de-a doua înțeleasă ca o ramură a fizicii care urmărește să organizeze și să structureze, pe

baze raționale, domeniul experienței spațiale. „Adevărul” propozițiilor geometrice a ajuns astfel să se împartă în două: pe de o parte, întrebări referitoare la adevărul matematic ca o consecință logică a axiomelor; pe de altă parte, probleme referitoare la adevărul empiric, care, în dezvoltările epistemologice ulterioare, aveau să se contopească cu întrebarea mai generală a relației dintre structura formală a cunoașterii și evenimentele investigabile experimental.

Toate acestea nu puteau să nu aibă repercusiuni asupra domeniului filosofic în sine. Teoria care a părut imediat pusă sub semnul întrebării de opera lui Lobacevski, Bolyai și Riemann era kantiană , chiar dacă susținătorilor săi, numeroși într-o perioadă în care tendințele neo-kantiene se înmulțeau în Germania, li s-ar fi putut părea că doctrina spațiului euclidian... că, în calitate de formă sintetică a intuiției, își putea găsi încă confirmarea, întrucât **geofilosofia** metafizică euclidiană părea singura care putea fi **kantiană** în raport cu lumea concretă a experienței. Ar fi fost nevoie de revoluția einsteiniană, cu înlocuirea , în domeniul geometriei fizice, a spațiului euclidian cu unul apropiat de spațiul sferic al lui Riemann, pentru a submina serios doctrina transcendentală a lui Kant. Cu teoria sa a relativității generale, Einstein a demonstrat fecunditatea fizică a sistemelor geometrice despre care se pretindea că sunt limitate la o dimensiune pur logico-matematică. Dar vom discuta acest lucru mai detaliat mai târziu (vezi CAPITOLUL 26, SECȚIUNEA 8.3).

În ciuda rezistenței, sau indiferenței, pe care nu doar filosofii, ci chiar și cercurile științifice matematice au trebuit să o opună inovațiilor introduse de geometria neeuclidiană, aceștia au fost nevoiți să-și croiască drum, inclusiv în virtutea dezvoltărilor excepționale care aveau loc între timp în studiile de geometrie proiectivă, datorită în special lui **Felix Klein** (1849-1925). Datorită confluenței dezvoltărilor geometriei cu cele ale algebrei abstracte, Klein elabora teoria, de origine algebrică, a „grupurilor de transformare ” și demonstra că geometria euclidiană iar cele neeuclidiene ar putea fi considerate cazuri speciale sau subgeometrii ale geometriei proiective, a căror independență față de postulatul paralelelor a demonstrat-o , deschizând astfel calea tratamentului axiomatic al geometriilor lui Hilbert.

La geometria proiettiva

În faimosul său „Program Erlangen” din 1872, Klein a inaugurat cercetări care vizau caracterizarea fiecărei geometrii prin grupul său fundamental de transformări și a susținut că fiecare geometrie nu este altceva decât studiul proprietăților care sunt invariante în raport cu un grup de transformări ale spațiului asupra lui însuși ales ca grup fundamental . Acest lucru a făcut imposibilă stabilirea în abstract dacă o proprietate este geometrică sau nu, deoarece acest lucru depindea de grupul de transformări considerat fundamental.

Klein: il «programma di Erlangen»

Concepția tradițională a axiomaticii a fost fundamental modificată : intuiția își pierduse orice posibilă pretenție de a servi drept fundament pentru justificarea axiomelor *și,* prin urmare, era necesar să se caute în altă parte garanția legitimității raționale a diferitelor sisteme geometrice. Aceasta avea să fie una dintre contribuțiile fundamentale ale operei lui Hilbert.

6 Criza fundamentelor și logicismul lui Russell

B. Să reluăm discuția despre legătura dintre logică și matematică și criza fundamentelor (vezi SECȚIUNEA 3). Aceasta nu a apărut pur și simplu din cauza antinomiei identificate de Russell în sistemul logic al lui Frege; așa cum se întâmplă adesea în istoria gândirii științifice, descoperirea unei anumite dificultăți favorizează apariția altor probleme și dificultăți, considerate în fazele anterioare marginale și...

acum, în schimb, recuperate prin târarea...

Da, antinomiile sunt o nouă contradicție. Acesta avea să fie cazul la începutul secolului: descoperirea lui Russell a încurajat proliferarea antinomiilor logice, matematice și lingvistice, multe dintre ele legate de teoria mulțimilor, care încercase să reducă matematica la logică.

Criza fundamentelor a însemnat necesitatea regândirii globale, tocmai în fundamentele sale, a întreprinderii matematice. Nu mai era vorba, de fapt, de simple rezultate contraintuitive, ci mai degrabă de rezultate care demonstrau că din chiar principiile matematicii, în special din teoria mulțimilor, se puteau deduce logic contradicțiile . Întrebările care s-au ridicat, așadar, nu puteau fi mai radicale: cum să eliminăm - antinomiile care apăreau din fundamentele considerate până atunci - pentru a folosi expresia lui Frege - „ferme ca o stâncă”? Cum să rezolvăm corect problema fundamentelor matematicii?

Să examinăm pe scurt munca desfășurată în acest domeniu de Bertrand Russell, a cărui gândire filosofică și etico-politică de ansamblu o vom trata în altă parte (vezi CAP. 12**).

După ce l-a întâlnit pe Peano la Paris, cu ocazia congresului internațional de filosofie din 1900 (vezi

RUSSELL

CAP. 12**, PAR. i), Russell se dedicase, în anii de **logicism** frenetic , continuării lucrării de logicizare **a** matematicii **logicismo** întreprinse de Frege și publicase în 1903, ca urmare a acestei inițiative, *Principiile matematicii.* În prefață, el scria:

„Lucrarea de față are două obiective. Unul este de a demonstra că toată matematica pură se ocupă exclusiv de concepte definibile în funcție de un număr foarte mic de concepte logice fundamentale și că toate propozițiile acestei științe sunt deductibile dintr-un număr foarte mic de principii fundamentale... Al doilea scop al lucrării mele... este explicarea conceptelor fundamentale pe care matematica le acceptă ca fiind nedefinite."

Puținele concepte logice invocate au fost cele de negație, identitate, conjuncție, disjuncție, implicație și așa mai departe.

Similar lui Frege, tânărul filosof englez a respins logica aristotelică, fondată pe forma propozițională subiect-predicat, judecând compromisul într-o **metafizică substanțialistă-** deleționistă. insuficientă și nepotrivită pentru studiul procedurilor matematice și a înlocuit-o cu o logică bazată pe propoziții care exprimă relații - de tipul „a este mai mare decât b" sau „a este tatăl lui b" - valabile independent de - experiență și de chiar actele mentale care le înțeleg.

Dar să trecem la problema antinomiei. În 1910, filosoful englez a publicat o lucrare în trei volume, *Principia mathematica,* cu colaborarea colegului său **Alfred North Whitehead** (1861-1947) , expert în algebra logicii, în care a încercat o modalitate de a scăpa de antinomia apărută în logica claselor a lui Frege. Scopul era de a evita posibilitatea de a se referi la o clasă care avea proprietatea de a se conține pe sine și... în această direcție Russell a dezvoltat împreună cu Whitehead.

«tipuri logice» | o teorie a «tipurilor» logice. Aceasta, sub forma unei teorii a *tipurilor simple,* fusese deja formulată în *Principiile* din 1903 și consta în încercarea de a ordona ierarhic diferitele entități logice, de la cele de tip zero, care se referă la indivizi, la cele de tip unu, referitoare la proprietățile indivizilor, până la entitățile logice și mai complexe, de tip doi, referitoare la proprietățile proprietăților . [1] Contradicțiile apar atunci când se face greșeala de a pune împreună concepte de tipuri diferite, așa cum se întâmplă, tocmai , în cazul unei clase care este un element în sine. Autorii Principiilor *susțin* că ar trebui acceptate doar mulțimi «omogene», astfel încât elementele lor

„În *Principia* găsim o versiune conceptualistă a acestei teorii, cunoscută sub numele de teoria *tipurilor ramificate,* care depășește sfera discuției noastre.

Este posibil să presupunem că toate obiectele sunt «indivizi» sau toate «mulțimile» ale căror elemente sunt indivizi și așa mai departe. Pe scurt, orice clasă trebuie să aparțină unui tip logic superior elementelor sale, la fel cum «funcția» unei propoziții - în sensul fregian al termenului - trebuie să fie de un tip superior «argumentelor» sale . Universul natural al teoriei mulțimilor este astfel redus la o ierarhie stratificată de tipuri sau niveluri, iar regula asumată este că putem vorbi despre toate obiectele care satisfac o anumită condiție numai dacă sunt toate de același tip."

După cum se poate deja înțelege, efortul lui Russell a fost de a neutraliza antinomiile apărute în teoria mulțimilor, fără a ceda tentației de a reveni la o concepție intuiționistă, poate de tip kantian - așa cum susținea **matematicianul** și epistemologul Poincaré în acei ani (VEZI CAPITOLUL H**, SECȚIUNEA 2) - a fundamentelor analizei matematice, renunțând astfel la punctul de vedere logicist.

Russell - și odată cu el Whitehead - au recunoscut rădăcina comună a diferitelor antinomii care apăreau, într-o anumită procedură definitorie, pe care Poincaré o investigase cu precizie și pe care omul de știință francez o

i

m-

responsabil pentru ajungerea la definiții „impredicative", echivalente cu adevărate cercuri vicioase. Acestea erau definiții

«destinat să distingă un obiect prin readucerea lui sub un concept referibil la totalitatea tuturor obiectelor posibile care se încadrează în întregul concept»:



Alfred North Whitehead.

ca și cum pentru a defini, de exemplu, un copac, am spune că este un obiect care aparține mulțimii de copaci.

Russell a fost de acord cu Poincaré în a atribui responsabilitatea pentru antinomii definițiilor impredicative, dar nu a fost de acord cu acesta în opinia sa că fundamentele matematicii ar trebui căutate - departe de logică, în presupoziții intuitive. Mai degrabă, teoria ramificată a tipurilor, potrivit logicianului englez, ar fi trebuit să permită evitarea formulării definițiilor impredicative.

Russell nu era însă inconștient de dificultățile reconstrucției întregii matematici clasice, caracterizată de un „impredicativism" răspândit, pornind de la teoria tipurilor, iar acest lucru avea să-l determine, *chiar în Principia Mathematica,* să reexamineze problema naturii entităților matematice și concepția despre aceasta pe care el însuși o prezentase la începutul secolului, când publicase în 1903 prima sa mare lucrare de logică, *Principiile matematicii* .

Așadar, poziția sa, influențată nu doar de Frege, ci și de prietenul său filosof, George Moore (vezi CAPITOLUL

De la un realism platonician exagerat inițial...

minte în „descoperirea" și „descrierea" lor. Russell a scris:

„Aritmetica trebuie descoperită exact în sensul în care Columb a descoperit Indiile de Vest, iar noi nu creăm numere, așa cum el nu i-a creat pe indieni. Numărul 2 nu este un lucru pur mental, ci este o entitate care poate deveni un obiect al gândirii. Tot ceea ce poate fi obiect al gândirii

12**, PAR. 1), si era caratterizzata per un realismo platonistico esasperato: tutti gli oggetti matematici - numeri, classi, relazioni - esisterebbero, sia pur non nel senso spazio-temporale, indipendentemente dal soggetto che li pensa, sicché il compito del matematico si risolverebbe semplice

are o realitate ontologică, iar realitatea sa este o precondiție , nu un rezultat, al faptului că este gândit."

Sub influența unui filosof austriac și discipol al lui Brentano, **Alexius von Meinong** (1853-1920), care dezvoltase teoria lui Brentano despre intenționalitatea conștiinței într-un sens exasperat de realist (vezi CAP. 17, PAR. 2 ȘI 3), Russell a mers chiar până la a afirma că până și entități precum „muntele de aur ", „cercul pătrat", „actualul rege al Franței" ar trebui recunoscute ca având un statut ontologic.

În *Principia Mathematica,* platonismul lui Russell pare a fi redus semnificativ la scară, conturându-se o orientare, numită ulterior „constructivism logic", conform căreia doar câteva funcții logice elementare – în esență, conceptul de relație – sunt caracterizate de un caracter obiectiv, independent de mintea care le gândește, în timp ce propozițiile și enunțurile complexe ale matematicii trebuie înțelese ca „ construcții logice" datorită activității noastre raționale. Conceptul de clasă, fundamental, așa cum am văzut, în logica lui Russell, nu face excepție. Autorii Principiilor *scriu:*

„Clasele sunt doar oportunități simbolice sau lingvistice , nu obiecte reale așa cum sunt membrii lor dacă aceștia din urmă sunt indivizi".

... al costruttivismo

Efortul lui Russell — și al lui Whitehead — a fost de a căuta un echilibru între o concepție constructivistă a entităților matematice și una descriptiv-platonistă, fiind conștienți de dezavantajele care le însoțesc pe ambele. Prima, cerând ca definițiile entităților matematice, prin indicarea proprietăților lor , să fie rezultatul unui act constitutiv al **rațiunii** și, prin urmare, cărora entitățile le datorează subzistența, impune ca definițiile impredicative , menționate mai sus, să fie riguros excluse, deoarece sunt goale, presupunând ca existentă deja entitatea pe care au sarcina să o constituie. Consecința este că sectoare întregi ale matematicii, ale căror teoreme, chiar și în enunțarea lor, se referă la aceste definiții , rămân în afara logicizării matematicii .

Dacă, pe de altă parte, definițiile ar fi descriptive , așa cum ar susține abordarea platoniciană, și nu constitutive ale entităților matematice, atunci definițiile impredicative ar putea fi acceptate ca orice altă definiție, deoarece ®

1 1 1 [9] **Platonism**

Ar îndeplini funcția de a izola și descrie ceva ce există deja, dar cu prețul identificării entităților matematice cu o lume a idealurilor obiective , o perspectivă platonistă considerată de majoritatea nesatisfăcătoare.

Opoziția dintre concepția descriptiv-platonistă și cea constitutiv-nominalistă avea să se maturizeze lent în primele decenii ale secolului . Încercarea lui Russell a fost de a construi o teorie care să satisfacă cumva ambele cerințe, dar tocmai această încercare a atras critici din partea cercetătorilor ulteriori, inclusiv a celor care, precum Frank Plumpton Rarussell (1903-1930), s-au numărat printre cei mai fideli adepți ai logicismului russellian. Rămâne însă adevărat că, dacă Russell, după ce a scris *Principia,* s-a distanțat progresiv de cercetarea logică pentru a se ocupa de întrebări mai specifice filosofice , influența operei sale în domeniul logicii matematice, dincolo de rezultatele specifice, curând în mare parte depășite, a continuat să se simtă puternic, dobândind o relevanță care a transformat-o într-una dintre pietrele de hotar din istoria logicii.

BROUWER

7 ,

L'intuizionismo

În domeniul dezbaterii privind fundamentele matematicii, deja în primul deceniu al secolului, avea  să apară o direcție opusă a filosofiei matematicii, intuiționismul, ca alternativă la logicismul lui Russell. a matematicianului german **Leopold Kronecker** (1823-1891), care, angajat în cui prima compiuta espressione è costituita da *I fondamenti della matematica* apparsi nel 1907, autore l'olandese **Luitzen Jan Egbertus Brouwer** (1881-1966). Questa scuola di pensiero matematico godeva di un precedente ottocentesco rappresentato dall'opera aritmetizarea - Un precursor: p ana ii s i pe poziții alternative celor ale lui Welerstrass, Dedekind și Cantor (vezi PAR. 2), respinsese abordarea cantoriană a teoriei mulțimilor și noțiunea de funcție, în numele unei concepții constructiviste și, prin urmare, antiplatonice a matematicii, care presupunea ca singură presupoziție ireductibilă teoria numerelor naturale. Aceasta a fost o curajoasă

> „Bunul Dumnezeu ne-a dat numerele naturale; orice altceva este opera omului."

matematico ad esclamare una volta:

La sfârșitul secolului al XIX-lea, se manifestase o tendință intuiționistă, reprezentată de un grup de matematicieni francezi, printre care s-a evidențiat figura dominantă a lui Poincaré. Extrem de polemic cu pozițiile logiciste ale lui Frege și Russell, Lins al lui Poincaré a justificat, ca alternativă la logicismul teoriei mulțimilor - definit de Poincaré într-un congres matematic din 1908 drept „un caz patologic minunat" - fundamentul ireductibil intuitiv al aritmeticii, reprezentat de seria numerelor naturale, recuperând astfel, pe de o parte, unele aspecte ale filosofiei matematicii a lui Kant, pe de altă parte, orientările exprimate în dezbaterea anterioară din secolul al XIX-lea de către Kronecker.

Intuiționismul lui Brouwer pare chiar mai radical decât cel al lui Poincaré, așa cum se poate deja observa din adâncirea criticii lui Brouwer împotriva Logicism: acesta este responsabil pentru respingerea confuziei factuale „dintre actul construcției matematice și tema și limbajul matematicii", invocând afirmația absurdă de a rezolva matematica într-un fenomen pur lingvistic. Matematica nu este așa: la baza matematicii există o „intuiție fundamentală a priori", în timp ce logica și exprimarea lingvistică intervin abia mai târziu și joacă un rol complet secundar. Prin urmare,

> „O construcție logică a matematicii, independentă de intuiția matematică, este imposibilă – întrucât prin această metodă nu se obține nimic altceva decât o structură lingvistică , care rămâne irevocabil separată de matematică ."

Aceasta explică, printre altele, de ce matematicianul care lucra direct în domeniul construcției matematice nu a reușit nici măcar să observe contradicțiile care apăreau în cadrul mișcării logiciste. Corrado Mangione, un logician italian, a scris eficient despre Brouwer:

> „Este clar... că legile logicii depind de matematică și nu invers; matematica reală este o «construcție fără cuvinte», în timp ce logica, oricât de matematică ar părea, studiază doar «cuvinte», nu construcții matematice."

Intuiționiștii propun o explicație „constructivistă" a matematicii: entitățile matematice nu sunt obiecte platonice preconstituite, care să fie contemplate și descrise ; existența lor nu are nicio legătură cu o posibilitate logică presupusă și nici nu ar putea fi rezolvată cu impunitate, așa cum fac formaliștii - vom vedea acest lucru în curând - în simple semne convenționale; depinde exclusiv de constructibilitatea lor: ele „există" numai dacă sunt construite pe baza datelor imediate ale intuiției originale .

Să vedem mai îndeaproape: punctul de plecare al construcției matematice este identificat în sistemul numerelor naturale, dar asumat în „sensul său ordinal abstract", așa cum este furnizat de intuiția primitivă a numărării, înțeleasă, în termeni kantieni, ca o intuiție a devenirii temporale, o intuiție „a unității în diferență, a persistenței în schimbare ". Brouwer explică, cu expresii pronunțat psihologice:

> Matematica intuiționistă este o activitate esențial lingvistică a minții, care își are originea în percepția mișcării temporale. Această percepție poate fi descrisă ca separarea unui moment al vieții în două lucruri distincte, dintre care unul cedează locul celuilalt, dar este păstrat de memorie. „Duitatea" astfel generată, dacă este lipsită de toate calitățile, trece în forma goală a substratului comun tuturor dualităților. Și acest substrat comun, această formă goală, constituie intuiția fundamentală a matematicii.

Brouwer limitează o astfel de explicație kantiană a actului constitutiv al matematicii la aritmetică, întrucât, după nașterea geometriilor neeuclidiene, nu ar fi mai fost niciodată posibil să se teoretizeze o intuiție originală a spațiului.

În concordanță cu această teorie intuiționistă este

Negarea lui Brouwer a infinitului actual: ideea unei totalități infinite, completă în sine, actuală, înțeleasă ca rezultat al unui proces de construcție pornind de la unități de percepție, ar fi lipsită de sens infinit . Cu o mișcare de gândire care este, de asemenea, semnificativă din punct de vedere filosofic în forma sa actuală , Brouwer pornește de la finitudinea minții individuale pentru a argumenta că aceasta nu ar putea genera niciodată o infinitate actuală de construcții mentale. Dacă se poate vorbi despre o infinitate matematică , aceasta este o infinitate potențială: rezultatele unui proces de construcție pot fi, de fapt, spuse a fi infinite doar în sensul că fiecare element atins în cele din urmă poate fi întotdeauna depășit.

Abordarea constructivistă dă naștere și unei noi concepții despre „dovada matematică " și despre sensul „adevărului". În timp ce principiul non-contradicției rămâne valabil în logica clasică , conform căruia atât aserțiunea *A,* cât și negația sa, non-A, nu pot fi dovedite adevărate în același timp , principiul celei de -a treia excluse este în schimb respins : al doilea principiu este că propoziția „ *A"* este adevărată, iar propozițiile adevărate „non-A" sunt întotdeauna adevărate. Se poate întâmpla într-adevăr ca, prin metode constructive, să nu se poată demonstra nici că *A* este adevărat, nici că *A este fals; adică, să existe* propoziții *„indecidabile"* . Logica clasică , care prevede doar două valori de adevăr - adevărat, fals - trebuie înlocuită de o logică cu trei valori - adevărat, fals, îndoielnic sau indecidabil.

Consecințele acestei prăbușiri a principiului „tertium non datur" sunt de amploare: toate acele demonstrații, atât de comune în matematică, care pretind că stabilesc adevărul lui A demonstrând că negarea sa duce la absurd devin inutilizabile . Acestea sunt demonstrații nesigure, deoarece, conform punctului de vedere constructivist, o demonstrație este valabilă numai atunci când este capabilă să construiască obiectul a cărui existență încearcă să o demonstreze.

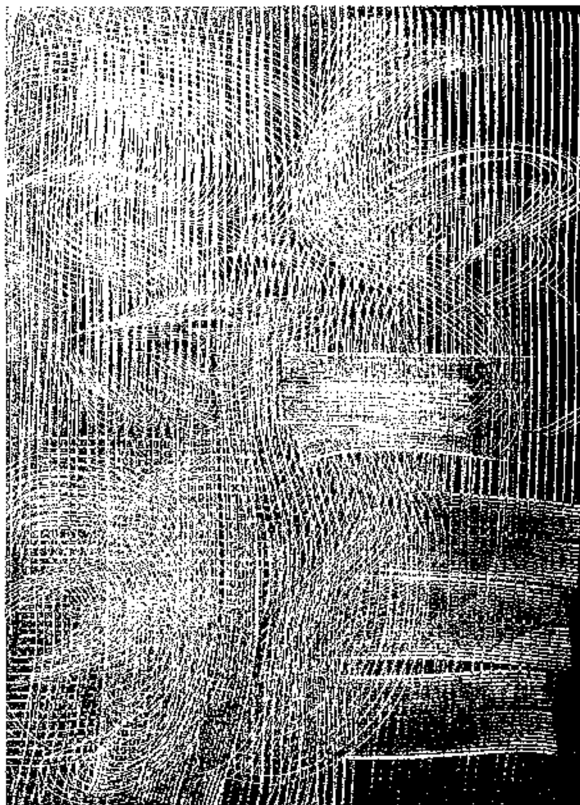
Și aici, respingând principiul terțului exclus, Brouwer a făcut referire la finitudinea minții umane, care este incompatibilă cu acest principiu, căruia, de fapt, îi este intrinsecă ideea de omnisciență.

al minții umane : postulează că mintea trebuie să fie întotdeauna capabilă să înțeleagă adevărul sau falsitatea oricăror propoziții *și că,* prin urmare, nu există probleme logico-matematice insolubile.

- adevăr un sistem de garanții pentru fundamentele matematicii , protejând-o de antinomii și dovezi false , dar cu prețul unor mari mutilări, cu abandonarea vasului și regiului în care se aventurase gândirea matematică, astfel încât restul operei lui Brouwer putea părea puternic distructiv, cel puțin inițial. Avea însă să vină momentul când, după abandonarea pretențiilor unei fundații exclusive a matematicii și depășirea izolării inițiale legate atât de noutatea radicală a abordării sale, cât și de terminologia dificilă și uneori obscură adoptată, propunerea intuiționistă avea să devină încetul cu încetul unul dintre cele mai fascinante domenii de investigație din domeniul logico-matematic, deschizând noi și vaste orizonturi de cercetare.

Nu ne referim doar sau în primul rând la lucrările reconstructive ale lui Brouwer din anii 1920, cum ar fi, de exemplu, cele care vizau crearea unei teorii intuiționiste a mulțimilor și, de acolo, o explicație intuiționistă a continuumului numerelor reale; ne gândim mai degrabă la încercările academice ale discipolilor lui Brouwer de a deschide canale de comunicare și comparație, după anii de opoziție acerba și inevitabilă, cu școli de filosofie a matematicii alternative intuiționismului, inclusiv formalismul hilbertian.

O etapă esențială a acestei perspective trebuie considerată cele trei articole, *Regulile formale ale logicii intuiționiste* și *Regulile formale ale matematicii intuiționiste I, II,* publicate în 1930 de **Arend Heyting** (1898-1980), cel mai mare discipol al lui Brouwer. În aceste articole, a fost prezentată o formalizare a aritmeticii intuiționiste care a deschis posibilitatea unei comparații între logicieni și matematicienii lingviști aparținând unor școli de gândire diferite. Nu că Heyting s-ar fi gândit să construiască un sistem de formule echivalent matematicii intuiționiste:



T. 1962 - L. 33, *de Hans Hartung.*

HILBERT

o întreprindere imposibilă pentru cei care credeau, asemenea intuiționiștilor, că „posibilitățile gândirii nu pot fi reduse la un număr finit de reguli prestabilite"; el ajunsese însă la concluzia că un limbaj formalizat, datorită preciziei și conciziei sale , constituia un instrument de comunicare mai eficient decât limbajul obișnuit.

Intuiționismul a început astfel să devină un domeniu de cercetare chiar și pentru cei care nu erau de acord cu premisele epistemologice și filosofice ale lui Brouwer sau preferau să nu aprofundeze. Chiar și astăzi, această școală logico-matematică continuă să stârnească un interes considerabil din partea cercetătorilor de cele mai diverse orientări.

8

Formalism. Programul hilbertian și rezultatele lui Gödel

B. În opera logicianului și matematicianului german **David Hilbert** (1862-1943), am fi putut deja vorbi - despre perspectivele unei noi axiomatici deschise de construirea geometriei neeuclidiene. De fapt, Hilbert a fost cel care, în lucrarea sa din 1899, Fundamentele geometriei, a tras *concluziile sugerate de o astfel de* inovație științifică șocantă . Excluzându-se acum posibilitatea formalizării geometriei pe dovezi intuitive , tot ce mai rămânea era să se caute legitimitatea diferitelor sisteme geometrice **axiomatice posibile** pe baza unei axiomatici pur formale. Cu alte cuvinte, criteriul dovezii trebuia înlocuit cu cel formal al non-contradicției sistemului de axiome ales .

În *Fundamentele geometriei,* Hilbert a identificat trei cerințe esențiale pentru ca un sistem de axiome să fie valid: „non-contradicție", „completitudine " și „independență". Prima înseamnă că, pornind de la sistemul de axiome presupus, nu este posibil

Cele trei cerințe ale unui sistem de axiome

dimostrare uria proposizione e insieme la sua negazione. Per completezza di un sistema di assiomi deve intendersi la sua idoneità «a decidere ogni questione matematica che possa essere formalmente espressa nel sistema». Infine, l'indipendenza comporta l'impossibilità di dimostrare uno qualsiasi degli assiomi a partire dagli altri. Quando un sistema assiomatico possegga tutti e tre questi requisiti, allora esso ha acquisito una formalizzazione che

rende rigorosi, e dunque validi, tutti i concetti e le operazioni che ne costituiscono la struttura.

assiomatica hilbertiana

Noua axiomatică a lui Hilbert a implicat: a. inversarea teoriei tradiționale, conform căreia faptul că axiomele nu se contrazic reciproc ar depinde de faptul că acestea sunt afirmații adevărate în sine; b. indiferența față de orice referire intuitivă a conceptelor primitive adoptate **într-** un sistem geometric.

contradicto- a. Lui Frege, care, conform unui punct de vedere încă **ferm** în respingerea geometriilor neeuclidiene, i s-a opus într-o scrisoare din 1899 cu adevărul în sine al axiomelor, Hilbert i-a răspuns astfel:

Am fost foarte interesat să citesc chiar această propoziție din scrisoarea dumneavoastră („axiomele sunt afirmații adevărate"), deoarece, de când am început să reflectez, să scriu și să țin prelegeri pe această temă, am spus întotdeauna exact opusul: dacă axiomele stabilite arbitrar nu sunt contradictorii, cu toate consecințele lor, atunci ele sunt adevărate și, prin urmare, entitățile definite de acele axiome există. Acesta este, pentru mine, criteriul adevărului și al existenței.

Substanța formalismului la care a ajuns Hilbert nu putea fi enunțată mai clar: existența oricărei entități matematice este în întregime rezolvată prin faptul că este lipsită de contradicții.

b. Conceptele primitive conținute în axiomele oricărui sistem geometric sunt lipsite de orice sens care necesită referirea lor la un substrat intuitiv de orice natură - fie că este vorba de obiecte ale lumii fizice sau entități imaginare - ; ceea ce contează este ceea ce le dă sens și stabilește coerența doar conexiunea lor coerentă prin intermediul axiomelor. Odată ce ne-am gândit, de exemplu, la trei sisteme distincte de obiecte - numite puncte, linii și plane - și la axiomele conform cărora să stabilim relațiile lor, devine complet indiferent și arbitrar să ne gândim la aceste obiecte într-un fel sau altul. Hilbert se exprimă clar și în această privință în scrisoarea sa de răspuns către Frege:

Este evident că fiecare teorie este doar un cadru , o schemă de concepte împreună cu relațiile lor reciproce necesare și că elementele fundamentale pot fi concepute arbitrar. Dacă prin punctele mele mă refer la orice sistem de entități, de exemplu, sistemul : dragoste, lege, coșar..., atunci va fi suficient să presupun toate axiomele mele ca relații între aceste entități pentru ca propozițiile mele, de exemplu teorema lui Pitagora, să fie valabile și pentru ele. Cu alte cuvinte: fiecare teorie poate fi întotdeauna aplicată unor sisteme infinite de entități fundamentale.

Deja în *Fundamentele Geometriei* era-

ele nu prezintă componentele esențiale ale acelui program formalist pe care Hilbert îl va extinde în curând la întreaga matematică.

Impulsul în această direcție a venit din descoperirea antinomiilor în teoria mulțimilor, care a evidențiat necesitatea de a oferi o justificare nu doar pentru axiomele, ci și pentru întregul aparat deductiv al teoriei, în interiorul căruia s-ar putea ascunde și alte contradicții . Cu toate acestea, o dificultate părea să împiedice această întreprindere aparent insurmontabilă: cum s-ar putea exclude orice posibilitate de apariție a contradicțiilor în astfel de teorii? matematică, susceptibilă de a fi dezvoltată la nesfârșit? A căuta să garanteze non-contradicția unei teorii în alta, dată ca absolut coerentă și asumată drept „model" al primei - așa cum procedase Hilbert în *Fundamentele geometriei,* construind un model aritmetic cu care să verifice axiomele geometriei - nu putea , în plus, rezolva dificultatea, destinată să reapăreaze punctual ca o nevoie de justificare a validității modelului.

La scoperta delle antinomie e il programma hilbertiano

Prin urmare, nevoia de instruire era esențială integralizarea întregului edificiu matematic, începând cu aritmetica. Problema care a apărut

din cauza
Hilbert urma apoi să demonstreze non-

contradicția
Marele matematician și-a stabilit programul pornind de la *Gândirea* axiomatică , o conferință ținută în 1917, și de lucrările sistematice **matematice complete** , Schițele *logicii teoretice din* 1928, scrise împreună cu discipolul său Wilhelm Ackermann (1898-1962), și *Fundamentele matematicii* din 1934, publicate în colaborare cu matematicianul elvețian Paul Bernays (1888-1977). Era *vorba* - scria Hilbert în 1917 - de

> „pentru a face din însăși conceptul de demonstrație matematică obiectul cercetării noastre, așa cum astronomul trebuie să țină cont de mișcarea locului său de observație , fizicianul trebuie să se preocupe de aparatul său, iar filosoful trebuie să critice însăși rațiunea".

Acum, având în vedere interpretarea formalistă pe care Hilbert o propune, spre deosebire de logiciști și intuiționiști, întregului edificiu al matematicii, de la



David Hilbert și Felix Klein (al treilea și al patrulea din stânga în primul rând) sunt membri ai clubului de matematică.

GÖDEL

De la axiome la teoreme, cercetarea care urmează să fie efectuată, instituind o nouă disciplină căreia i se dă numele de „ metamatematică ", se va configura ca o investigație a formulelor și semnelor - lipsite de orice sens, adică de referință la orice fel de realitate - și a combinațiilor lor mecanice guvernate de reguli logice precis definite. Sarcina metamatematicii va fi de a demonstra non-contradicția nu numai a semnelor constitutive ale axiomelor, ci și a tuturor secvențelor de simboluri care rezultă din acestea.

Programul lui Hilbert includea demonstrarea - consecvenței aritmeticii în primul rând, consecvența bazându-se pe realizările matematicii din secolul al XIX-lea , fundamentul tuturor celorlalte sisteme axiomatice. Odată ce această lucrare era realizată, fundamentul non-contradicției întregii matematici avea să fie o chestiune încheiată.

Nu ne putem opri asupra aspectelor tehnice ale procedurilor urmate de metamatematica lui Hilbert. Vom menționa doar că, pentru a evita cercuri vicioase insidioase, Hilbert a evitat adoptarea instrumentelor matematicii infinitiste , deoarece acest lucru ar fi împiedicat controlul eficient al imposibilității contradicțiilor. Un astfel de control era posibil doar dintr - o perspectivă finitistă, către care procedurile și conceptele infinitare în sine trebuiau să fie urmărite: partea aritmeticii care putea fi utilizată fără inconveniente, marcată cum era de metode extrem de sigure, trebuia, așadar, să fie cea care nu se referea la infinitatea numerelor.

Un climat de mare euforie a caracterizat anii 1920, perioadă în care un grup de matematicieni, adepți ai *teoriei demonstrației (Beweistheorie)* a lui Hilbert , s-au dedicat cu un oarecare succes realizării acestui program ambițios, obținând rezultate care păreau să aducă la îndemână *dobândirea* demonstrației consistenței întregii matematici clasice . Împotriva intuiționiștilor și a admiterii de către aceștia a propozițiilor indecidabile, Hilbert, într-o lucrare susținută la congresul internațional de matematică de la Bologna din 1928, a afirmat că

> „În matematică, nu există *ignorabimus.* Putem rezolva orice întrebare sensibilă continuând să reflectăm ."

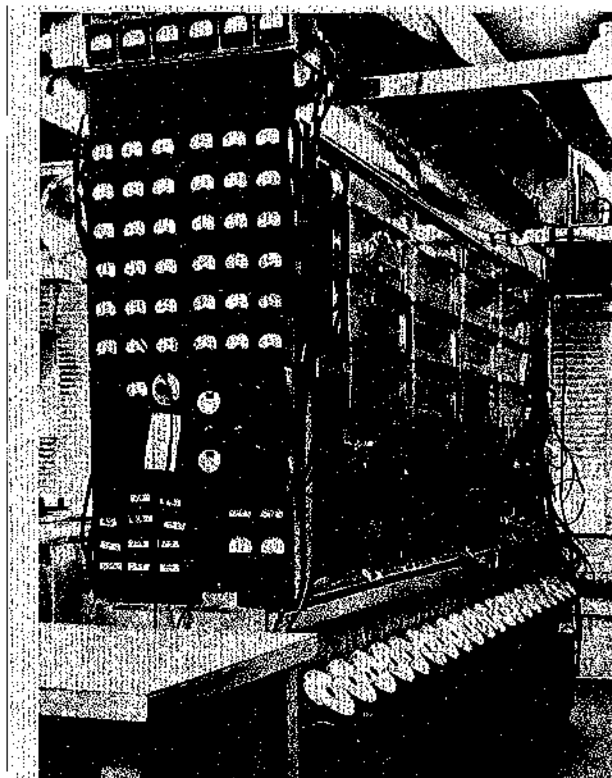
Tocmai un logician apropiat programului hilbertian a trebuit să-i submineze serios perspectivele, zdruncinându-i fundamentele și forțându-l la o reducere radicală a pretențiilor sale . **Kurt Gödel** (1906-1978), cel mai mare logician matematic al secolului, într-un articol publicat în 1931, intitulat „ *Despre propozițiile formal indecidabile ale Principia mathematica și sistemele înrudite",* a demonstrat că nu există altă

Mente e calcolatori

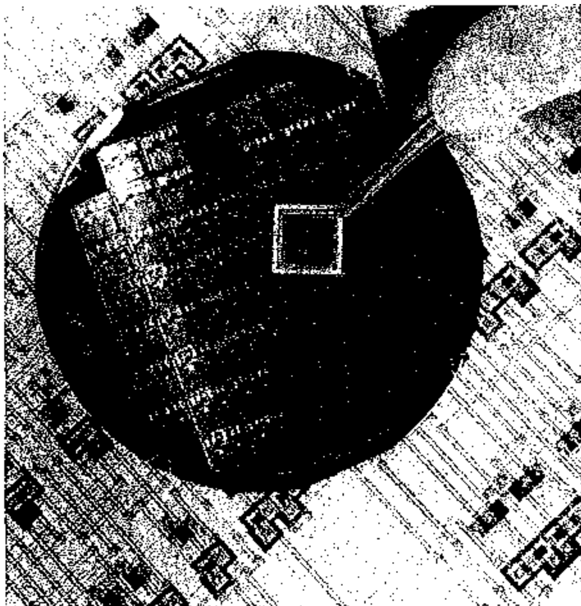
I progressi fatti negli ultimi decenni ■ nell'ambito della tecnologia dei calcolatori ; elettronici sono sicuramente impressionanti, ma probabilmente appariranno quasi insignificanti rispetto agli sviluppi dei prossimi decenni. Già oggi molte attività, che sembravano essere prerogativa esclusiva dell'uomo, della sua superiore capacità di astrazione e di pensiero, vengono svolte dai calcolatori con una accuratezza e una velocità che nessun uomo potrà mai raggiungere.

Sin dall'epoca in cui ancora pochi erano i frutti maturi di questa «rivoluzione tecnologica» (intorno alla fine degli anni quaranta), vi erano persone consapevoli delle sue potenzialità (si pensi ad Alan Turing) che cominciarono a. domandarsi se e, come una macchina avrebbe potuto realmente pensare, o addirittura provare sentimenti e possedere una mente sua propria in analogia con un essere umano. Questo interrogativo è;stato da allora riproposto sempre più frequentemente, con maggior vigore,ed urgenza man mano che i progressi tecnologici e scientifici andavano individuando un nuovo ambito di ricerca, quello noto come *intelligenza artificiale* (in inglese *artificial intelligence,* abbreviato con la sigla *AI).*

Gli obiettivi della *AI* sono quelli di imitare, per mezzo di macchine, in cui sono solitamente coinvolti calcolatori elettronici, i processi mentali dell'uomo e


1

1 *Un computer construit la Universitatea Princeton și pus în funcțiune în 1951,*
2 *Mărirea unui cip.*



2

capacitatea sa de a interacționa cu mediul înconjurător. Rezultatele cercetării în domeniul inteligenței artificiale (IA) *și-au* găsit aplicații în principal în *robotică,* un sector care dezvoltă dispozitive mecanice, utilizate pe scară largă în industrie, capabile să îndeplinească sarcini „inteligente" încredințate anterior oamenilor, cu o viteză și o precizie mai mari și/sau în medii periculoase. Un alt domeniu de aplicare pe scară largă a *IA* este cel al așa-numitelor *sisteme expert* , în care cunoștințele referitoare la unul sau mai multe sectoare (sau toate sectoarele) ale unei anumite profesii (de exemplu, un medic, avocat, arhitect, aviator etc.) sau o anumită activitate (gândiți-vă la șah) sunt codificate într-un computer. Computerul este apoi capabil, cel puțin în anumite limite, să înlocuiască acea figură (profesionistul sau jucătorul de șah) în cadrul sectorului pentru care deține pachetul de informații și regulile de corelare a acestora. În ambele domenii, se dezvoltă tehnici din ce în ce mai sofisticate de „digitalizare" a imaginilor, permițând unui computer să „vadă" și să „recunoască" obiecte și să interacționeze cu ele. Pe lângă cele două sectoare menționate anterior, care privesc în esență aplicațiile „productive" ale *IA,* există o arie largă, de la neurofiziologie la psihologie, în care evoluțiile *IA* par să aibă un impact: posibilitatea sau imposibilitatea simulării, în totalitate sau parțial, a funcționării creierului uman folosind un dispozitiv electronic ne poate ajuta cu siguranță să înțelegem mai bine cum funcționează acesta și poate să ne ofere o perspectivă asupra acelei entități obscure pe care o numim „minte".

Toate aceste sectoare sunt puternic interconectate; Progresul într-una este inevitabil cauza și efectul progresului în cealaltă și toate împreună contribuie la dezvoltarea *IA,* un domeniu din ce în ce mai interdisciplinar la care contribuie fizica, matematica, informatica, cibernetica, dar și psihologia, fiziologia, neurologia și, cu siguranță, filosofia. Nu este o coincidență faptul că întrebările au fost formulate de mult timp în filosofie - ce înseamnă a gândi (care este și titlul uneia dintre ultimele lucrări ale lui Heidegger)? Ce înseamnă a percepe? Care sunt relațiile dintre gândire și percepție? Ce este mintea? Există ea? Și dacă există, cum depinde, ca substanță sau ca funcție (referința la Cassirer și lucrarea sa *Substanță și funcție, și* la neo-kanțieni, nu este întâmplătoare) - de structurile fizice cu care este asociată? Este independentă de acestea sau este un produs al modului lor de funcționare? Trebuie ca aceste structuri să fie neapărat de natură biologică sau pot fi și simple dispozitive electrice sau mecanice? - sunt întrebările fundamentale cu care *se confruntă și IA astăzi.* În cadrul IA, în ultimii ani a apărut un curent de gândire care radicalizează poziția în această chestiune, în paralel cu poziții similare dezvoltate în psihologie și neurofiziologie (cunoscut sub numele de „funcționalism"). Conform susținătorilor acestei concepții radicale, dintre care probabil cel mai cunoscut este D.R. Hofstadter, calitățile mentale ar trebui atribuite funcționării logice a oricărui dispozitiv, chiar și a celui mai simplu dispozitiv mecanic (de exemplu, un termostat). Aceștia pornesc de la ideea că activitatea mentală poate fi redusă la o secvență bine definită de operații, o procedură de calcul adecvată, cu alte cuvinte, la ceea ce se numește *algoritm.* Diferența dintre funcționarea creierului uman și cea a unui termostat constă în complexitatea algoritmului; conform acestei perspective, gândirea, percepția și conștientizarea sunt doar aspecte diferite, denumiri diferite, ale algoritmului complex care informează funcționarea creierului. Dar dacă doar algoritmul contează, nu contează dacă este realizat de un creier sau de un dispozitiv electronic. În acest sens, s-ar părea că anticul dualism „minte-corp" ar trebui tradus în termeni moderni ca un dualism între structura logică a unui algoritm și corp. Pentru o critică lucidă și oportună a acestor poziții extreme, recomandăm citirea cărții lui Roger Penrose, „ *Noua minte a împăratului",* Oxford University Press, 1989.

Din nou, răspunsuri antice, dar calea parcursă nu este o simplă întoarcere la aceeași cale veche; cea mai emoționantă imagine metafizică este cea a unei spirale care, încolăcindu-se în jurul ei înșiși, avansează încet de-a lungul propriei axe.

un sistem formal cu un număr finit de axiome CO care este complet chiar și în ceea ce privește doar propozițiile aritmetice. Gödel a distins două tipuri de probleme legate de sistemele formale: a. privind completitudinea; b. privind demonstrațiile non-contradicției unor astfel de sisteme.

a. Un sistem formal se spune că *este complet* dacă - fiecare propoziție exprimabilă prin simbolurile sale este formal *decidabilă* - adică, dacă pentru orice propoziție din sistem există o demonstrație formală „finită" care se termină fie cu propoziția dată, fie cu negația acesteia.

b. Un sistem este *contradictoriu* dacă este posibil să se demonstreze, pentru o propoziție P dată, atât P, cât și non-P.

În esență, putem spune că Gödel arată că, chiar dacă avem un sistem formal suficient de puternic pentru a exprima axiomele și operațiile fundamentale ale aritmeticii, acel sistem conține totuși propoziții „indecidabile". Cu alte cuvinte, el arată că sistemele de acest tip nu sunt complete. În special , folosind instrumentele formale ale sistemului în sine - adică „mișcându-ne în interiorul" acelui sistem - nu este posibil să demonstrăm propoziția care afirmă non-contradicția sa. Această propoziție, de fapt, aparține propozițiilor indecidabile ale sistemului. Cu alte cuvinte: există adevăruri matematice care nu pot fi demonstrate în cadrul unui sistem formal dat - domeniul de aplicare a ceea ce poate fi demonstrat formal este, în acest caz, mai restrâns decât ceea ce este adevărat.

Din ceea ce a fost numită „ teorema incompletitudinii a lui Gödel" a rezultat că planul lui Hilbert de a reduce matematica la un sistem formal înzestrat cu coerență și completitudine era imposibil de realizat.

9

După punctul de cotitură godelian

lui Goedelic aveau să fie numeroase și importante. Între timp , evidențierea „incompletenței" matematicii a pus sub semnul întrebării poziția privilegiată pe care aceasta o ocupase până atunci în raport cu alte științe și a determinat o pierdere progresivă a centralității problemelor fundamentale.

Din motive de comoditate, grupăm în trei puncte cercetările în logică matematică care au început în urma contribuției lui Gödel sau cel puțin au fost încurajate de aceasta: a. cercetarea logică privind relația dintre semantică și sintaxă, realizată în special de școala poloneză; b. dezvoltările post-hilbertiene ale teoriei demonstrației; c. dezvoltarea teoriei „recursivității".

Le ricerche postgodeliane

a. Școala poloneză de logică, promovată de un discipol al lui Brentano, **Kasimierz Twardowski** (1866-1938), profesor la Universitatea din Lviv, dar fondat de fapt la Varșovia de Lukasievicz, a adus o contribuție foarte importantă, în special prin opera lui Tarski, la reînnoirea logicii. după dezvoltările sale din primele decenii ale secolului al XX-lea în diversele direcții ale logicismului, intuiționismului și formalismului.

La scuola polacca

Una dintre cele mai interesante cercetări ale lui **Jan Lukasiewicz** (1878-1956) este reprezentată de formularea unei logici trivalente, care nu mai admite doar valorile „adevărat" sau „fals" ale logicii bivalente, ci necesită și valoarea „posibil". Lukasiewicz a fost îndemnat în această direcție de o preocupare filosofică, cea antideterministă a excluderii necesității și, prin urmare, a predeterminarii viitorului, care s-ar realiza chiar dacă ar fi valabilă doar distincția dintre adevărat și fals, poziții polivalente precum „Voi merge la Varșovia peste un an " și „ Logicile în care ar fi valabilă doar distincția dintre adevărat și fals, polivalente" . El a acreditat posibilitatea, alături de logica bivalentă obișnuită, a unor logici cu mai mult de două valori, stabilind o analogie cu geometriile euclidiene și neeuclidiene: „la fel ca geometriile neeuclidiene", a scris el, „și logicile multivalente sunt coerente intern ". *Cercetările despre calculul propozițional* din 1930 sunt textul căruia Lukasievicz i-a încredințat elaborarea sa teoretică a logicii polivalente.

Cea mai mare contribuție la semantica modernă a fost oferită de cercetările lui **Alfred Tarski** (1902-1983), profesor mai întâi la Varșovia, iar din 1939 la Universitatea din Berkeley din Statele Unite. Tratatul publicat în 1933, *Conceptul de adevăr în limbajele formalizate , a marcat* schimbarea interesului de până atunci exclusiv pentru dimensiunea sintactică a logicii către tema „ adevărului" unei teorii, în vederea fundamentării unei „ - semantici logice", referindu-se, tocmai, la noțiunea de adevăr în limbajele formalizate. Semantica lui Tarski urma astfel să fie plasată alături, într-o relație de distincție reciprocă, dar și de confirmare reciprocă, de „ sintaxa logică" dezvoltată în aceiași ani de Carnap (vezi CAPITOLUL 14**, PAR. 1.4 6 5).

Tarski pornise de la rezultatul la care ajunsese Gödel în 1931, ceea ce implica

recunoașterea faptului că, în majoritatea sistemelor formalizate, nu toate formulele adevărate sunt reductibile Sintaxă logică C1 ')11 o teoremă > ec ' adică, prin urmare, semantica, care se ocupă de definirea conceptului de adevăr într-o teorie, nu poate fi redusă la sintaxă logică, care se bazează în schimb pe noțiunea de demonstrabilitate.

acela de a fi elaborat o teorie a adevărului, care nu se limita la a cere corectitudinea sa formală (absența contradicțiilor), ci una care necesită adecvarea sa materială, „obiect® v ”. Drept urmare , logicianul polonez a **elaborat** o teorie metalingvistică, conform căreia • dintr-un «limbaj-obiect», ai cărui termeni se referă la obiecte extralingvistice, trebuie să se distingă un «metalimbaj», ai cărui termeni se referă în schimb la termenii limbajului-obiect, în sensul că acesta devine obiectul despre care vorbește metalimbajul.

Spre deosebire de teoriile tradiționale, care încă supraviețuiesc în platonismul lui Frege și al lui Russell timpuriu, adevărul nu este considerat aici ca o valoare constând în corespondența termenilor limbajului -obiect cu obiecte extralingvistice; mai degrabă, el exprimă o proprietate a unor expresii determinate. **Adevărul** enunțează ... Este adevărat că Tarski insistă să accepte sensul clasic, aristotelic al adevărului și repetă, în aparentă armonie cu „realismul naiv”, că „adevărul unei propoziții constă în acordul său cu realitatea” sau că, așa cum spune și el, „o propoziție este adevărată dacă desemnează o stare a lucrurilor existente”; dar descoperim curând că semantica sa - este în esență indiferentă, dacă nu chiar ostilă, oricărui compromis cu semnificații ontologice sau epistemologice ale noțiunii de adevăr. Într-o scriere din perioada sa americană , publicată în 1944, *Concepția semantică a adevărului,* el le răspundea astfel celor care suspectau prezența unor concesii realist-metafizice în teoria sa despre adevăr:

„Putem accepta concepția semantică a adevărului fără a abandona poziția epistemologică pe care am fi putut-o asuma; putem rămâne realiști naivi, realiști critici sau idealiști, empiriști sau metafizicieni, așa cum eram înainte. Concepția semantică este complet neutră în ceea ce privește aceste dezbateri.”

Adevărul de care se ocupă semantica tarskiană este un adevăr „logic”, referit exclusiv la interpretarea relației dintre semne și „desemnat” pe baza unor reguli precise.

Dar să vedem atunci cum ne prezintă Tarski schema - concepției sale despre noțiunea semantică de adevăr. **Schema** este: „Fiind de acord că o propoziție cuprinsă în **noțiunea de adevăr** între un P și un W aparține limbajului obiect, în timp ce aceeași propoziție fără ghilimele (p) face parte din metalimbaj, va trebui să spunem că *«X* este adevărat dacă și numai dacă *p».* De exemplu: propoziția «zăpada este albă» este adevărată dacă și numai dacă zăpada este albă.”

O astfel de schemă a noțiunii de adevăr nu pretinde a constitui o propoziție capabilă să ofere „definiția” adevărului; ea poate cel puțin servi drept ghid în căutarea adevărului. Tarski scrie:

«Putem spune doar că fiecare echivalență a acestei forme, obținută prin înlocuirea lui «p» cu o anumită propoziție și a lui «X» cu numele acesteia, trebuie considerată o definiție parțială a adevărului, explicând în ce constă adevărul unei singure propoziții. Definiția generală trebuie să fie, într-un anumit sens , conjuncția tuturor acestor definiții parțiale».

De aici și concluzia investigației semantice a lui Tarski, simetrică față de cea la care ajunsese cu teorema sa a lui Gödel: așa cum acesta din urmă își redusese pretenția la completitudinea unui sistem formal, adică la posesia unei puteri demonstrative exhaustive , tot așa Tarski limitează capacitățile expresive ale unui sistem formal.

Prin distincția dintre limbajul obiect și metalimbaj și prin noțiunea sa de adevăr, Tarski consideră că așa-numitele antinomii „semantice” - inerente structurilor lingvistice - pot fi rezolvate și nu ar trebui confundate cu antinomiile „logice” care au declanșat criza fundamentelor. Printre antinomiile semantice **ale lui Epimenide** , antinomia „mincinosului” este faimoasă încă din antichitate: dacă mincinosul Epimenide afirmă „Mint”, este o minciună sau un adevăr? Atâta timp cât rămânem pe terenul limbajului obiect, antinomia este insolubilă: dacă Epimenide spune adevărul, atunci minte; dacă minte, atunci spune adevărul. Când, însă, cele două divergențe ... La niveluri lingvistice diferite, antinomia este rezolvată : la nivelul limbajului obiect, propoziția „ **mint** ” se referă la un conținut specific *y* - „mint spunând *y”* - în timp ce expresia „mint” aparține pur și simplu metalimbajului. Atunci propoziția „Mint” este adevărată dacă și numai dacă mint.

b. Să ne oprim acum asupra dezvoltărilor teoriei demonstrative post-hilbertiene. Persoana care avea să încerce să ducă mai departe programul lui Hilbert, ținând cont, firește, de teorema lui Gödel, a fost **Gerhard Gentzen** (1909-1945), un discipol al lui Hilbert, care a realizat nevoia de a depăși spațiul riguros finit în care maestrul său se limitase și de a introduce în domeniul metamatematic principiul cunoscut sub numele de „inducție transfinită ”, o generalizare a principiului inducției **transfinite** . Acest principiu permitea mișcarea într-un orizont de interpretare constructivistă a infinitului, în conformitate cu intuiționismul. Intenția lui Gentzen era de a construi un sistem formal care, spre deosebire de cele ale lui Frege, Russell și Hilbert însuși, să se abată cât mai puțin posibil de la formele de deducție utilizate în practica matematică a demonstrațiilor.

Le antinomie «semantiche»:

L'antinomia del mentitore:

Gentzen: l'induzione

extracții. De aici și denumirea de „deducție naturală” dată încercării sale.

Lucrarea lui Gentzen, prezentată în 1936 într-un articol despre *Coerența teoriei numerelor pure,* avea să rămână punctul de referință pentru dezvoltările ulterioare ale teoriei demonstrației, în care interrelațiile dintre intuiționismul brouwerian și formalismul hilbertian aveau să fie evidențiate treptat și care avea să fie însoțită, începând cu anii 1960, de o renaștere a interesului pentru studiile fundamentale.

c. Paralel cu aceste linii de cercetare și întotdeauna în legătură cu opera lui Godei, teoria cunoscută acum sub numele de teoria „recursivității” a fost dezvoltată de-a lungul anilor 1930. În memoriile sale din 1931, Godei definise în „ La ^corsività modo r'6 orosa ” o clasă de funcții numerice pe care – adică, având numere naturale ca argumente și valori (în sensul pe care Frege îl dăduse acestor doi termeni, vezi SECȚIUNEA 3) – le-a numit „recursive” (cunoscute astăzi ca primitive recursive). Acestea constituiau o primă clasă de funcții calculabile printr-o procedură finită, adică pentru care exista un algoritm care permite, dat fiind orice argument x al unei funcții f, calcularea valorii acesteia.

În încercarea de a aprofunda semnificația și condițiile calculabilității (enumerabilității) efective a funcțiilor, Gödel a generalizat în 1934 conceptul de funcție recursivă, definind clasa a ceea ce s-ar numi funcții recursive generale . Aceste studii au fost strâns legate de întrebările referitoare la problema decibilității sistemelor matematice formalizate - una dintre problemele lui Hilbert -, adică problema posibilității de a identifica un algoritm care, într-un număr finit de pași, pe cale mecanică, permite stabilirea dacă o formulă dată a sistemului formal este demonstrabilă sau nu.

Lucrările americanului Alonzo Church (1903), ale lui SCKleene (1909), ale englezului AMTuring (1912-1954), ale americanului Emil Leon Post (1897-1954), aveau să reușească între 1935 și 1937 să clarifice, atât pe planul rigorii logico-matematice, cât și pe cel al reflecției epistemologice, conceptele de recursiune, de calculabilitate efectivă, de procedură mecanică , de algoritm.

Pe de altă parte, din aceste contribuții, în special cele ale lui Turing, a fost posibil să se stabilească o relație precisă între calculabilitate și calculabilitatea prin intermediul unei mașini - „mașina Turing” ^Turingwi'" 18 -, schematizând într-o formă ideală procesul demonstrativ al unui calculator.

Astfel, pe lângă cercetarea generală privind teoria calculului pentru sisteme formale, s-au deschis orizonturi legate de informatică și inteligența artificială , care astăzi constituie sectoare de cercetare în expansiune rapidă și enormă .

Pentru o primă introducere în temele logicii matematice moderne recomandăm: E. Agazzi, *Introduction to the Problems of Axiomatics,* Vita e pensiero, Milano 1961; Idem, *Logica simbolică,* La Scuola, Brescia 1964; C. Mangione, *Elemente de logică matematică,* Boringhieri, Torino 1965; E. Casari, *The Philosophy of Twentieth-Century Mathematics,* Sansoni, Florența 1973; M. L. Dalla Chiara Sca Icia, *Logic,* Isedi, Milano 1974; D. C. Makinson, *Teme fundamentale ale logicii moderne,* Boringhieri, Torino 1979; E. Casari, Logica *secolului al XX-lea,* Loescher, Torino 1981; M. Mugnai, *Logica de la Leibniz la Frege,* Loescher, Torino 1982.

Despre istoria logicii: F. Barone, *Logică formală și logică transcendentală, I, De la Leibniz la Kant, II, Algebra logicii,* Oxford University Press, 1964; WC și M. Kneale, *Istoria logicii,* Oxford University Press, 1972; J.M. Bochenski, *Logică formală, I, De la presocratici la Leibniz, II, Logică matematică,* Oxford University Press, 1972; R. Bianche, *Logica și istoria sa,* Oxford University Press, 1973; M. Meschkowski, *Schimbări în gândirea matematică,* Oxford University Press, 1973.

Despre geometriile neeuclidiene: PA Giustini, *De la Euclid la Hilbert: de la miracolul grecesc la geometriile neeuclidiene,* Bulzoni, Roma 1974; E. Agazzi și D. Pailadino, *Geometrii neeuclidiene și fundamentele geometriei,* Mondadori , Milano 1978.

Despre teoria mulțimilor: J.D. Monk, *Introducere în teoria mulțimilor,* Oxford University Press, 1972; G. Bolli, *Teoria axiomatică a mulțimilor,* Oxford University Press, 1974.

Despre Peano: M. Borgia și alții, / *Contribuții fundamentale la Școala Peano,* Angeli, Milano 1985; L. Geymonat și alții, *G. Peano la a cincizecea aniversare a morții sale,* Universitatea din Torino, 1986.

Despre Frege: R. Egidi Bianco, *Ontologie și cunoaștere matematică. Eseu despre Frege,* Sansoni, Florența, 1964; M. Trincherò, *Filosofia aritmeticii de G. Frege,* Giappichelli, Torino, 1967.

Despre Russell: vezi notele bibliografice, vol. 3, cap. 12.

Despre Godei: E. Nagel și J.R. Newman, *Dovada lui Godei,* Boringhieri, Torino 1961.

Capitolul **26**

Dezvoltările fizicii între secolele al XIX-lea și al XX-lea

1 ....

Observații introductive

Între secolele al XVI-lea și al XVII-lea, datorită gândirii filosofice și științifice a vremii, a avut loc o schimbare profundă în fundamentele și categoriile cunoașterii ; filosofia naturii și știința așa cum sunt înțelese în sens modern

ne erano state allo stesso tempo causa ed effetto. Temi e problemi relativi ad una cultura in cui confluivano contributi intellettuali diversi - mutuati dalla teo-

Tra Cinquecento e Seicento: una rivoluzione scientifica

din știință, filosofie, alchimie, hermetism și magie - au fost reinterpretate într-un context radical nou. Mai mulți factori au contribuit la această schimbare sau, așa cum este numită acum, „revoluție", printre care s-au numărat,

biamente lo sviluppo della nuova cosmologia, che aveva sostituito al mondo geocentrico e antropocentrico dell'astronomia antica e medievale l'universo

fără îndoială,

heliocentric, și mai târziu lipsit de centru, al astronomului modern.

Diferite tipuri de R'P ren ∧ el ' 1 ∧ 0 o clasificare a **interpretării lui Alexandre Koyré**

, se pot indica diferite modalități de interpretare a sensului acelei revoluții:

1. Unii au subliniat convertirea

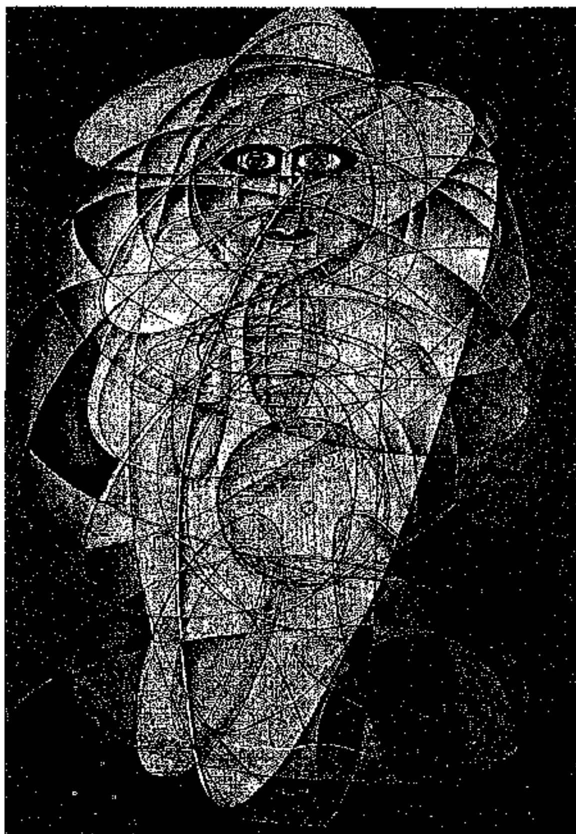
spiritul uman de la *teorie* la *practică,* de la *știința contemplativă* la *știința activă și operativă,* care îl transformă pe om din spectator în stăpân și dominator al naturii;

2. alții au insistat asupra înlocuirii schemei de explicație teleologică și organicistă cu modelul mecanico-cauzal, ceea ce a dus la acea mecanizare a reprezentării lumii care, fondată de Descartes, avea să domine în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea și avea să fie încă prezentă, deși în forme noi, în secolul al XIX-lea;

3. alții au descris pur și simplu disperarea și confuzia introduse de „noua filozofie" într-o lume în care dispăruse orice coerență și în care cerurile nu mai vesteau slava lui Dumnezeu;

4. În cele din urmă, există și cei care reduc aceste schimbări la două acțiuni principale, strâns legate între ele:

a. distrugerea cosmosului sau înlocuirea lumii ca un întreg finit și bine definit,



Agrégation Cosmique, *di Brauner.*

a cărui structură spațială încorpora o ierarhie a , J , perfecțiunii și valorilor, cu cea a unui univers „cosmetic" în negare, sau chiar infinit, care nu mai este unit printr-o subordonare naturală, ci unificat doar prin identitatea legilor sale și a componentelor sale ultime; " Seome - fizizarea " spațiului, sau mai degrabă înlocuirea concepției aristotelice despre spațiu - un set diferențiat de „locuri naturale " - cu cea euclidiană, o simplă extensie infinită și omogenă.

Fiecare dintre aceste puncte de vedere conține elemente interpretative non-triviale ale unui fenomen complex precum prima revoluție științifică, care constituie piesele unui mozaic, ale cărui semnificații și conținut continuă să fie dezbătute de istorici, oameni de știință și filosofi.

În secolele al XIX-lea și al XX-lea, noi schimbări profunde, atât teoretice, cât și tehnologice, au evidențiat noi - „revoluții" științifice și epistemologice, la fel de radicale, care au schimbat profund structura și direcția științei fizice . Succesiunea unor teorii fizice și SOCO mereu noi , schimbările aparent bruște ale noțiunilor de obiect fizic, ale noilor concepte de mișcare și devenire, de spațiu și timp, de „revoluții" ale masei și energiei, de forță și câmp etc., au condus la evocarea în mod repetat a paradigmei interpretative a unei „revoluții științifice" (vezi CAPITOLUL 16).

Acum este poate potrivit să subliniem că ideea de revoluție ca salt și discontinuitate în procesul de dezvoltare a fizicii și a cunoașterii naturii este doar o posibilă metaforă pentru a reprezenta ...

Există câteva faze care dezvăluie căi din ce în ce mai revoluționare :
o metaforă
Complexe și complicate, accelerații și decelerații care evocă conceptul de discontinuitate. Dar trebuie să ne amintim și că pe acele trasee se pot găsi numeroase elemente de continuitate.

2. . .. .

Mecanica clasică

UNA dintre marile contribuții ale secolului al XVII-lea este identificarea unor noțiuni fundamentale
J.'lhd pe baza căreia să formuleze principii clare și riguroase, destinate să constituie nucleul
Mecanica newtoniană. Conceptele de bază de masă, forță, *spațiu și* timp sunt înlocuite de conceptele de lucru - concepte de masă, forță, spațiu și timp , care descriu mișcarea corpusculară , atracția gravitațională .

La baza mecanicii newtoniene se află con
concepte de spațiu și timp absolut, o scenă pasivă pe care sunt reprezentate evenimentele fizice. Spațiul și timpul nu apar necesare doar ca concepte de bază ale cunoașterii fizico -matematice a naturii, ci sunt înțelese ca adevărate realități fizice. Traducerea lor matematică este constituită de geometria euclidiană.

Alături de aceste concepte, există și cel de materie ponderabilă, concepută ca un set de particule materiale punctuale. Aceste puncte materiale sunt materie perfect discernabilă , la fel ca obiectele macroscopice .

Descrierea mișcării, sau „evoluția temporală a unui punct sau a unui set de puncte în spațiu", este exprimată prin ecuații adecvate, bazate pe conceptele de forță și masă, precum și pe mișcare (timp și spațiu). Aceste ecuații stabilesc natura deterministă a mecanicii newtoniene și sunt, de asemenea, reversibile, în sensul că, dacă inversăm ordinea axei timpului, obținem o ecuație în perfect acord cu descrierea mișcării.

Forța fundamentală de interacțiune dintre două particule este o forță la distanță, proporțională cu
Da
naie la produsul maselor particulelor interne ...
... , UlSTanZR
agenți și invers proporțională cu pătratul distanței : forța gravitațională.

Pe baza conceptelor și principiilor mecanicii lui Newton (vezi VOL. 2, CAP. 11, PAR. 5) și considerând matematica ca instrument privilegiat pentru obținerea adevărurilor absolute utile construirii unei imagini unitare a lumii naturale , fizicienii matematicieni iluminiști , în special D'Alembert și Joseph Louis

[1] Având în vedere forțele care acționează asupra unei particule, cunoașterea vitezei și poziției acesteia la un moment dat permite, în principiu, determinarea traiectoriei sistemului în fiecare moment $t>t_0$ și în fiecare moment $t<t_0$. Prin urmare, odată ce se face o măsurare pentru $t=t_0$ pentru a determina poziția și viteza acesteia, orice măsurare ulterioară efectuată la momente diferite va fi, în principiu, redundantă, neadăugând informații suplimentare despre evoluția temporală a sistemului. În plus, ecuațiile care descriu mișcarea sunt reversibile, în sensul că, dacă înlocuim i cu *-t în ele,* obținem totuși o ecuație în perfect acord cu descrierea - mișcării unei particule care urmărește invers traiectoria particulei descrise de *t*.

de Lagrange (1736-1813), a susținut un program de cercetare care ar fi trebuit să ducă la reducerea mecanicii, și prin urmare a științelor naturale în ansamblu, la analiza matematică, elaborând fundamentele a ceea ce avea să devină mecanica rațională.

a apărut în Franța lucrarea lui Pierre-Simon de Laplace, *Exposition du système du monde* , care avea să marcheze punctul culminant și, în același timp, începutul unui declin lent al concepției deterministe bazate pe mecanica newtoniană. După cum am văzut deja (vezi capitolul 1 , SECȚIUNEA 1), descrierea lui Laplace a structurii întregului univers a fost însoțită de ideea cunoașterii complete a legilor care îl guvernează, deoarece lumea se baza pe principiile imuabile ale mecanicii, iar fiecare fenomen, de la cele la scară cosmică până la cele la scară microfizică, putea fi pe deplin înțeles în cadrul fizic și matematic deductibil din aceste principii. Funcția esențială a științei era de a reduce toate fenomenele la principiile mecanicii newtoniene.

Odată cu cele cinci volume ale *Mecanicii cerești,* publicate între 1799 și 1825, Laplace a întreprins implementarea programului enunțat în 1796; dar în aceiași ani, după cum vom vedea, a început un proces lent, dar profund, chiar în mediul Școlii Politehnice unde lucra Laplace, prin care viziunea asupra lumii naturii, concepția științei și funcția și rolul acesteia au început să se dezvolte .

... proces lent

Ideile omului de știință au trebuit să se schimbe, intrând în conflict **antilaplacianist** cu planul laplacian. Acest proces a fost motivat, din punct de vedere științific, de căutarea unei explicații a fenomenelor termice, dar a fost și strâns legat de transformările sociale, economice și politice legate de exploatarea tehnologică și industrială a mașinilor care foloseau „puterea motrice a focului".

3 .

Nașterea termodinamicii și a teoriei cinetice a gazelor

Mai mult tari și ue diversi programmi della ricerca fisica si erano andati evidenziando all'interno della tradizione newtoniana settecentesca, ma solo nel XIX secolo dovevano diventare due filoni di ricerca in parte autonomi, in parte complemen-

parțial contradictorii, tot datorită evoluției matematicii.

Prima a fost deja menționată când s-a făcut referire la D' Alembert și Lagrange: formalizarea dinamicii pe care a urmărit-o - cunoscută astăzi sub numele de mecanică rațională sau mecanică analitică - va dobândi progresiv caracteristicile unui capitol de matematică.

Verso la meccanica razionale

Celălalt program se baza pe o viziune asupra științei care, pornind de la date empirice, urmărea să pună inductiv bazele unei matematizări ulterioare a acelor sectoare care se ocupau de fenomene atribuibile unor forțe încă necunoscute, cum ar fi în cazul fenomenelor termice, electrice și magnetice .

Scopul era de a reduce teoriile transformarea **mecanistică** a acestor clase de fenomene în subsectoare ale unei teorii mecanice universale și complete, în conformitate cu visul lui Laplace. De-a lungul secolului, acest program științific avea să găsească cele mai favorabile condiții pentru urmărirea sa în predominanța crescândă a culturii pozitiviste — orientată spre adoptarea, uneori destul de dogmatică, a mecanismului ca model pentru o interpretare cuprinzătoare a lumii naturale.

Un obbiettivo ancora

Însă dezvoltarea concomitentă în domeniile tehnologic, fizic și matematic avea să aducă în prim-plan, sub forme noi, între sfârșitul secolului al XVIII-lea și primele decenii ale secolului al XIX-lea, problemele relației dintre matematică și fizică și să impună o examinare mai profundă și, în multe privințe, o regândire a rolului și semnificației modelelor mecanistice ale naturii, care, cu toate acestea, au continuat să constituie un punct de referință pe tot parcursul secolului al XIX-lea.

Întrebările emergente erau urgente datorită relevanței rezultatelor pe care răspunsurile le-ar putea produce: care sunt relațiile dintre formalizarea matematică și experiență? Este posibilă o abordare axiomatică a fizicii bazată pe *Elementele lui Euclid și cu ce perspective* ? Ce relație există între aparatele formale, datele empirice și modele - în acest caz, modelul mecanistic - înțelese ca seturi de ipoteze fizice despre natura cauzelor seturilor de fenomene? În cele din urmă, ce rol joacă intuiția sensibilă, dezvoltată per pe obiecte macroscopice , în aceste corelații complexe?

Ma si avvia un ripensamento dei modelli meccanicistici

Nașterea termodinamicii și a mecanicii statistice avea să fie una dintre pietrele de temelie ale acestei profunde lupte teoretice, care ar fi produs fisuri ireparabile în structura afirmațiilor universale ale reducționismului clasic, reprezentate emblematic de abordarea laplaciană. Să vedem.

La începutul secolului al XIX-lea, interpretarea hegemonică

Teoria căldurii a fost stabilită prin sinteza lui Laplace și Lavoisier, care au identificat-o cu un fluid imponderabil - caloricul -, din care materia ar fi

J-ul caloric

permeabil, constând din particule care interacționează între ele prin intermediul unor forțe adecvate. Această - interpretare s-a bazat și pe modele fluidistice similare ale fenomenelor electrice și magnetice.

Totuși, deja în 1822, matematicianul francez **Jean Baptiste Joseph Fourier** (1768-1830) a subliniat în lucrarea sa *Teoria analitică a căldurii* deficiențele teoriei calorice care apăreau în legătură cu problemele conducerii căldurii: dacă este adevărat că procesele care implică schimburi de căldură prezintă o direcție privilegiată, dezvăluindu-se astfel a fi procese ireversibile - căldura trece spontan de la o suprafață la alta

Fourier: una domanda stringente

un corp mai cald la unul mai rece și niciodată invers - cum va fi posibil să le explicăm pe baza dinamicii particulelor imponderabile care respectă legile reversibile ale mecanicii galileene și newtoniene?

Metodologia riguros logico-matematică cu care Fourier și-a propus să caute soluția la problemă a semnalat renunțarea la pretenția unei explicații mecanistice a căldurii și, mai general , la orice ipoteză necontrolată și netestatabilă cu privire la natura acesteia. Trăsături semnificative ale operei lui Fourier au fost, pe de o parte, distanțarea sa de conceptul „matematic" de substanță imponderabilă, un obstacol greoi în calea termodinamicii moderne și, pe de altă parte, reinterpretarea rolului matematicii în cunoașterea naturii. Aceasta însemna că problemele fizicii trebuiau reduse la expresii matematice și că orice referire, implicită sau explicită, la presupuse substanțe care stau la baza fenomenelor trebuia eliminată . Utilizarea formalizării a fost văzută ca instrumentul de purificare a științei de preocupările metafizice și ontologice, permițând astfel contactul cu experiența.

Un alt matematician francez, **Siméon Denis Poisson** (1781-1840), deși a continuat să se miște în cadrul unui model caloric, a evidențiat, în Teoria *matematică a căldurii* din 1835, caracteristicile haotice și dezordonate ale mișcărilor particulelor fluidului caloric, susținând că descrierea acestor mișcări nu se putea face prin calcularea traiectoriilor particulelor individuale.

și molecule, dar numai prin recurgerea la raționament și calcule probabilistice, cu consecința necesității de a trata procesele considerate prin recurgerea la valori medii ale mărimilor fizice corespunzătoare .

Poisson: verso una meccanica statistica

Astfel, au apărut primele contradicții în cadrul modelelor calorice, care aveau să deschidă calea pentru depășirea lor, în timp ce, în același timp, au fost introduse acele instrumente formale, conceptuale, interpretative care aveau să permită, în a doua jumătate a secolului, nașterea termodinamicii și mecanicii statistice moderne.

Construcția termodinamicii, care avea să desființeze pentru totdeauna ideea căldurii ca substanță imponderabilă - aceasta urmând să fie relevată mai degrabă ca o formă de energie transformabilă în alte forme de energie - avea să înceapă într-un ritm destul de rapid, inclusiv datorită presiunii puternice de intensificare a studiilor asupra căldurii provenite din lumea producției, afectată de revoluția industrială și interesată în mod deosebit de perfecționarea motoarelor cu abur.

a. Prima etapă importantă este reprezentată de opera lui **Sadi Nicolas Léonard Carnot** (1796-1832), un inginer parizian care în 1824 a scris o broșură, *Reflecții asupra forței motrice a focului și asupra mașinilor apte să dezvolte această forță,* în care a arătat cum motorul cu aburi este capabil să producă lucru mecanic numai cu condiția ca în el să fie prezente două temperaturi diferite, astfel încât căldura să poată trece de la partea cu temperatura mai mare - cazanul -

la cel cu cea mai scăzută temperatură - frigiderul -, .
la fel cum în motoarele hidraulice o anumită cantitate de foc și apă produce lucru mecanic atunci când cad de la o înălțime mai mare la una mai mică. Principiul genial al inginerului era deja capabil să stabilească limitele funcționării termodinamice a „motoarelor de pompieri" arătând cum acestea sunt capabile să producă un lucru mecanic corespunzător doar unei porțiuni din căldura primită de la sursă, producând o dispersie a căldurii în cursul acestei treceri. El, care abia în ultimii ani ai vieții sale avea să se convertească la ideea de căldură ca formă de energie, a ajuns astfel la o formulare inițială a ceea ce mai târziu, în faza de axiomatizare a termodinamicii, avea să devină a doua lege a termodinamicii.

b. În 1842 (am avut deja ocazia să vorbim despre asta, vezi CAPITOLUL 19, PARAGRAFUL i), un medic naval german, **Julius Robert von Mayer,** într-un articol intitulat *Considerații asupra forțelor naturii anorganice,* a avansat ideea căldura este o formă de energie, transformabilă în energie mecanică. Această idee avea să-și găsească confirmarea câțiva ani mai târziu în cercetările experimentale ale savantului amator englez **James Prescott Joule** (1818-1889), efectuate între 1841 și 1848. În cele din urmă, lui Hermann Helmholtz (vezi CAPITOLUL 19, PARAGRAFUL I și, mai general, CAPITOLUL 22, PARAGRAFUL 2) i se va atribui meritul de a fi formulat în 1847,
În lucrarea sa intitulată *„Despre conservarea energiei",* el a prezentat prima lege a termodinamicii, cunoscută și sub numele de legea conservării energiei. Aceasta afirma că transformările diferitelor forme de energie unele în altele lasă cantitatea totală de energie din univers neschimbată.

c. În cele din urmă, opera germanului a trebuit să intervină

LA TERMODINAMICA

Rudolf Julius Emmanuel Clausius (1822-1888) și cea a irlandezului William Thomson (vezi CAPITOLUL 23, PARAGRAFUL 6) - cunoscut sub numele de Lord Kelvin - care, preluând contribuția lui Carnet, care rămăsese ignorată până atunci , ar fi condus la formularea celei de-a doua legi a termodinamicii, dând astfel completitudine termodinamicii moderne.

La formulazione del secondo principio

Afirmația lui Kelvin, ulterior reelaborată de Planck, era următoarea:

„Este imposibil să se efectueze o transformare al cărei unic - rezultat este absorbția căldurii dintr-un rezervor fierbinte și transformarea ei în întregime în lucru mecanic."

Formularea lui Clausius, datată 1850 și dovedită a fi echivalentă cu cea a lordului Kelvin, suna astfel:

„Este imposibil să se efectueze o transformare al cărei unic - rezultat este trecerea căldurii de la un corp mai cald la unul mai rece."

Aceste mari inovații științifice aveau să deschidă o dezbatere complexă în cadrul comunității științifice: dacă, de fapt, primul principiu se preta la o deducere din legile mecanicii , al doilea era în schimb complet autonom, deoarece stabilea o - ireversibilitate intrinsecă, un fel de direcție privilegiată, a transformărilor termodinamice, care, în acest caz, în acest fel, ele erau ireductibile la fenomene mecanice , caracterizate printr-o reversibilitate perfectă.

Irreversibilità delle trasformazioni termodinami-che

Problematica filosofică de atunci, referitoare la temele majore ale epistemologiei și ale viziunii asupra naturii, a făcut calea cercetării științifice și mai problematică și mai întortocheată în această etapă delicată. Mecanismul de origine newto- **fiziognomică** ·· Faptul că P r °Pri° din filosofia pozitivistă, larg răspândită în cercurile științifice, era încă opusă, deși din ce în ce mai slab, acelei *Naturphilosophie* de origine romantic-idealistă (vezi CAP. 19, PAR. 1), A CĂREI INFLUENȚĂ ASUPRA GÂNDIRII științifice din secolul al XIX-lea , în special în cea germană, nu trebuie să fi fost tocmai marginală.

Merită să ne amintim aici că *filosofia naturii a hrănit* o viziune asupra lumii naturale înțeleasă nu mai ca o mașină guvernată de legi imuabile ale mișcării, ci mai degrabă ca un complex de forțe reciproc convertibile, un fel de organism în continuă evoluție grație acțiunii unor transformări conflictuale neîncetate între diverse forțe, manifestări ale unui principiu unificator.

coerent și unificator. Și acest lucru ar fi putut avea o influență asupra problemelor științifice referitoare la relația dintre diferitele forme de energie. Ideile avansate, de exemplu, de Mayer în 1842 au fost, fără îndoială, influențate de această viziune asupra naturii, iar principiul conservării energiei în sine, în ciuda aversiunii aprige a lui Helmholtz față de *Naturphilosophie ,* trebuie să fi dat impresia că aparține unor concepte care, la fel ca cele ale *Naturphilosophie,* interpretau știința naturii ca o căutare a unei „formule metafizice a lumii".

La *Naturphilosophie*

Fisura care apărea în concepția rațională despre natură și om, construită pe baza mecanicii lui Galileo și Newton și - să nu uităm - a filosofiei kantiene, genera un fel de eclectism filosofic în comunitatea științifică, în cadrul căreia *își găseau locul* atât idei din Naturfilosofie, cât și orientări de sorginte pozitivistă .

Aceasta se întâmplă, în plus, în contextul unei tendințe crescânde a cercetării de a se închide în propriul domeniu de specialitate , contribuind astfel la divorțul dintre știință și filosofie și la pierderea de către oamenii de știință a unei imagini unitare asupra lumii naturale.

Totuși, direcția pe care o luau deja reflecțiile asupra celei de-a doua legi a termodinamicii odată cu Clausius era inevitabilă să ridice probleme cosmologice care nu puteau să nu implice și interes filosofic. Marele om de știință german formulase conceptul de „entropie", care trebuia înțeleasă ca funcția matematică menită să definească cantitatea de căldură care nu poate fi - transformată în lucru mecanic și care este dispersată. Și din moment ce crezuse că a doua lege a termodinamicii,

Eclettismo filosofico degli scienziati

...

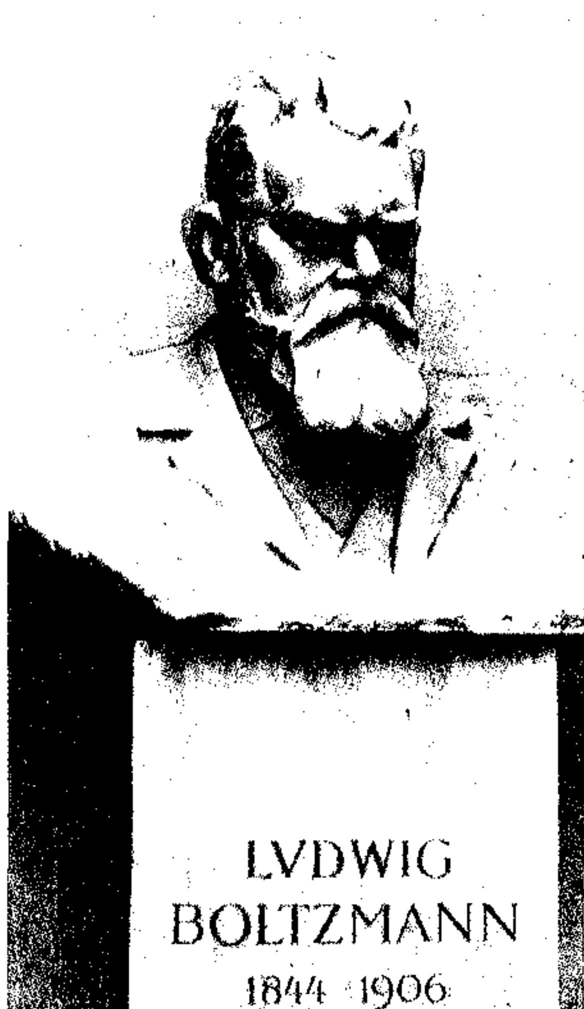
Dacă, la fel ca prima, putea fi extinsă „ entr °P |a#" la întregul set de fenomene naturale, toate atribuibile într-un anumit sens căldurii, aceasta avea ca consecință admiterea că la baza universului se ascundea o profundă asimetrie, constituită de direcția privilegiată, ireversibilă a transformărilor energiei. Întrucât toate formele de energie tind să se transforme în căldură și aceasta tinde spontan să treacă de la o temperatură mai mare la una mai mică, o „ stare finală" a universului de echilibru termic perfect părea să devină conceibilă, echivalentă cu o adevărată „moarte termică a universului". Enrico Bellone scrie:

Cum ar putea fi explicată o asimetrie atât de evidentă? Una era să studiezi un univers comparabil cu un mecanism gigantic de ceasornic; cu totul altceva era să descoperi că acel univers avea o istorie care ar continua probabil eoni până când ar fi blocat în acea „stare finală" despre care vorbea Clausius. În al doilea caz, un obstacol formidabil se ivea în fața oricui dorea să înțeleagă sensul precis al ireversibilității. Mecanica, după Galileo și Newton, continuase să se dezvolte fără a pune vreodată la îndoială simetria completă a ecuațiilor sale în raport cu timpul, iar primele cadre teoretice care vizau explicarea fenomenelor electromagnetice nu ridicaseră niciodată nicio întrebare cu privire la această simetrie universală. De ce era posibil să existe o lege precum cea a entropiei?

BOLTZMANN

Chiar și astăzi, sunt alimentate discuțiile despre consecințele cosmologice ale celei de-a doua legi, despre moartea universului, despre săgeata timpului și despre presupusele sale consecințe în alte domenii decât cel fizic (sociologic, economic, antropologic etc.). Trebuie spus, însă, că astfel de discuții „moarte" au apărut ca fiind extrem de problematice în multe privințe , fie pentru că se referă la obiecte sau extrapolări ale unor situații - cum ar fi totalitatea universului, care nu este niciodată dată observației științifice, fie „moartea" universului în sine - în care noțiunile noastre de spațiu și timp și legile fizicii par să-și piardă orice sens cunoscut, fie din cauza unei contaminări a sensului...

con-



Bustul lui Ludwig Boltzmann cu formula entropiei. Concepte fizice împrumutate din bunul simț.

Însă este timpul să revenim pentru a vedea evoluțiile pe care cercetarea fizică concretă, odată ce cele două principii ale termodinamicii au fost enunțate, le-a luat, în special în vederea rezolvării contrastului strident apărut între principiul Carnot-Clausius și principiile mecanicii generale. Însuși Clausius, și împreună cu el alți oameni de știință, precum scoțianul Maxwell și austriacul Ludwig (Jas) Boltzmann (1844-1906), a fost cel care a **trebuit** să dezvolte pe **baze** probabilistice și statistice acea teorie cinetică a gazelor pe care Dalton și Gay-Lussac o puseseră la temelia chimiei și care ar permite acum relocarea celei de-a doua legi a termodinamicii în cadrul mecanicii newtoniene.

Boltzmann a fost primul care a urmărit acest rezultat conectând conceptul de entropie cu cel de probabilitate și limitând validitatea celei de-a doua legi doar la sisteme, cum ar fi gazele, formate dintr-un număr foarte mare de particule. El susține că anumite transformări, cum ar fi trecerea spontană a căldurii de la un corp rece la unul cald, sunt teoretic posibile, chiar dacă statistic extraordinar de improbabile, la fel cum este teoretic posibil , chiar dacă extrem de improbabil, ca moleculele difuzate într-o cameră dintr-o sticlă de parfum să se întoarcă în cele din urmă în recipient. Aceasta înseamnă, de asemenea, că, dimpotrivă , trecerea spontană a căldurii de la un corp cald la unul rece nu este un proces „necesar", ci doar enorm de probabil , până la punctul de a fi confundată cu certitudinea.

La baza acestei interpretări probabiliste a principiului Carnot-Clausius se află teoria atomistică, conform căreia particulele individuale care constituie structura microscopică a materiei respectă legi mecanice reversibile, chiar dacă, la nivelul descrierii termodinamice macroscopice , fenomenele naturale prezintă o tendință de a se desfășura într-o direcție, mai degrabă decât în sens invers. Cu alte cuvinte, legile cărora le respectă mărimile macroscopice, cum ar fi presiunea și temperatura, sunt legate de aceleași regularități statistice care apar în mișcarea unui sistem de particule care se mișcă liber în toate direcțiile. Când vine vorba de mișcarea unui număr foarte mare de particule , sistemele cu mișcare ordonată sunt infinit mai puține decât sistemele cu mișcare dezordonată și, prin urmare, probabilitatea acesteia din urmă este practic identică cu certitudinea. Rolul din ce în ce mai important al dezordinii și al aleatoriului în mișcare îl înlocuiește pe cel al ordinii și regularității caracteristice domeniului mecanicist. Entropia teoretizată de Clausius nu este altceva decât o măsură a „dezordinei" sistemului.

4 .. .. ;................................ :.. : ....

L'energetica



Nu se poate ignora faptul că, în fața elaborării teoriei cinetice a gazelor pe baze atomistice, în aceeași perioadă de timp, alți oameni de știință, dintre care ne limităm la a-l aminti pe William **John Macquorn Rankine** (1820 (1872) și Ernst Mach (vezi CAP. II**, PAR. 2), s-au îndreptat într-o direcție complet diferită, dând naștere acelui curent al teoriei fizice care poartă numele de „energetică ". Protagonist al respingerii, în multe privințe senzaționale și discutabile, a conceptului de atom - „monstruoasa ipoteză a lui Lucrețiu", așa cum a spus Lord Kelvin în 1867 - s-a grăbit să

Asimilată teoriei metafizice a substanței în forma sa cea mai naivă și rudimentară, energetica a avut merite notabile pe plan metodologic și epistemologic, contribuind la eliberarea definitivă a fizicii de toate reziduurile ontologice, în special prin combaterea conceptului metafizic de substanță în toate formele sale diferite și, astfel, rezolvând obiectele științifice într-un sistem de relații reciproce și dependențe funcționale reciproce. Este suficient să ne gândim la - critica lui Mach asupra conceptelor de spațiu gol și masă, cu încercarea de a elimina spațiul ca o cauză activă, dar asupra căreia nu este posibil să se acționeze, din semnul extern al mecanicii, împreună cu critica, de asemenea machiană , a principiului inerției. Einstein ar fi luat aceste critici ca punct de plecare pentru dezvoltarea teoriei generale a relativității (vezi SECȚIUNEA 8.3).

Mult mai puțin credibilă a fost încercarea energeticienilor – gândiți-vă din nou la Mach – de a rezolva experiența într-un agregat de date senzoriale. Într-adevăr, în cursul celei de-a doua jumătăți a secolului, obiectele fizicii și-au demonstrat din ce în ce mai mult ireductibilitatea la o „rapsodie" de percepții senzoriale atribuibile diferitelor stări de conștiință. Conținutul lor conceptual sintetic , care reflecta, în forme complet noi, eliberate de cristalizarea categorică, marile teme ale filosofiei kantiene, nu putea fi în niciun fel lăsat deoparte.

5 .. .. : .. . .; .. ..

Electricitate, magnetism, optică



Calea pe care tocmai am schițat-o pentru construirea teoriei fenomenelor legate de căldură este urmată în aceiași ani de construirea teoriei fenomenelor electrice, magnetice și optice. Pornind de la modele mecanistice, timp ireductibile unele la altele. Așa cum se întâmplă ancorati a fluidi ed eteri diversi - elettrici, magnetici, luminosi -, si passa lentamente all'elaborazione di un sistema di equazioni, che compendia in un'unica teoria tutti questi ambiti fenomenici, ritenuti per lungo

în domeniul fenomenelor termice, rezistențele fenomenelor, • •• •.• ,

, <

„electrică sau magnetică" * această recompunere unitară era legată de dificultatea de a accepta o caracterizare a fenomenelor optice radical diferită de cea care putea fi propusă pe baza mecanicii newtoniene · fondată pe achiziții experimentale și teoretice noi și riguroase

na. Sarebbe occorso un intenso confronto e dibattito,

și care a continuat până la începutul secolului al XX-lea, astfel încât rezultatele antinewtoniene ale acestor noi interpretări au căpătat un caracter univoc.

mente definito.

Deși, în scopuri didactice, am tratat fenomenele termice separat de cele electrice, magnetice și optice, nu trebuie să uităm că dezvoltarea cadrelor teoretice normative ale acestor câmpuri fenomenale este strâns corelată. În secțiunea 3, am văzut cum, alături de conceptele-obiect fundamentale ale fizicii newtoniene - spațiu, timp, masă, forță - a fost adăugat - și ulterior a înlocuit unele dintre ele - conceptul de energie . De asemenea, am urmărit transformarea lentă a noțiunii de lege fizică, prin dobândirea caracteristicilor probabilistice și statistice în cadrul legalității fizicii. Același proces în fizica clasică are loc, în paralel, în câmpurile electrice și magnetice , odată cu formularea unui nou concept, cum ar fi cel de „câmp", și o critică și mai radicală a „atomilor noționali" din fizica clasică.

După prima încercare de organizare a fenomenelor electrostatice și magnetostatice realizată de Charles Augustin de Coulomb (1736-1806), încă în concordanță cu principiul tradițional newtonian al „deliberării la distanță" și cu menținerea separării dintre cele două ordine de fenomene, prima mare contribuție la spargerea schemei - coulombiene se datorează danezului Hans **Christian Oersted (** 1777-1851) , ale cărui lucrări s-au înscris în reflecțiile sugerate de *filozofia naturii* .

phie, care, după cum știm, credea că unitatea naturii era rezultatul conflictelor dintre forțe primordiale opuse. Experimentele lui Oersted, care au implicat interacțiunile dintre curentul electric și un ac magnetic, au relevat că acestea se manifestau în moduri anomale în raport cu „concepțiile mecanice ale forțelor”: în timp ce, conform mecanicii clasice, forțele sunt întotdeauna exercitate de-a lungul liniei drepte care unește punctele materiale sau particulele de fluid, forțele lui Oersted, pe de altă parte, se comportau astfel încât să excludă direcția lor de la linia dreaptă care unește acul de firul conductor electric și, în schimb, păreau a fi direcționate de-a lungul unor linii curbe. Ca să nu mai vorbim de faptul că acestea erau exercitate doar atunci când sarcinile erau în mișcare, ceea ce împiedica urmărirea lor către efecte electrostatice precum cele discutate de Coulomb. În zadar, oamenii de știință „ortodocși” au încercat să readucă experimentele lui Oersted în cadrele explicative tradiționale , la fel cum încercarea de a le explica prin ipoteza vârtejurilor magnetice ale eterului, care a reînviat noțiuni vechi, tipice mecanismului cartezian, a fost, de asemenea, sterilă.

După ce **André Marie Ampère** (1775-1836) a propus, pe baza analizei atracțiilor reciproce dintre curenții electrici și magneți, reducerea fenomenelor magnetice la cele electrice, formulând diferența dintre bobinele care transportă curentul electric **și** magneți și ajungând la concluzia că magneții pot fi considerați ca **fiind** alcătuiți din circuite foarte mici, închise în jurul particulelor corpurilor magnetizate, se poate spune că s-a deschis capitolul modern al electromagnetismului.

Primul pas major către o tratare unitară a fenomenelor electrice, magnetice și optice a fost făcut în 1831 de **Michael Faraday** (1791-1867), odată cu care un nou obiect a apărut pe scenă în descrierea fizică a naturii: „câmpul”. Acest nou atom noțional, înzestrat cu proprietăți - cum ar fi aceea de a fi un „ obiect fizic continuu” - în contrast deschis cu tradiția mecanicistă, avea să-l forțeze pe **Faraday să-** și **regândească** încet viziunea asupra câmpului și **a tuturor** stabilirilor metodologice ale fizicii . **Între timp** , conceptul de câmp a construit o punte între conceptele de masă și mișcare, specifice corpurilor, și cele de spațiu și timp, care până atunci fuseseră concepute ca recipiente absolute, pasive ale evenimentelor fizice, și odată cu aceasta a început să se îndrepte în direcția unui sincretism crescând al atomilor noționali, care ne-ar fi obligat să abandonăm formele obișnuite de individuare a obiectelor fizice, care totuși constituiseră presupoziția metodologică pentru nașterea fizicii moderne.

Faraday a putut, de asemenea, să profite de evoluțiile opticii care au avut loc în primii treizeci de ani ai secolului al XIX-lea, când, prin lucrările lui Thomas Young (1773-1831) și Augustin Jean Fresnel (1788-1827), ipoteza ondulatorie privind propagarea luminii, datând din vremea lui Huygens, a fost reînviată (vezi VOL. 2, CAP. 18, PAR. 3), în contrast deschis cu concepția corpusculară newtoniană, și pentru că permitea explicarea unor fenomene precum difracția luminii. În analogie cu propagarea undelor sonore, se credea că, dacă spațiul era purtător de unde, atunci acesta trebuia să fie umplut cu o substanță, „eterul”, ale cărui caracteristici, însă, au părut imediat dificil de descifrat. Observațiile efectuate

La teoria ondulatoria della luce; l'etere

Studiile lor asupra polarizării luminii au relevat că, spre deosebire de undele acustice, care erau longitudinale - unda se deplasează în aceeași direcție cu vibrația particulelor din mediu - lumina prezenta o polarizare transversală - unda se deplasează perpendicular pe mișcarea particulelor din mediu. Aceasta a implicat caracterizări extrem de anormale ale eterului, cum ar fi cele gelatinoase, care, datorită complexității lor, nu au întârziat să încurajeze rezistența multor oameni de știință de a accepta modelul ondulatoriu și încercări reînnoite de a menține, în consecință, vechiul model corpuscular.

Munca lui Faraday a trebuit să pornească de la această stare de fapt complexă și controversată, utilizând **câteva idei călăuzitoare :**

Faraday : câteva idei călăuzitoare :

a. ideea, împrumutată din *Naturphilosophie,* a unei unități a forțelor care operează în natură;

b. angajamentul față de o recompunere unitară a diferitelor sectoare ale cercetării în fizică;

c. sugestiile provenite din modele conform cărora să se conceapă materia, legate de tradiția gândirii lui Leibniz și Boscovich [5];

d. punerea sub semnul întrebării a acțiunii la distanță;

e. disconfort față de rafinările excesive și adesea - inexplicabile ale modelelor eterice aflate la momentul respectiv în curs de dezvoltare, care mascau un număr tot mai mare de ipoteze netestate.

Cea mai importantă descoperire a lui Faraday a fost cea a inducției electromagnetice, care a constat în observația că mișcarea cu care un magnet este plasat în interiorul sau în exteriorul unei bobine produce un curent electric. În acest fel, Faraday

L'induzione elettromagnetica

[5] **Iezuitul Roger Joseph Boscovich** (1711-1787), filosof și om de știință dalmațian, a fost influențat în domeniul filosofiei naturale de Leibniz, a cărui doctrină despre monade a reelaborat-o. El a trasat universul, a cărui materialitate ar constitui doar aspectul său aparent, până la o multiplicitate de puncte de forță, neextinse , centre de forțe atractive și respingătoare, care, spre deosebire de monade, ar fi însă lipsite de conștiință și ar interacționa între ele. Această reducere a materiei la o manifestare fenomenală a forțelor i-a determinat pe mai mulți cercetători să vadă în gândirea lui Boscovich o prefigurare a teoriei câmpului.

MAXWELL

Day a stabilit o simetrie, sub forma identității acțiunii, între fenomenele electrice și cele magnetice. Bazându-se pe descoperirile din cercetările experimentale timpurii privind electroliza, în care a fost un pionier, el a conjecturat că inducția era acțiunea particulelor adiacente și că acțiunea electrică și magnetică nu avea loc niciodată la distanță, ci mai degrabă sub influența unei materii intermediare.

În acest cadru, Faraday a propus introducerea schematizării interacțiunilor electromagnetice prin intermediul „liniilor de forță” în spațiu , considerate a fi analoage cu cele formate de pilitura de fier pe o foaie în care este plasat un magnet sau atunci când foaia este traversată perpendicular. „ Liniile de forță ” sunt o Calea actuală . Cele șase întrebări despre „forță” care urmau să apară — care este - conținutul de „realitate” al liniilor de forță? În ce sens sunt ele prezente în spațiu? — aveau să dea naștere unor încercări de răspuns care aveau să formeze firul călăuzitor al teoriilor lui Maxwell, Flertz, Poincaré și ale multor altora, până la propunerea reprezentată de teoria relativității a lui Einstein. Dacă inițial, într-un context cultural încă puternic dominat de mecanicism, a prevalat tendința de a susține ipotezele despre eter, în cele din urmă, la mijlocul secolului al XX-lea, propunerea acceptată de fizicieni a fost de a atribui realitatea domeniului.

Inaugurând acest proces de separare de acțiunea la distanță [6], Faraday s-a confruntat cu problema unei redefiniri a materiei și, odată cu ea, a gravitației. Ideea că lumea fizică ar putea fi redusă la un dualism între materia intrinsec discretă, alcătuită din elemente indivizibile - atomii - și un continuum spațial inert în care era imersată nu mai era acceptabilă și a generat paradoxuri în cadrul ideilor actuale despre conducția electrică și magnetică. Bazându-se pe idei legate de Boscovich, care erau pe atunci răspândite, Faraday a rezolvat atomii în centre de forță, îndreptându-se spre depășirea - dualismului materie-spațiu: materia

Spațiul, înțeles ca un agregat de centre de forță, este prezent peste tot și nu există spațiu fără materie. Spațiul, care nu mai era un obiect inert, așa cum susținea mecanica newtoniană, era pe cale să devină un obiect implicat direct în procesele fizice de transmitere a forțelor electrice, magnetice și gravitaționale , a căror tratare ar trebui încercată în cadrul unei teorii unificate în care spațiul ar fi acționat fizic. În loc ca corpurile încărcate să acționeze la distanță, caracteristicile și proprietățile spațiului dintre ele au preluat controlul.

Necessita di ripensare il concetto di materia e di spazio

Acesta a fost punctul de plecare al lucrării lui **James Clerk Maxwell** (1831-1879), care a elaborat, în termeni de formalizare matematică riguroasă, teoria sa despre câmpul electromagnetic, pornind de la analiza conținutului fizic și geometric al liniilor de forță ale lui Faraday. El a inclus definiția cantitativă, matematică, a câmpului într-un set de ecuații generale, cunoscute astăzi sub numele de ecuațiile lui Maxwell , care sunt considerate a fi valabile în tot spațiul și nu doar în punctele în care sunt prezente materie sau sarcini electrice . Așa cum în mecanică, dacă cunoaștem poziția și viteza unei particule la un moment dat *t0 și* forțele care acționează asupra ei, putem reconstrui traiectoria particulei la fiecare moment *t* înainte de *t0* și la fiecare moment *t* după *t0* , tot așa în teoria maxwelliană, dat fiind câmpul la *t=t0 , putem reconstrui cu ecuațiile lui Maxwell modul în care câmpul în ansamblu va varia în spațiu și timp. Cu alte cuvinte, așa cum ecuațiile mecanicii* urmăresc evenimentele particulelor materiale, tot așa ecuațiile lui Maxwell urmăresc evenimentele câmpului.

În ceea ce privește viteza cu care undele electromagnetice se propagă în spațiu, Maxwell a calculat că aceasta era o viteză finită, apropiată de viteza luminii estimată atunci, anticipând astfel una dintre caracteristicile pe care urma să se bazeze teoria specială a relativității a lui Einstein. Pornind de la aceste rezultate, Maxwell a propus interpretarea luminii ca undă electromagnetică ; acest lucru avea să fie verificat abia (în 1857-1894) de către electromagneticistul german Heinrich Hertz (1857-1894) la câțiva ani după moartea sa . În acest fel, marele fizician scoțian a putut trata riguros nu doar fenomenele electrice și magnetice, ci și pe cele optice, în cadrul unei singure teorii, ale cărei ecuații matematice exprimau dinamica a ceea ce abia mai târziu, odată cu teoria relativității a lui Einstein, avea să fie recunoscut ca un nou obiect fizic autonom: câmpul.

Deși a fost prima mare sinteză teoretică după cea a lui Newton, teoria lui Maxwell nu conținea posibilitatea de a oferi un răspuns pozitiv la conjectura lui Faraday privind unificarea interacțiunilor electromagnetice și gravitaționale într-o singură teorie: Maxwell avea j h g e ajn 'să observe că interacțiunea dintre corpurile „dense” gravitaționale nu putea fi dedusă din schema matematică a câmpului electromagnetic, chiar dacă conceptul geometric al liniilor de forță introdus de Faraday i-ar fi fost aplicabil.

[6] Teoria acțiunii la distanță a fost una dintre dogmele newtonianismului din secolul al XIX-lea; dar nu și cea a lui Newton. Însuși Faraday a remarcat acest lucru în *lucrarea sa din 1857, „Despre conservarea forței”* , citând o scrisoare a marelui om de știință englez, în care acesta din urmă sublinia absurditatea ideii că gravitația era intrinsecă corpurilor și, prin urmare, nu necesita prezența unui mediu capabil să asigure propagarea acesteia.

B. 6 ....! . ... iHu: i : H : : : : l : i : ì : : : :

Verso i grandi mutamenti della fisica del XX secolo

Noua teorie a câmpului electromagnetic, împreună cu descoperirile termodinamicii și nașterea geometriei neeuclidiene, au marcat un punct de cotitură în epistemologie. Maxwell însuși, care, în lucrările sale dintre 1865 și 1873, încercase să-și atribuie interpretarea fenomenelor electromagnetice modelelor mecanice , subliniase în repetate rânduri artificialitatea și relativitatea acestor modele, utile în scopuri ilustrative și imitative, dar nu neapărat legate de adevărata structură a obiectelor fizice.

Pe scurt, deveneau conștienți primii embrioni ai acelui profund proces de regândire a relațiilor dintre ipoteze, teorii, experiență și formulare matematică care, prin contribuțiile lui Mach, Boltzmann , Hertz, Poincaré, Duhem [7]și ale altora, a pregătit terenul, la sfârșitul secolului al XIX-lea, pentru marile schimbări din fizică din secolul nostru.

Firul comun al acestui proces de regândire , care a implicat oameni de știință și epistemologi care adesea erau deja în opoziție unii cu alții, a fost o rețea de idei și fermente care au rămas mult timp marginalizate din cauza hegemoniei viziunii mecaniciste asupra lumii, bazată pe caracteristicile obiectelor macroscopice și pe intuiția sensibilă dezvoltată și educată pe baza lor. Inițial, - contradicțiile și anomaliile emergente au fost considerate rezultate parțiale și provizorii care, mai devreme sau mai târziu, într-o formulare mai matură, ar fi aranjate organic în cadrul unei interpretări mecanice adecvate a lumii . Dar, în urma descoperirilor teoriei...

căldură și câmpuri electromagnetice, acele contradicții și anomalii s-au dovedit în schimb a fi funcționale pentru o - transformare radicală a imaginii lumii naturale. Ca răspuns la categoriile de „simplitate” mecanicistă și imediatitate bazate pe intuiția senzorială, au fost construite categoriile de complexitate, convenționalitate și abstracție .

Verso la crisi della «semplicità» meccanicistica e dell'evidenza dell'intuizione sensibile

legată de deducerea riguroasă a axiomelor care nu sunt întotdeauna intuitive și nu sunt conectate direct la experiență.

Conceptul de realitate nu mai apare ca un fapt obiectiv , înțeles o dată pentru totdeauna pe baza unei singure scheme interpretative, ci mai degrabă ca ceva complex , în care, printre altele, rolul subiectului cunoscător este destinat să capete o importanță tot mai mare. Câștigă încet teren ideea că, pentru a interpreta lumea fizică, mecanica este doar o primă aproximare. În loc de o teorie conceptuală a fizicii, atotcuprinzătoare și universală , un mit care își păstrează totuși puterea evocatoare și stimulatoare, începem să identificăm o succesiune de teorii care reușesc să ordoneze și să recompună diferite domenii fenomenale. Așa prinde contur o stratificare multi-nivel a realității. Trecerea de la o teorie științifică la alta se produce nu prin supersesiune, ci prin subsumare , prin care un nou nivel nu anulează precedentele , ci, prin inserarea lor în sfere de validitate noi și mai generale, le reinterpretează din noul context, menținând pluralitatea sferelor normative.

Deductibilitatea axiomelor sau conceptelor primitive ale teoriilor din experiență a trebuit confruntată cu logica inductivă dezvoltată de Stuart Mill (vezi CAPITOLUL 18, SECȚIUNEA 2.2) și cu rezultatele pozitivismului comtean (vezi CAPITOLUL 17), a cărui regulă fundamentală, care avea să fie preluată ulterior de neopozitivismul logic al lui Schlick și Carnap drept „criteriu al sensului” (vezi CAPITOLUL 14, SECȚIUNILE 1.2, 4 , 5), era că orice lege care nu poate fi urmărită cu o rigoare completă până la simpla afirmație a unui fapt nu poate avea un sens real și inteligibil. În același timp, este evidențiat caracterul ipotetic al structurilor fizice simbolice și formale ale teoriilor fizice , subliniind faptul că ipotezele nu sunt întotdeauna sugerate de experiență.

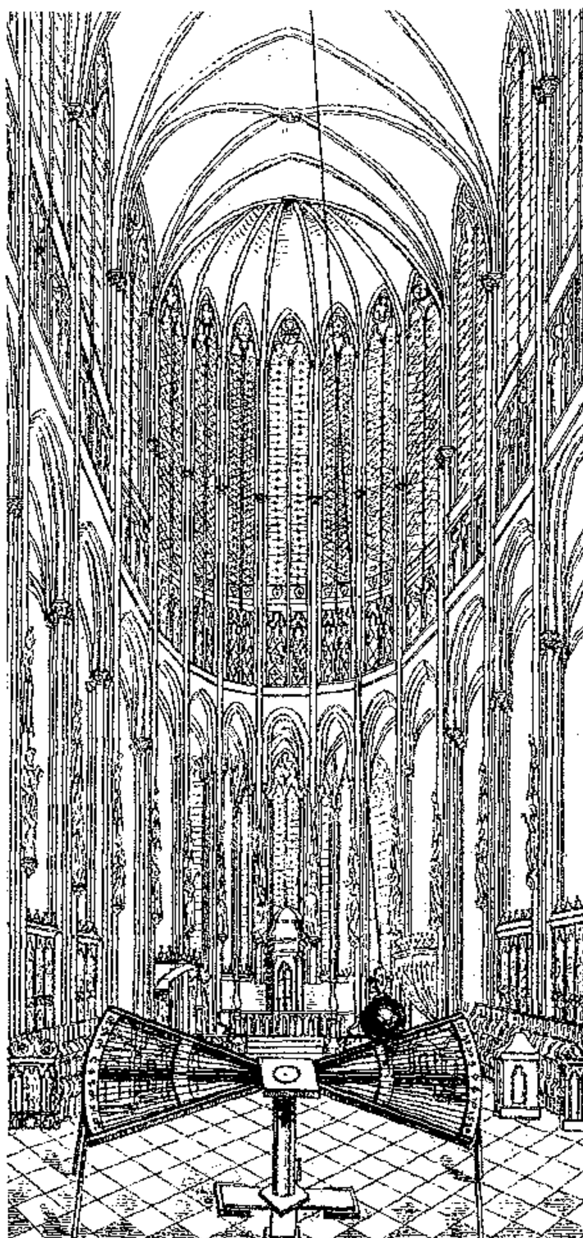
Analizând cunoștințele științifice, trebuie să ne dăm seama treptat că distincția dintre observația experimentală și elaborarea teoretică, nu în abstract, ci în raport cu procedurile utilizate, era extrem de problematică. Faptele, observațiile, care încă în abordarea fenomenală a lui Mach constituiau pietrele de temelie pentru construirea esenței și sensului fiecărei realități , au evidențiat, în criticile lui Hertz, Poincaré și Duhem , caracteristicile constructelor abstracte, inseparabile de principiile și teoriile din cadrul prin care au fost interpretate. De fiecare dată când folosim instrumente de măsurare , presupunem o interpretare teoretică a fenomenelor, legată de definirea anumitor concepte prin care ne construim propria descriere a obiectelor. Selecția acestor concepte și articularea lor...

[7] **Pierre Duhem** (1861-1916), fizician, epistemolog și istoric al științei francez, a fost, alături de Poincaré, principalul exponent al epistemologiei convenționaliste (vezi SPAȚIUL U», PAR. D). El merită meritul de a fi enunțat așa-numita teză Duhem-Quine - de la numele epistemologului american care avea să o abordeze, **Willard Van Orman Quine** (1908) -, conform căreia nu este posibil să se verifice o singură ipoteză sau o teorie științifică izolată , deoarece este necesar să se ia în considerare contextul general căruia îi aparține ipoteza sau teoria. Cealaltă teoretizare convenționalistă a sa referitoare la problema *experimentum crucis* este discutată în text.

Se referă la operații teoretice complicate, în care se presupune implicit un întreg sistem de judecăți fizice, corespunzător orizontului teoretic general în care ne mișcăm.

Libertatea de care ne bucurăm în formularea ipotezelor și construirea teoriilor constă în faptul că nu termenii individuali, principiile individuale trebuie **supuse controlului experimental** , ci mai degrabă **mecanismele unei re - teorii ,** ... construcție lacomă a consecințelor deductive, acestea din urmă supuse unei confirmări a validității investigabile operațional.

Emblematică în acest sens este critica avansată de Duhem la adresa conceptului baconian de *experimentum crucis,* care fusese reluat de fizicianul francez Léon Foucault (1819-1868) atunci când acesta dezvolta un experiment pentru a confirma validitatea modelului ondulatoriu în comparație cu cel corpuscular. Potrivit lui Bacon (vezi vol . 2 , CAP. 10, PAR. 4), omul de știință se găsește uneori confruntat cu „răscruci" pe calea *de urmat și* trebuie să aleagă în ce direcție *să* **aleagă** . *Experimentum crucis ar* consta tocmai într-o „dovadă" care permite ca această alegere să fie determinată prin dezvoltarea unui experiment care clarifică diferite modele ale „realității" naturale . Duhem scrie:



L'esperimento di

> Experimentul lui Foucault nu decide între cele două ipoteze ale emisiei și undelor, ci între două seturi teoretice, fiecare dintre ele trebuind luat ca un întreg, între două sisteme complete, optica lui Newton și optica lui Huygens. Dar să admitem, pentru o clipă, că în fiecare dintre sisteme totul este obligatoriu, totul posedă o necesitate logică, cu excepția unei singure ipoteze; să admitem, în consecință, că faptele, condamnând unul dintre cele două sisteme, condamnă fără excepție singura presupunere îndoielnică pe care o are. Dar se pare că se poate găsi în *experimentum crucis* o procedură irefutabilă pentru transformarea uneia dintre cele două ipoteze într-un adevăr demonstrat, în același mod în care reducerea la - absurd a unei propoziții geometrice conferă certitudine propoziției care o contrazice? Între două teoreme geometrice contradictorii nu există loc pentru o a treia judecată: dacă una este falsă, cealaltă este în mod necesar adevărată. Constituie vreodată două ipoteze ale fizicii o dilemă la fel de riguroasă? Vom îndrăzni vreodată să afirmăm că nicio altă ipoteză nu este imaginabilă? Lumina poate fi o ploaie de proiectile , poate fi o mișcare vibratorie ale cărei unde se propagă de un mediu elastic; este oare interzis să fie un al treilea lucru?

Evident că nu, întrucât astăzi avem la dispoziție o altă teorie corpusculară, bazată pe postulate diferite - teoria cuantică a câmpurilor, în care lumina este compusă din fotoni - care ne permite să interpretăm experimentul lui Foucault într-un cadru în care referenții sunt entități cu caracteristici obiective complet diferite de cele ale mecanicii newtoniene, precum și de caracteristicile electromagnetismului lui Maxwell.

È sempre possibile una terza ipotesi

Renunțarea la reprezentarea intuitivă oferită de mecanism a fost lentă și adesea înțeleasă greșit chiar de oamenii de știință care au lucrat cel mai mult la dezvoltarea fizicii. Abia apariția teoriei relativității și a mecanicii cuantice avea să ducă la bun sfârșit acest proces de regândire a statutelor epistemologice ale științei fizice, redescoperind , printre altele, acea vocație pentru construirea unei imagini unitare a lumii naturale, care părea definitiv compromisă de rezultatele științei și de dezvoltarea tehnologică, economică și socială a secolului al XIX-lea.

Il ripensamento complessivo della fisica

7 .

Inizi della fisica sub-atomica

În același timp cu cercetările electromagnetice despre care am vorbit, într-o situație marcată de absența unei teorii fizice generale capabile să unifice rezultatele diferitelor cercetări , la sfârșitul secolului al XIX-lea se desfășurau investigații paralele, cum ar fi cele care, după descoperirea razelor catodice datând din anii șaptezeci, aveau să conducă în 1895 la descoperirea razelor X de către fizicianul german Wilhelm Konrad von Röntgen (1845-1923) și a radioactivității în 1896 la lucrările francezului Henri Becquerel (1852-1908).

razele a identificat radiațiile spontane emise de uraniul radioactiv , iar dintre soții Curie, Pierre (1859-1906) și Marie (1867-1934), care în 1898 au izolat alte două substanțe, mult mai radioactive, cărora le-au dat numele de poloniu și radiu. Între timp, în 1897, englezul Joseph John **Thomson** (1856-1940), pe baza observației că un gaz traversat de razele X este ionizat, a studiat natura corpusculară a razelor catodice, a identificat o particulă foarte mică și extrem de rapidă, electronul, și l-a presupus ca elementul suprem, „atomul " electricității, măsurându-i viteza și raportul dintre sarcină și masă.

Toate acestea păreau să contribuie la o precaritate sporită a vechii distincții dintre energie și materie și, în orice caz, ridicau întrebări la care nu era ușor să se răspundă cu ajutorul teoriilor existente. Întrebările se întrepătrundeau cu privire la natura radiației, dacă este ondulatorie sau particulară, comportamentul său, anormal în raport cu cel al radiației luminoase, formarea sa și, în final, relația sa cu structura microscopică a materiei.

Din explorarea radioactivității și electro- THE rippi'i'hp »

Între timp, urma să fie demarate o serie de cercetări privind constituția atomului asupra atomului ironic , pornind de la propunerile modelelor lui Perrin, Thomson și Rutherford.

Francezul **Jean Perrin (** 1870-1942), confruntat cu nevoia de a explica faptul că, în condiții normale, atomul apare neutru din punct de vedere electric, propusese încă din 1901 un model conform căruia structura atomică ar reprezenta un fel de sistem solar , în care electronii orbitează în jurul nucleului având o sarcină pozitivă . Era însă o ipoteză care, pe lângă faptul că nu avea nicio bază experimentală , se ciocnea teoretic cu legile electromagnetice clasice: emisia de energie de către sarcinile în mișcare ar fi trebuit să determine o pierdere de energie a electronilor aflați pe orbită și a acestora.
căderea asupra nucleului, în contradicție cu stabilitatea structurii atomice.

Alternativ, în 1904, Thomson emisese ipoteza unui model de atom fără nucleu, electrizat pozitiv și în interiorul căruia era imersat un anumit număr - proporțional cu masa atomică - de electroni aranjați în inele la intervale regulate. Însă modelul lui Thomson, care implica o structură „compactă" a materiei, nu ar fi rezistat unui experiment efectuat în 1908, care consta în trecerea particulelor [8]alfa prin foițe metalice subțiri . Rezultatul a fost că aproape toate - particulele au trecut prin foițe în linie dreaptă, fără a întâlni niciun obstacol din partea materiei, în timp ce doar foarte puține, într-un raport de 1 la 100.000, au suferit o deviere puternică: în acest ultim caz, acesta a fost evident efectul unei coliziuni între o particulă alfa și nucleele atomilor corpului prin care au trecut.

La această concluzie a ajuns în 1911 **Ernest Rutherford** (1871-1937), fostul asistent al lui Thomson, care a dedus necesitatea de a reveni la admiterea unui nucleu central al atomului, încărcat pozitiv , extraordinar de mic, dar care conține cea mai mare parte a masei atomului, în jurul căruia orbitau sarcinile negative ale electronilor. Astfel, era ușor de explicat de ce unele particule alfa rare deviau de la traiectoria lor : pe măsură ce acestea se apropiau de nucleu, forța Coulomb care apărea între două sarcini pozitive producea devierea puternică. Faptul că legile clasice ale electromagnetismului făceau imposibilă explicarea stabilității structurii atomice nu i se părea lui Rutherford un obstacol de luat în considerare: el credea că acesta va fi înlăturat printr-o cunoaștere mai aprofundată a constituției atomice .

Câțiva ani mai târziu, teoria lui Rutherford avea să găsească o confirmare senzațională în cercetările unui tânăr fizician danez, Niels Bohr. Dar vom discuta despre acest eveniment, care presupune prima formulare a teoriei cuantice, mai târziu.

[8] Experimentele lui Becquerel cu radiațiile de uraniu au condus la distincția razelor radioactive în trei grupe: raze beta, constând din electroni; raze gamma, constând din unde electromagnetice; și, într-adevăr, raze alfa, constând din particule încărcate pozitiv. Rutherford le identificase pe acestea din urmă.

Nì31SNH

Einstein (1879-1955): Este imposibil ca un ceas să țină timpul pentru întregul univers.

8.1 ....» ; .... , ...« .... ;................

Omul de știință și omul

S. **Albert Einstein** (1879-1955) s-a născut la Ulm într-o familie de origine evreiască. După ce și-a terminat studiile secundare la München, unde tatăl său conducea o mică companie electrochimică , tânărul s-a mutat în Elveția în 1895. După ce a dobândit cetățenia elvețiană, a urmat cursurile Institutului Politehnic Federal din Zurich, unde a studiat sub îndrumarea matematicianului lituanian Hermann Minkowski (1864-1909). În 1900, a absolvit facultatea de fizică și a obținut calificarea didactică.

Între timp, tânărul savant fusese puternic influențat de citirea scrierilor lui Mach despre fizică și filosofie, care îl convinseseră de fragilitatea mecanismului din secolul al XIX-lea, dezvoltat pe baza principiilor mecanicii mach-newtoniene. Mai mult, stadiul studiilor de fizică era o mărturie elocventă în acest sens: investigațiile asupra termodinamicii, electromagnetismului și opticii erau adesea contradictorii și, în orice caz, ireductibile la principiile și normele metodologice ale mecanicii clasice. Am avut deja ocazia să reamintim, vorbind despre Maxwell, că nimeni nu a încercat măcar să reconcilieze aceste diferite capitole ale fizicii; însuși Einstein își amintește acest lucru:

> „Ne-am obișnuit să folosim aceste câmpuri ca lucruri în sine, fără a simți nevoia să le dăm o explicație mecanică."

În schimb, preocuparea dominantă a lui Einstein , încă din primele momente ale activității sale științifice , a fost de a aborda contradicțiile și diviziunile dintre diferitele sectoare ale investigației fizice, în vederea creării unei noi teorii capabile să le reducă la coerență și unitate.

Construcția unei astfel de sinteze teoretice a coincis cu o revoluție științifică, a cărei importanță este comparabilă doar cu cea a lui Newton. Conform unei schematizări destul de simpliste, etapele prin care s-a desfășurat opera lui Einstein ar putea fi rezumate astfel: în faimoasa lucrare memorială din 1905, *Despre electrodinamică,* [6] „revoluția *corpurilor în mișcare* " Acolo a prezentat teoria relativității speciale sau restricționate a lui Einstein , limitată la mișcarea rectilinie uniformă ; aceasta avea să fie urmată în 1916, cu lucrarea *„Fundamentele teoriei relativității generale"* , de generalizarea teoriei din 1905 la toate fenomenele mecanice, inclusiv mișcarea gravitațională, cu proiecții cosmologice foarte interesante și din punct de vedere filosofic; în final, între sfârșitul anilor 1940 și începutul anilor 1950, până la moartea sa , marele om de știință german avea să lucreze la încercarea de a crea o teorie capabilă să elimine dualismul dintre fenomenele mecanice și cele electromagnetice, dintre materie și câmp, cu scopul de a-l presupune pe acesta din urmă ca unică realitate științifică.

În 1913, după ce predase fizica teoretică timp de mai mulți ani la Politehnica din Zurich și timp de un an la Universitatea din Praga, Einstein s-a întors în patria sa pentru a ocupa catedra de fizică la Academia Prusacă de Științe din Berlin, pe care avea să o părăsească în anul următor, când a preluat râvnitul post de director al Institutului de Fizică Teoretică din Berlin, poziție pe care o avea să o dețină până la venirea la putere a lui Hitler.

Între timp, faima sa se impusese și în rândul opiniei publice largi, mai ales după ce eclipsa totală de soare care a avut loc în 1919 a constituit ocazia de a da o confirmare experimentală unor aspecte ale teoriei.

---

al relativității generale, referitoare la devierea luminii de la traiectoria sa dreaptă. ~ În 1922 i s-a acordat Premiul

Conferme della relatività generale. II

Nel



Albert Einstein con la prima moglie, Mileva Maritsch.

Nobel pentru Fizică, dar numai pentru cercetările sale asupra efectului fotoelectric (vezi secțiunea 8). În conferința sa de acceptare a premiului, Einstein s-a concentrat în mod semnificativ pe ilustrarea teoriei relativității.

Einstein nu a întruchipat figura omului de știință pur, dedicat exclusiv cercetării sale teoretice și specializate, chiar și cu - dimensiunea universală pe care opera sa își dorea să o asume. El a acordat o mare atenție problemelor și intereselor generale ale umanității și impactului pe care cercetarea științifică însăși ar trebui să-l aibă asupra acestora. În domeniul ideilor despre societate, a urmat o traiectorie similară cu cea a lui Russell (vezi CAPITOLUL 12**, SECȚIUNEA 4), de la o formă de liberalism individualist la un fel de etico-politicisocialism liberal, sensibil la valorile dreptății și libertății.

La fel ca Russell, a fost pacifist : nu este lipsit de semnificație faptul că, în momentul ascensiunii lui Hitler la putere, acesta călătorea în Anglia și Statele Unite pentru a ține prelegeri la universitățile din aceste țări despre teoria relativității și, în același - timp, despre principiile pacifismului.

Einstein a ales să nu se întoarcă în Germania, unde regimul nazist i-ar fi ars cărțile, împreună cu cele ale multor altor oameni de știință și filozofi, pe străzi, prezentându-l drept autorul fizicii „iudaice” și „bolșevice”. Ar fi primit cetățenia americană și ar fi predat la Universitatea Princeton din Statele Unite până în 1945.

În 1939, conștient de cercetările efectuate la Institutul de Fizică din Berlin privind fuziunea nucleară, Einstein i-a scris o scrisoare președintelui Roosevelt, îndemnându -l să planifice studiile care ar duce la construirea bombei de fisiune. Cu toate acestea, când a devenit clar, în anii celui de-al Doilea Război Mondial, că germanii erau departe de a fi capabili să dezvolte arme nucleare, el a intervenit - în zadar - pentru a încerca să întrerupă Proiectul Manhattan implementat de guvernul SUA.

După exploziile de la Hiroshima și Nagasaki, a trebuit să se dedice unui angajament ferm pentru interzicerea noilor arme, avertizând asupra riscurilor teribile ale unui posibil al treilea război mondial, după care omenirea ar fi returnată la starea sa primitivă . Încă din 1955, cu câteva săptămâni înainte de moartea sa, a semnat un apel pacifist redactat de Bertrand Russell.

8.2

Relativitatea specială și subsumarea mecanicii newtoniene

În pregătirea lucrării sale din 1905, Emidistein pornise de la situații experimentale specifice care se dovediseră a fi incompatibile cu parametrii mecanicii clasice.

B» Se crede pe scară largă că teoria relativității speciale s-a născut ca răspuns la problemele ridicate încă din anii 1880 de experimentele efectuate de doi oameni de știință, americanii **Albert Abraham Michelson** (1852-1931) și **Eduard William Morley (** 1838-1923), care erau ocupați să măsoare viteza „absolută” a mișcării Pământului, adică mișcarea Pământului în raport cu eterul , considerat, încă de la ipotezele lui Fresnel (vezi PARAGRAFUL 4), a fi substratul imobil al

Împotriva așteptărilor bazate pe principiul galilean Morley al compoziției - vitezei - conform căruia vitezele având aceeași direcție se adună între ele, în timp ce cele având direcții opuse se scad - cei doi oameni de știință au verificat că viteza

Lumina măsurată în două direcții diferite — una, aceeași cu mișcarea de revoluție a Pământului, cealaltă perpendiculară pe prima — a rămas constantă, la fel cum era valabil și în toate celelalte direcții. Acest rezultat părea derutant, exact ca și cum un călător care mergea spre un tren care sosea din sens opus ar fi ajuns la acesta în același timp cu un alt călător care așteptase staționar.

Pentru a nu renunța la ipoteza eterului, care ajuta la explicarea multor aspecte ale fenomenelor electromagnetice și luminoase, dar care era vizibil pusă sub semnul întrebării de aceste experimente, doi oameni de știință , irlandezul **George Francis Fitzgerald** (1851–1901) și olandezul Hendrik Antoon Lorentz (1853–1928), independent unul de celălalt, avansaseră ipoteza că mișcarea corpurilor prin eter provoca o contracție a corpurilor, direct proporțională cu viteza mișcării lor, astfel încât să împiedice instrumentele de măsurare folosite de Michelson și Morley să detecteze variații ale vitezei luminii. Totuși, aceasta era o ipoteză care, pe lângă faptul că părea artificială pentru că era construită „ad-hoc”, ridica probleme complicate legate de constituția materiei și de interacțiunile dintre eter și structura moleculară a corpurilor.

Acum, ca să ajungem la Einstein, este adevărat că în teoria sa a relativității speciale exista loc și pentru

o soluție la problemele ridicate de experimentele lui Michelson și Morley, cu eliminarea ipotezei eterului și o reformulare a legilor mecanicii galileano-newtoniene; dar, în realitate, toate acestea s-au produs în cadrul unui proces care a început cu alte situații problematice , mai legate de asimetriile electrodinamicii maxwelliene, care apar ori de câte ori aceasta este aplicată corpurilor în mișcare. Einstein și-a început lucrarea din 1905, cu un titlu autoexplicativ, dând exemplul mișcării relative dintre un magnet și un conductor . În timp ce, dacă magnetul ar fi în mișcare și conductorul în repaus, un câmp electric în apropierea magnetului ar genera un curent electric în conductor, în cazul opus, însă, curenții prezenți în conductor nu corespundeau câmpurilor electrice detectabile în apropierea magnetului.

Asimetriile - electrodinamicii

Acest tip de asimetrie, împreună cu anomaliile detectate de experimentele asupra mișcării Pământului în raport cu eterul, l-au determinat pe Einstein, în vederea eliminării lor, să pună la îndoială validitatea legilor lui Maxwell și a celor ale opticii în raport cu sistemele de referință pentru care legile mecanicii clasice erau valabile, cu scopul de a armoniza - mecanica și electrodinamica, făcând astfel inutilă ipoteza eterului ca spațiu staționar absolut. Scopul lui Einstein era de a realiza un fel de inversare, care se contura de ceva vreme odată cu cercetările, de exemplu, ale lui Lorentz[6] · a relațiilor tradiționale dintre mecanică și electromagnetism: în loc să continue să încerce să readucă noțiunea de câmp în orizontul referențial al mecanicii, de ce să nu-i reformuleze conceptele de bază, derivându-le din teoriile electrodinamice?

Către o reformulare a conceptelor de mecanică

Teoria relativității speciale a fost construită pe teoria

postulatele relativității restricționat

de la Einstein pe două postulate fundamentale, extrase exclusiv din fapte experiențiale:

a. «Legile electrodinamicii și opticii sunt valabile pentru toate sistemele de referință pentru care ecuațiile mecanicii sunt valabile».

Testamentul spiritual al lui Einstein

r

În 1955, în contextul „războiului rece", cu câteva săptămâni înainte de

După moartea sa, Albert Einstein, împreună cu alți șapte oameni de știință laureați ai Premiului Nobel, inclusiv Bertrand Russell, au semnat un document care avea să rămână în istorie drept *Mesajul lui Einstein către Umanitate.* Subiectul acestui apel: situația nucleară mondială; obiectivul său: nevoia ca omenirea, și mai ales ca liderii mondiali, să își schimbe radical modul de gândire despre pace și război. Redăm câteva pasaje din acest mesaj, pe care le-am preluat din *Cum văd eu lumea* (Giachlni, Milano 1955).

„În situația tragică cu care se confruntă omenirea, credem că oamenii de știință ar trebui să se întâlnească în conferințe pentru a constata pericolele reprezentate de dezvoltarea armelor de distrugere în masă și pentru a discuta o rezoluție."

În spiritul proiectului însoțitor. Vorbim cu această ocazie nu ca membri ai unei națiuni, continentului sau credinței respective, ci ca ființe umane, membri ai rasei umane, a căror existență continuă este acum în pericol. Lumea este plină de conflicte și, mai presus de toate, de conflicte minore, de lupta titanică dintre comunism și anticomunism. Aproape toți cei cu conștiință politică au luat o poziție fermă față de una sau mai multe dintre aceste probleme, dar vă rugăm, dacă puteți, să lăsați deoparte astfel de sentimente și să vă considerați doar membri ai unei specii biologice cu o istorie remarcabilă și a cărei dispariție niciunul dintre noi nu și-o poate dori.

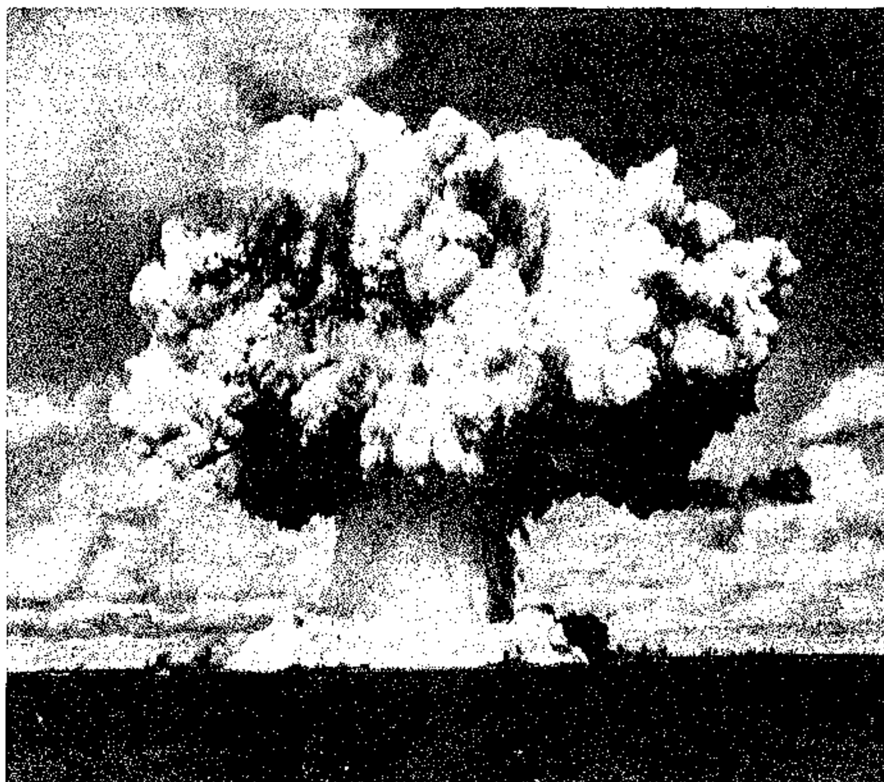
... Toată lumea este în egală măsură în pericol și, dacă acest pericol este înțeles, există speranță că poate fi evitat colectiv. Trebuie să învățăm să gândim într-un mod nou.



1

[6] La sfârșitul secolului al XIX-lea, Lorentz dezvoltase o concepție electromagnetică a materiei, presupunând eterul electromagnetic ca formă fundamentală a realității. Conform acestei ipoteze, materia ar fi compusă din corpusculi elementari de electricitate în mișcare – pe care Lorentz i-a numit ioni pozitivi sau negativi – care creează în jurul lor câmpuri electromagnetice elementare, a căror suprapunere ar avea ca rezultat câmpul electromagnetic macroscopic observat de Maxwell. Omul de știință olandez a formulat ecuațiile care descriu câmpurile sale microscopice, ecuațiile lui Maxwell fiind doar rezultatul statistic.

1 *Albert Einstein.*
2 *Explozia unui dispozitiv nuclear.*



Trebuie să învățăm să ne întrebăm nu ce măsuri pot fi luate pentru a oferi victoria militară grupului pe care îl favorizăm, căci astfel de măsuri nu mai există. Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem este: Ce măsuri pot fi luate pentru a preveni o competiție militară al cărei rezultat trebuie să fie dezastruos pentru toate părțile? Opinia publică, și chiar mulți oameni aflați în poziții de autoritate, nu și-au dat seama care ar fi consecințele unui război cu arme nucleare. Opinia publică încă gândește în termeni de distrugere a orașelor. Se știe că noile bombe sunt mai puternice decât cele vechi și că, în timp ce o bombă atomică ar putea distruge Hiroshima, o bombă cu hidrogen ar putea distruge orașe mari precum Londra, New York și Moscova. Nu există nicio îndoială că într-un război cu bombe cu hidrogen, orașele mari ar fi distruse; dar acesta este doar unul dintre dezastrele minore la care ne-am putea aștepta.
Chiar dacă întreaga populație a Londrei, New York-ului și Moscovei ar fi exterminată, lumea s-ar putea recupera după lovitură în câteva secole; dar acum știm... că bombele nucleare pot răspândi treptat distrugerea pe o suprafață mult mai largă decât se credea anterior. S-a afirmat pe bază de autorități foarte înalte că este acum posibil să se construiască o bombă de 2.500 de ori mai puternică decât cea care a distrus Hiroshima.
După ce descrie pe scurt efectele „radiațiilor atomice", mesajul continuă: „Se teme că, dacă s-ar folosi multe bombe cu hidrogen, ar exista o moarte universală, imediată doar pentru o minoritate, în timp ce pentru majoritate ar exista o tortură lentă a bolii și dezintegrării...
...Aceasta este așadar problema pe care v-o prezentăm, crudă, teribilă și inevitabilă: trebuie să punem capăt rasei umane sau trebuie omenirea să renunțe la război?

Este dificil să-i faci pe bărbați să realizeze că ei individual și cei dragi lor se află în pericol iminent al unui sfârșit tragic.
Și astfel, ei speră că poate războaiele vor putea continua atâta timp cât armele moderne sunt interzise. Această speranță este iluzorie.
Chiar dacă se vor ajunge la acorduri pe timp de pace privind interzicerea utilizării bombelor cu hidrogen, aceste acorduri nu vor mai fi considerate obligatorii în timp de război, iar ambele părți se vor dedica fabricării de bombe cu hidrogen imediat ce izbucnește războiul, deoarece, dacă o parte fabrică bombele și cealaltă nu, partea care le-a fabricat va fi inevitabil victorioasă. ... Majoritatea dintre noi nu suntem neutri în sentimentele noastre, dar, ca ființe umane, trebuie să ne amintim că, pentru ca problemele dintre Est și Vest să fie decise într-un mod care să ofere satisfacție oricui, fie comunist sau anticomunist, asiatic, european sau american, negru sau alb, astfel de probleme nu trebuie decise prin război. Vrem ca acest lucru să fie bine înțeles atât în Est, cât și în Vest. Dacă alegem, putem avea în față un progres continuu în prosperitate, cunoaștere și înțelepciune. Alegem, în schimb, moartea pentru că nu suntem capabili să uităm diferențele noastre? Facem apel, ca ființe umane, către ființele umane: amintiți-vă de umanitatea voastră și uitați de orice altceva. Dacă sunteți capabili să faceți acest lucru, calea către un nou Paradis vă este deschisă; altfel, vă confruntați cu riscul morții universale.

NI1LSNH

Aceasta însemna că principiul relativității, principiul inventat de Galileo pentru fenomenele mecanice (vezi VOL. 2 al lui Galileo , CAP. 9, PAR. 8), conform căruia este imposibil, pe baza experimentelor mecanice efectuate în interiorul unui sistem , să se stabilească dacă acesta este în repaus sau se mișcă într-o mișcare rectilinie uniformă, trebuia înțeles ca extins la toate fenomenele naturale, inclusiv fenomenele electromagnetice - inclusiv, desigur, cele ale luminii, după ce Maxwell demonstrase natura sa electromagnetică. Din generalizarea principiului relativității , a rezultat clar că era inutil să se mențină vechea ipoteză a eterului.

b. «Lumina se propagă întotdeauna în spațiul gol cu o viteză constantă în toate direcțiile, independent de starea de mișcare a corpului emițător, precum și de cea a oricărui observator».

În ceea ce privește acest al doilea postulat, merită poate să ne amintim că este valabil doar pentru sistemele de referință inerțiale, adică sistemele care se mișcă unele față de altele , cu mișcare rectilinie uniformă . De fapt, teoria relativității speciale este aplicabilă doar acestora .

Einstein a observat imediat că aceste două principii ar fi complet ireconciliabile dacă mecanica clasică, fondată cum era pe ipoteza timpului și spațiului absolute, ar continua să fie presupusă ca fiind absolut valabilă. Dacă, însă, s-ar presupune că, în trecerea de la un sistem inerțial la altul, transformările coordonatelor spațiu-timp respectă transformările Lorentz [9], atunci postulatele Unității s-ar recompune în unitate . În cuvinte mai simple: Einstein, renunțând la orice încercare de interpretare mecanicistă a fenomenelor electromagnetice prin ipoteza eterului , a afirmat într-adevăr principiul relativității atât pentru mecanică, cât și pentru electrodinamică, dar procedând la o reformulare substanțială a legilor mecanicii galileano-newtoniene.

Conceptele de bază ale mecanicii clasice au trebuit - transformate radical, începând cu cele de timp și spațiu, în sensul că au încetat să mai fie mărimi absolute și s-au revelat a fi mărimi relative la observatorul care le măsura sau, mai bine spus, la starea de mișcare a corpului sau a sistemului de referință . Cu alte cuvinte , fiecare observator, fiecare sistem de coordonate poartă cu sine propriul spațiu și timp, nemaiputând presupune o realitate fixă, nici spațială, nici temporală.

Einstein a recuperat, prin intermediul celor două postulate ale sale , contracția - cu atât mai mare cu cât mișcarea este mai rapidă - pe care Lorentz o emisese ca ipoteză pentru un corp în mișcare observat dintr-un sistem staționar, și a tras consecința că un ceas în mișcare ar fi mai lent decât un ceas staționar. Aceasta însemna că un fenomen nu are aceeași durată pentru doi observatori, dintre care unul este în mișcare, iar celălalt staționar: pentru acesta din urmă, durata este prelungită. Pe scurt, nu putea exista un ceas care să țină timpul pentru întregul univers.

Relativitatea timpului a adus cu sine și relativitatea - simultaneității: dacă, de exemplu, într-un sistem de referință latent două evenimente ...
mințile sunt contemporane, ele nu mai sunt simultane. Simultaneitate într-un sistem în mișcare rectilinie uniformă.

Chiar și lungimile și distanțele, departe de a fi determinări absolute ale corpurilor, trebuiau să fie proprietăți care variază odată cu variația sistemului de referință în cadrul căruia sunt măsurate. L r u "
9pozze 6 ¡Ti 'ili i* i *i «instances
Așadar, lungimea unei rigle – adică distanța dintre două puncte – măsurată de un observator care se mișcă odată cu aceasta va fi mai mică decât cea măsurată de un observator care stă nemișcat.

În ceea ce privește viteza, legile mecanicii newtoniene au rămas valabile doar pentru corpurile care se mișcau cu viteze mult mai mici decât cea a luminii, în timp ce, cu cât o viteză se apropia mai mult de cea a luminii, cu atât corpurile trebuiau să se sustragă mai mult acestor legi. Și astfel, cu cât viteza unui corp era mai mare, cu atât era mai mare forța necesară pentru a-l crește , în locul lui Newton, care susținuse că aceeași forță era necesară pentru a provoca aceeași creștere a vitezei, indiferent dacă un corp se mișca cu o sută de metri pe secundă sau cu o viteză apropiată de cea a luminii. Mai mult , principiul constanței vitezei luminii a implicat o modificare a regulilor galileene pentru compunerea vitezelor, astfel încât rezultatul celebrelor experimente Michelson și Morley nu a mai fost o surpriză greu de explicat, ci mai degrabă un truism.

Ajunși în acest punct al expunerii și înainte de a o încheia, o clarificare pare potrivită. Din tot ce s-a spus, s-ar putea părea că teoria relativității era destinată să decadă într-un fel de „relativism

[9]Ecuațiile Lorentz-Maxwell nu rămân neschimbate sub o transformare galileană, adică formula care permite trecerea de la legile exprimate într-un sistem inerțial în repaus la aceleași legi exprimate într-un sistem aflat în mișcare rectilinie uniformă. În 1904, însă, omul de știință olandez a descoperit că ecuațiile sale rămâneau neschimbate sub un alt tip de transformare, pe care Poincaré o va numi mai târziu „transformarea lorentziană". Aceasta era o transformare pentru care, spre deosebire de transformarea galileană, trecerea între două sisteme, unul aflat în mișcare rectilinie uniformă față de celălalt , implică și o schimbare în timp.

", în sensul că anumite filozofii și limbaj comun dau acestei **expresii** , precum cea a lui **Einstein** , un punct de vedere nepotrivit pentru a garanta obiectivitatea științifică. Nu putea exista o neînțelegere mai gravă, căreia, de altfel, opera lui Einstein i-a căzut victimă, cel puțin inițial, din cauza unei opinii lipsite de expertiză științifică.

Dacă este adevărat că teoria lui Einstein abandonase, odată pentru totdeauna, uniformitatea fenomenelor, nu acesta era cazul uniformității legilor fizice conform cărora acestea se produc, a căror „invarianță" era în schimb afirmată. Aceasta înseamnă că obiectivitatea nu se mai baza pe presupusa absolutitate a anumitor „ lucruri conceptuale", cum ar fi spațiul și timpul mecanicii newtoniene, ci mai degrabă pe determinarea transformărilor care fac invariante legile enunțate de fizică la trecerea de la un sistem de referință la altul. Acestea erau transformările lorentziane, care permit, în

L'oggettività scientifica e l'invarianza delle leggi fisiche

De fapt, este posibil să se transforme una în cealaltă măsurătorile spațiu-timp efectuate de doi observatori, plasați în două sisteme de referință diferite unul față de celălalt în mișcare rectilinie uniformă. Dar să reluăm acum expunerea noastră.

Relativitatea specială a culminat cu o reformulare finală și concludentă a mecanicii clasice, **masa și** re • la • va Raportul dintre masă și energie. Dacă, **energia** co așa cum am spus mai sus, este mai dificil să crești viteza unui corp cu cât este mai mare, rezultă că masa căreia i se datorează rezistența

Viteza unui corp, pe măsură ce viteza sa se modifică, trebuie să - crească odată cu viteza, contrar a ceea ce susținea mecanica newtoniană, care considera masa o constantă a corpurilor. Einstein a observat că, dacă un corp ar putea atinge viteza luminii, nicio forță nu i-ar putea determina vreodată accelerația, în timp ce masa corpului ar deveni infinită .

O consecință a acestei noi modalități de înțelegere a relației dintre masă și viteză este eliminarea separației, fundamentală în mecanica clasică, dintre materie și energie: dacă masa unui corp crește odată cu viteza și dacă este adevărat că mișcarea este energie (energie cinetică), atunci trebuie să se concluzioneze că energia este, de asemenea, o parte integrantă a masei. Energia trebuie să posede masă, iar masa trebuie să posede energie; dacă se poate face o distincție între cele două, aceasta trebuie să se refere la o stare complet temporară . Vechea distincție dintre materie, inertă și tangibilă, și energie, activă și invizibilă, este acum în urmă. Einstein și-a rezumat teoria în 1907 în cea mai faimoasă formulă din istoria fizicii: $E=mc^2$ · *unde* E *reprezintă* energie, *m* masa în repaus și *c* viteza luminii.

Începând cu anii 1940, echivalența materiei și energiei formulată de Einstein, care fusese verificată de mai multe ori anterior prin experimente asupra masei și vitezei electronilor și prin studiul razelor cosmice experimentale, avea să ofere, chiar și publicului larg, confirmări dramatice ale ei înseși în cadrul evenimentelor teribile ale erei atomice.

NH1SNH

8.3

Relativitatea generală: o lume neeuclidiană



Pe baza principiilor relativității speciale și a ipotezei lui Lorentz privind contracția corpurilor în raport cu viteza - adoptată, după cum știm, de Einstein - **Hermann Minkowsld,** vechiul profesor al lui Einstein la Zurich , a propus o imagine a universului în care fizica și geometria erau puternic împletite, de-a lungul unei direcții care fusese deja sugerată de geometriile neeuclidiene în secolul al XIX-lea. Potrivit lui Minkowski, spațiul și timpul, deoarece sunt relative la un sistem de referință specific , nu sunt în niciun fel separabile unul de celălalt, ci constituie un „continuum cvadridimensional" neeuclidian, pe care matematicianul lituanian l-a numit „izotop". Aceasta înseamnă că, pentru a determina pe deplin un eveniment , nu este suficient să ne referim la cele trei dimensiuni ale spațiului euclidian, ci este necesar să includem și dimensiunea timpului, ale cărui variații - așa cum am văzut la masa corpurilor - acționează asupra dimensiunilor spațiale. Einstein avea să folosească acest spațiu cvadridimensional în dezvoltarea pe care teoria sa o va lua în lucrarea din 1916 despre *„ Fundamentele Teoriei Relativității Generale".*

După cum știm, relativitatea specială a vizat exclusiv sistemele inerțiale, caracterizate prin mișcare rectilinie uniformă; relativitatea generală urma să apară din extinderea legilor fizicii relativiste la sistemele de referință în mișcare , chiar și la mișcare accelerată.

Einstein a trebuit să ajungă la această unificare pornind de la un fapt deja cunoscut mecanicii clasice, dar cu care aceasta din urmă nu știa ce să facă și nici nu se limitase la a-l consemna, și anume egalitatea ™ abso , a dintre „masa inerțială" a unui corp (= raportul dintre forță și accelerație) și „masa gravitațională" gravitațională sau grea (= raportul dintre greutatea corpului și accelerație).

LJ J on UJ

(raportul gravitațional). Marele om de știință a trebuit să explice că această egalitate constituie o proprietate a câmpului gravitațional și că, ținând cont de acesta din urmă, trecerea de la un sistem inerțial la un sistem accelerat devine posibilă.

... De aici și definiția principiului echivalenței - **principiul** considerat valid de Einstein pentru o mică parte a spațiului:

> „Într-un câmp gravitațional (de mică extensie spațială) totul se întâmplă ca într-un spațiu liber de gravitație , cu condiția ca, în locul unui «sistem inerțial», să introducem un sistem de referință accelerat față de un sistem inerțial".

Aceasta era echivalent cu a spune că un observator, plasat în interiorul unui sistem, nu ar putea niciodată stabili , în absența unor puncte de referință exterioare sistemului , dacă este supus unei mișcări uniform accelerate sau se află într-un câmp gravitațional.

Exemplul dat este cel al unui călător într-o rachetă care se mișcă în afara oricărui câmp gravitațional , care, la un anumit punct de pe traiectoria sa, accelerează sau decelerează, supunând astfel călătorul unei împingeri înainte și înapoi, respectiv. Neputând vedea în exteriorul rachetei, fiind interplanetară și, prin urmare, limitată la experiența propriului sistem de referință, călătorul nu ar putea niciodată determina dacă acea împingere este cauzată de o schimbare de viteză imprimată vehiculului de forța sa propulsivă sau de forța gravitațională exercitată de o planetă care a apărut brusc în apropierea rachetei.

De asemenea, este celebră ipoteza înaintată de însuși Einstein, a doi observatori, unul plasat în interiorul unui lift în cădere liberă de la o înălțime de mii de kilometri, celălalt plasat în afara acestuia: primul, în prezența fenomenului unei bile **în cădere liberă care** , după ce i-a scăpat din mână, rămâne plutind în aer ca o masă inerțială, dar ușoară, va crede că nicio forță gravitațională nu este exercitată asupra cabinei și că aceasta constituie - așa cum a spus în glumă Einstein - un fel de „ediție de buzunar" a unui sistem inerțial; pentru al doilea observator, însă, cabina și toate obiectele din ea sunt supuse unei mișcări conforme cu legea gravitației a lui Newton.

Din aceasta, concluzionăm că inerția și gravitația nu ar trebui concepute ca având o realitate fizică absolută: un câmp inerțial în raport cu un sistem de referință - observatorul din interiorul liftului - este în schimb gravitațional în raport cu un alt sistem - observatorul din afara liftului . Noutatea relativității generale constă în făcând astfel ca inerția și gravitația să fie două descrieri diferite ale aceluiași fenomen.

Avea să urmeze o transformare radicală.

a sensului newtonian al gravitației. Aceasta nu mai era concepută ca un câmp de forțe existent într-o geometrie inerțială a universului, ci mai degrabă ca un aspect al structurii geometrice nu mai euclidiene a spațiu-timpului. Să explicăm. Newton văzuse gravitația ca o forță care, aplicată unui corp, de exemplu o planetă sau un proiectil, **Inerzia e** determină, în combinație cu efectele legii inerției, **gravità** curbura traiectoriei sale; potrivit lui Einstein , dimpotrivă, traiectoria unui corp în spațiu este determinată de geometria spațiului în sine , adică de curbura acestui **spațiu-timp** în prezența materiei. Acest lucru, de fapt, ca o condensare a energiei, face din spațiu un „câmp dinamic", rezultat din concertul celor patru dimensiuni constitutive ale masei corporale. Dacă planetele se mișcă într-o mișcare eliptică, depinde de natura unui spațiu în care cea mai scurtă linie dintre două puncte nu este dreaptă, ca în geometria euclidiană, ci curbată. Astfel, prin identificarea câmpului gravitațional cu o geometrie spațio-temporală curbă, similară celei sferice construite de Riemann (vezi LACUNA 25, PAR. 5), Einstein a transformat geometria dintr-o structură rigid dată, o entitate absolută și

Gravità e

curvo



Albert Einstein nel suo

NH1SNH

imobilă, într-un câmp dinamic, variabil, care interacționează cu materia.

Din această nouă teorie a gravitației, centrată pe identificarea inerției și a gravitației, a materiei și a câmpului gravitațional, avea să rezulte o cosmologie în care universul era configurat ca o realitate atât finită, cât și nelimitată: finit în sensul că spațiul curbat definește universul așa cum suprafața unei sfere este definită, astfel încât, ca să spunem așa, o sferă **finită** se închide în ea însăși; nelimitat, deoarece **poate** fi traversată de un număr infinit de ori, așa cum nu se termină niciodată de traversat o suprafață sferică. Un ipotetic călător interstelar care, după ce a plecat de pe Pământ, s-ar îndepărta de el de-a lungul unei linii „drepte" ar descoperi, după o călătorie foarte lungă, că se apropie din nou de Pământ, așa cum un pieton terestru care merge de-a lungul ecuatorului s-ar regăsi, la un moment dat, înapoi în punctul său de plecare.

În ultimii douăzeci și cinci de ani ai vieții sale, Einstein avea să lucreze la unificarea întregii realități fizice într-un „câmp total", depășind astfel distincția dintre materie și câmp. Conform acestui proiect îndrăzneț, câmpul gravitațional și câmpul electromagnetic nu ar fi altceva decât aspecte diferite ale aceluiași fenomen - adică, ceea ce ni se pare a fi gravitație într-un cadru de referință se dovedește a fi electromagnetism în altul . În acest moment, teoria relativității generale s-ar revela a fi un caz particular al teoriei supreme a câmpului total. Firește, deși convins că o astfel de teorie nu putea fi considerată impracticabilă a priori, Einstein a recunoscut lipsa dovezilor experimentale care să o susțină:

> „o barieră, în prezent insurmontabilă, ne separă de posibilitatea de a compara teoria cu experiența".

8.4

Relevanță epistemologică și filosofică a teoriei lui Einstein

De-a lungul secolului al XIX-lea, s-au făcut încercări de a menține vie speranța, puternic ancorată în dogmatism , de a putea impune interpretări mecanistice fenomenelor electromagnetice, cu scopul de a salva mecanica newtoniană.

Această speranță avea un fundament metafizic neexprimat - dar nu atât de mult - care a condus la postularea identității dintre concepte **Ottocentesche** fizice precum spațiu, timp, masă, forță, atom, eter etc., pe **pretese** de o parte, și realitatea obiectelor sensibile ale percepției, **totalizzanti** pe de altă parte. Un corolar al acestei identități afirmate **della** era că obiectul fizic era obiectul **meccanica** *tout court,* fără o analiză clară a schimbării care avea loc **newtoniana** în cadrul presupozițiilor logice și operaționale prin care a fost construit referentul conceptului de obiect.

Odată cu apariția relativității speciale, este evident

Limitele afirmațiilor universaliste ale mecanicii newtoniene erau depășite și se dădea putere acelui **proces** de adâncire și recompunere **a imaginii lumii naturale, care** nu **putea** fi exprimat pe deplin într-un context dominat de **imobilitatea** obiectului fizic sancționată de mecanica newtoniană.

Între timp, nu mai exista un singur nivel de realitate , ci mai degrabă, în funcție de sfera fenomenelor pentru care trebuiau stabilite relații și legi generale, o pluralitate de niveluri. Aceasta însemna că

Mecanica clasică nu ar trebui înlăturată fără alte formalități: legile și conceptele sale de bază, de la legea compoziției vitezei până la conceptele de „ .

masa și energia, au continuat să fie valabile C | assica e(i) pentru viteze foarte mici în comparație cu cea **experimentată** de lumină și, prin urmare, pentru lumea experienței **cotidiene** , căreia i-ar fi cu adevărat curios să ne prefacem că aplicăm formulele fizicii relativiste mai degrabă decât pe cele ale fizicii newtoniene. Einstein a observat: ...

> „Ar fi la fel de ridicol să aplici teoria relativității la mișcarea mașinilor, navelor și trenurilor, precum ai vrea să folosești o mașină de calcul în cazurile în care așa-numita tablă a înmulțirii este suficientă."

În loc să fie înlăturată, fizica clasică a trebuit subsumată fizicii relativiste.

Conștientizarea acestei stratificări a realității pe diferite niveluri și a extinderii domeniilor normativității cunoașterii fizice tot mai departe de ceea ce este direct observabil sau, în orice caz, mai ușor accesibil experienței, a trebuit să favorizeze o dominație tot mai mare a momentului deductiv asupra celui inductiv- **deductiv** și accentuarea unei reelaborări „libere" - legată, desigur, de canoane metodologice riguroase - a vastului material acumulat în ani de cercetare fizică și epistemologică, și aceasta pe baza unor principii fundamentale, care în niciun caz nu ar fi...

EINSTEIN

ar putea fi derivate direct din experiențe elementare.

În acest moment apare problema mult dezbătută:

■ Care a fost orientarea epistemologică a lui Einstein: a fost realist sau nu? Poate fi atribuit convenționalismului sau nu? Ce concepție a acordat experienței și care a fost relația acesteia cu momentul teoretic?

Într-o colecție de eseuri din 1954, *Idei și opinii,* el se arată inspirat de un fel de „oportunism epistemologic", care ar trebui interpretat ca un semn al necesității de a menține cercetarea științifică liberă de rigiditățile dogmatice ce caracterizează pozițiile epistemologice predefinite . Îl vedem astfel aderând la punctul de vedere realist al celor care, „**oportunismul**", pretind că cunosc lumea pentru ceea ce este ea **epistemologic,** independent de noi, și în același timp susțin că teoriile științifice transcend orice colecție de date empirice și sunt independente și ireductibile față de aceasta , doar pentru a adăuga imediat că „orice cunoaștere a realității începe cu experiența și se termină în experiență". Rămâne însă faptul că între acești doi poli extremi, care constituie constrângerile ineliminabile ale oricărei cunoașteri fizice, se extinde un spațiu foarte larg, dominat de libera creare a principiilor fundamentale de către intelectul uman, care nu ar putea fi niciodată derivate din experiență.

Nu ni se pare, însă, că orientarea epistemologică aleasă în cele din urmă de Einstein a diferit prea mult în substanță de cea a lui Galileo, care a fost, de asemenea, adesea interpretat în moduri diferite și divergente, când ca empirist, când ca platonist. **Einstein**

GR u / i

Galileo- ist (v _ V0L 2 > CAP _ 9>PAR _ 11): 2n rea ^ a > ambele menite să valorizeze, în amploarea și complementaritatea lor reală, atât factorul rațional, deductiv-matematic, cât și componenta empirică-experimentală a cercetării științifice.

Anumite lecturi filosofice privilegiate - Hume, Kant, Mach, Poincaré - au contribuit cu siguranță la lecturile filosofice ale lui Einstein , cărora le sunt dedicate scrieri precum *Metoda - fizicii teoretice* din 1933, *Fizica și realitatea* din 1936, Considerații asupra fundamentelor *fizicii teoretice din* **1949** .

„ Cât despre Kant, pe lângă ceea ce s-a spus deja

Ca și în alte locuri (vezi CAP. 25, PARAGRAFUL 5), putem aminti observația lui Einstein dintr-o faimoasă prelegere din 1921 despre *Geometrie și Experiență:*

„În măsura în care propozițiile matematice se referă la realitate, ele nu sunt certe, iar în măsura în care sunt certe, ele nu se referă la realitate".

Aceasta contesta teoria kantiană care pretindea că referă lumea experienței la structuri matematice sintetice a priori și cu valoare universală și necesară, identificate cu geometria euclidiană și intenționa să spună, dimpotrivă, că certitudinea propozițiilor matematice constă în faptul că sunt analitice - în sensul kantian al expresiei -, în timp ce în măsura în care se referă la realitate - prin faptul că sunt sintetice kantiene - nu se bucură de nicio aprioritate.

Poziția lui Einstein era atât de radical antieuclidiană încât respingea opinia lui Poincaré (vezi CAP. 11**, PAR. 2), conform căreia geometria euclidiană era preferabilă altora deoarece era mai simplă și mai convenabilă, mai adaptabilă la lumea experienței. Teoria relativității generale a lui Poincaré părea a fi o corecție substanțială a acestei convingeri, demonstrând cum adoptarea, în domeniul - geometriei fizice, a unui sistem mult mai complex și mai îndepărtat de experiența imediată decât cel euclidian, cum ar fi sistemul lui Riemann, a făcut posibil cel mai înalt grad de simplificare și unificare a sistemului de legi fizice.

S-a discutat mult despre relația lui Einstein cu epistemologiile convenționaliste. Fără îndoială, largul credit pe care îl acordă elaborărilor „diverse" ale intelectului uman ar putea face ca „..." să fie o afirmație clară și clară .

j .... r **Convenția-**

Deși se ia în considerare înclinația sa spre convenționalism , nu trebuie uitată convingerea sa fermă că scopul cercetării științifice este de a înțelege realitatea. Einstein afirmă acest lucru în *lucrarea sa „Evoluția fizicii",* scrisă în colaborare cu Leopold Infeld:

„Fără convingerea că realitatea poate fi atinsă cu construcțiile noastre teoretice... nu ar putea exista știință. Această convingere este și va fi întotdeauna motivația esențială a cercetării științifice."

În final, relația cu Mach: dincolo de anumite aspecte ale criticii mecaniciste a lui Mach, pe care Einstein nu a avut nicio dificultate să le adopte, și recunoscând influența generală pe care senzaționalismul eronat, pirocritic al filosofului, a exercitat-o asupra metodologiei lui Einstein, trebuie spus că concepția generală a lui Einstein despre știință era foarte departe de cea a epistemologului vienez. Ideea științei ca simplu studiu al relațiilor dintre datele experimentale i se părea reductivă, nețineând cont de importanța componentei teoretice și de contribuțiile constructive ale gândirii în investigația științifică și responsabilă pentru gravele erori comise de Mach, cum ar fi, de exemplu, negarea existenței atomilor. În 1922, Einstein se exprima astfel:

„...conform lui Mach, știința este totalitatea acestor relații (dintre datele experimentale). Aceasta este o viziune incorectă; de fapt, cea a lui Mach era un catalog, nu un sistem. Bun la mecanică, dar slab la filosofie: o viziune mioapă asupra științei l-a determinat să respingă existența atomilor; poate că opinia lui ar fi diferită dacă ar fi în viață astăzi."

9 În același timp cu dezvoltarea

La meccanica quantistica



cercetărilor lui Einstein, care aveau să conducă la teoria relativității generale, mecanica cuantică se maturiza în domeniul fizicii constituenților elementari ai materiei.

Dacă este adevărat că teoria relativității

stica, che avrebbe progressivamente sottolineato il ruolo e il significato della nozione di «discontinuo».

a reușit

strălucit în unificarea unor domenii inițial diferite

considerate diferite și au inaugurat faza matură a fizicii principiilor în domeniile **electromagnetismului** și 8 rav ^ az i° ne > Este, de asemenea, adevărat că **Einstein** a continuat să se miște în cadrul concepției **determinismului** clasic . Motivele acceptării sale rapide, luând în considerare toate aspectele, trebuie căutate nu numai în capacitatea sa unificatoare , ci și în încrederea pe care a confirmat-o într-o - interpretare determinist-cauzală a realității fizice, care era indispensabilă pentru mecanica clasică.

Mecanica cuantică trebuia, în schimb, să evidențieze o regândire mai radicală a descrierii și naturii „obiectelor” fizice, aprofundând caracterizările „anti-intuitive” ale „realului” și „pro-realului”.

cuantică și îndreptându- se orbește spre depășirea determinismului clasic. Calea sa dificilă și controversată ar depinde mai presus de toate de această ultimă caracteristică , înainte de a deveni teoria de referință dominantă în știința fizică.

Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ei dispăruseră

ai acumulat treptat o serie de rezultate, în mare parte legate de interacțiunile dintre radiația luminoasă

Materia și materia, care erau inexplicabile în lumina .... teoriilor disponibile, de la mecanica newtoniană la **termodinamică** și până la era electromagnetică emergentă , așteaptă o **explicație** statistică . Printre aceste rezultate, unele au vizat analiza spectroscopică a luminii emise sau absorbite de diferite substanțe materiale, altele așa- numita radiație a „corpului negru”, iar altele efectul fotoelectric și căldura specifică.

Dezvoltările cercetării acestor fenomene - pentru a căror descriere ne referim la studii și texte specifice - aveau să conducă, între sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea , **la punerea sub semnul întrebării** a concepției teoretice clasice „discontinue” a transmisiei **energiei și** la înlocuirea acesteia cu o nouă formulă care avea să ia numele de teorie „ cuantică ”. Aceasta a implicat respingerea distincției conform căreia, având în vedere natura corpusculară a materiei, ar trebui admisă o distribuție „continuă” a energiei.

Prima contribuție în această direcție a provenit dintr-o lucrare a fizicianului german **Max Karl Planck** (1858-1947), publicată în 1900 sub titlul „Referitor la *teoria legii distribuției energiei în spectrul normal”,* în care se avansa ipoteza că energia era emisă și absorbită de corpuri într-un mod discontinuu, planar , sub formă de „atomi” sau „pachete” (q™ ta ,) de energie, cărora Planck le-a dat numele de „cuante”. Mai precis, energia ar fi emisă sau absorbită de materie doar în multipli întregi ai unei cantități finite, proporțională, conform unei noi constante h - constanta lui Planck -, cu frecvența: $E = hn$ (unde E este o cuantă elementară de energie și « este frecvența).

Ipoteza planckiană avea să se confrunte cu răceala , dacă nu chiar cu aversiunea, comunității științifice, care nu numai că moștenise din secolul al XIX-lea teoria ondulatorie a luminii ieșită victorioasă din conflictul cu teoria corpusculară a lui Newton, dar putea și să prezinte motive întemeiate pentru a fi precaută față de o propunere interpretativă, al cărei sens părea în anumite privințe obscur și ale cărei elemente nu erau în mare parte fondate pe o teorie consecventă.

Einstein a fost cel care a luat fizica cuantică în serios și, în 1905, același an în care a apărut lucrarea sa despre relativitatea specială, a produs prima aplicație a ipotezei lui Planck, care avea să-i confere credibilitate inițială. Aceasta a fost o cercetare asupra efectului fotoelectric, adică emisia de sarcini negative (electroni) de către un metal strălucit de un fascicul de lumină. Conform teoriilor fizice actuale , ne-am fi așteptat ca o creștere a intensității luminii să corespundă unei creșteri a vitezei electronilor emiși, dar acest lucru nu fusese confirmat de studii experimentale **efectuate** în anii dintre cele două secole. Einstein a considerat teoria cuantică o bază validă pentru explicarea fenomenului. El a emis ipoteza că lumina era alcătuită din cuante de energie - care ulterior aveau să fie numite fotoni. Când loveau atomii unui corp metalic, fotonii erau responsabili de emisia de sarcini negative, în timp ce creșterea intensității luminii nu a determinat accelerarea electronilor, ci doar creșterea numărului ca o consecință a creșterii numărului de fotoni. Aceasta a marcat renașterea unei teorii corpusculare a luminii, în timp ce câțiva ani mai târziu , în 1916, teoria lui Einstein despre efectul fotoelectric a primit confirmare experimentală.

Între timp, evoluțiile teoriei cuantice se împletiseră cu aceste descrieri.

LA MECCANICA DEI «QUANTA»

Microfizica materiei implicată în construirea fizicii subatomice, despre care am discutat deja (vezi SECȚIUNEA 6). Un tânăr fizician danez, **Niels Henrik David Bohr** (1885-1962), într-o monografie în trei părți din 1913, *Constituția atomilor și moleculelor* – cunoscută și sub numele de *Trilogia* – care avea să marcheze un punct de cotitură în istoria noii fizici, a aplicat teoria cuantică modelului atomic al lui Rutherford . Această teorie a reușit astfel să neutralizeze obiecția cuantică adusă împotriva ei de teoria clasică a electromagnetismului. Conform acesteia din urmă, Rutherford susținea că electronii care se rotesc în jurul nucleului ar trebui să emită continuu o undă electromagnetică și, în consecință, să piardă energie până când cad în nucleu. Acum, teoria cuantică, care excludea în principiu posibilitatea unei emisii continue de energie, permitea menținerea modelului rutherfordian fără niciun inconvenient pentru stabilitatea sa.

Modelul Bohrian

P prezintă unele noutăți, comparativ cu cel al lui Rutherford. Ideea lui privind modelul atomic bohrian, cu care avansa ceea ce este cunoscut astăzi drept mecanica cuantică „veche" , poate fi rezumată după cum urmează:

a. electronii, aranjați pe orbite circulare [8], posedă o energie, caracterizată printr-un număr cuantic *n,* care crește pe măsură ce ne îndepărtăm de nucleu;

b. spre deosebire de teoria clasică, mișcarea electronilor pe aceste orbite are loc fără pierderi de energie prin radiație;

c. Electronii pot sări de la un nivel de energie la altul, adică de la un orbital la altul, prin emiterea sau absorbția unor cuante de energie *hn.* Liniile de emisie ale spectrelor sunt produse de salturi discrete ale electronului de pe o orbită mai exterioară pe o orbită mai internă , în timp ce liniile de absorbție sunt produse de saltul electronului de pe o orbită mai internă pe o orbită mai externă.

anii 1915-1925, mecanica cuantică „veche" a devenit principalul punct de referință în domeniul fenomenelor la scară atomică. Însă dualismul corpuscular care se crease părea cu adevărat paradoxal și avea nevoie urgentă de clarificări suplimentare . Dacă, într-adevăr, Einstein avusese dreptate să propună o teorie corpusculară a luminii, care a găsit o confirmare experimentală foarte solidă, continua să fie la fel de adevărat că teoria undelor era necesară pentru a explica alte fenomene, cum ar fi, de exemplu, difracția luminii.

Un prim pas către construirea «mo-»-ului

„Mai târziu, datorită unei rafinări a modelului lui Bohr de către Arnold Sommerfeld (1868-1951), orbitele au fost corectate la eliptice, precum cele ale planetelor din sistemul solar.

Noua mecanică cuantică, adică teoria care ar fi sistematizat caracteristicile microfizicii într-un mod coerent, deducând ecuațiile care guvernează dinamica «obiectelor» la scară atomică, a fost realizată de **Louis de Broglie** (1892), prin extinderea - dualismului undă-particulă rezultat al lui Einstein la constituenții materiei - electroni și protoni. Așa cum argumentase Einstein - nesustenabilitatea interpretării pur ondulatorii și continuiste a radiației"

Broglie: un passo verso la moderna conquista

Electromagnetica, așadar, de Broglie, simetric, emite ipoteza că particulele constitutive ale materiei corespund unor unde de o frecvență specifică. În acest fel, dihotomia clasică dintre particule și unde, și prin urmare dintre particule și câmpuri, își pierdea o mare parte din semnificație, un preludiu al formelor ulterioare de sincretism.

Între 1925 și 1926, au apărut două abordări diferite ale formalizării matematice a mecanicii cuantice, în funcție de centralitatea atribuită interpretării materiei ca particulă sau undă. Pe de o parte, studiile lui **Max Born** (1882-1970), **Pascual Jordan** (1902-1980) și **Werner Carl Heisenberg** (1901-1976), au condus în 1925 la formularea matricelor și a mecanicii matriceale, centrate pe conceptele de mecanică a poziției și vitezei , ceea ce avea să conducă la o separare radicală de știința clasică; pe de altă parte, avem opera lui **Erwin Schrodinger** (1887-1961), fondatorul mecanicii ondulatorii în 1926, care a privilegiat unda ca entitate fundamentală - în special, așa-numita „funcție de undă" - și a propus o elaborare a legilor cuantice care a avut grijă să evite o ruptură traumatică cu știința clasică.

Ceea ce este important de remarcat aici este că aceste două teorii, deși trebuia demonstrată a fi complet echivalente în structura lor matematică, ascundeau , în spatele enunțurilor lor științifice, o problemă care depășea cu mult domeniul strict științific și implica întrebări filosofice și epistemologice legate, pe de o parte, de natura și chiar de existența lumii obiective și, pe de altă parte, de rolul teoriilor științifice.

Anii decisivi pentru formularea mecanicii cuantice în sensul actual sunt cei dintre prima formulare a mecanicii cuantice în termeni statistici, propusă de Born în 1926, și congresul internațional de fizică desfășurat la Como în 1927.

În 1926, Born a propus o interpretare probabilistică a funcției de undă Schrödinger și, astfel, a ajuns la esența problemei determinismului său ultim , care avea să devină indeterminismul central în fizica cuantică. El a mărturisit :

„Sunt înclinat să abandonez determinismul în lumea atomilor. Dar aceasta este o problemă filosofică pentru care argumentele fizice în sine nu sunt decisive."

Cei care aveau să încerce curând să avanseze teoria cuantică într-o direcție nedeterministă au fost Bohr și Heisenberg, care, la **conferința de la** Como , au propus cele două principii care aveau să caracterizeze teoria de atunci încolo, conferindu-i un aspect distinct filosofic . Acestea erau *principiul complementarității,* enunțat de Bohr, și faimosul *principiu al nedeterminării ,* propus de Heisenberg.

Mecanica clasică, bazată pe legea cauzalității, considerase de la sine înțeleasă posibilitatea, în principiu, a cunoașterii complete, oricât de precisă ar fi fost, chiar și fără nicio eroare, a stărilor succesive **ale** corpurilor, a vitezei și poziției unei particule în același **moment** . Iar Laplace, la începutul secolului al XIX-lea, concepuse - așa cum am văzut - un program de determinism mecanicist absolut care se extindea de la fenomenele macroscopice la cele privind părțile elementare ale corpurilor. Acum, oamenii de știință ai „școlii de la Copenhaga" - Bohr, Heisenberg, Jordan, Rosenfeld - propuneau abandonarea - principiului cauzalității și a interpretării deterministe a proceselor fizice.

Principiul complementarității stabilea că explicația clasică ondulatorie și explicația corpusculară a energiei, deși se excludeau reciproc, trebuiau considerate complementare, ambele admisibile. **Principiul complementarității** era necesar pentru a explica când un grup de fenomene , **când celălalt** . **Aceasta însemna - și principiul** incertitudinii era cel care îl enunța - imposibilitatea observării simultane a ambelor **grupuri de fenomene** : luând poziția și viteza ca mărimi care descriu starea dinamică a unei particule, este imposibil „în principiu" să le măsurăm pe amândouă „simultan " într-un mod precis. Dacă se dorește stabilirea poziției exacte a unui corpuscul în spațiu, trebuie să se lase viteza sa nedeterminată și invers. Aceasta depinde, potrivit lui Heinrich Heinrich.

[5] Impropriu vorbind, se vorbește despre o „școală" de la Copenhaga sau, așa cum s-a mai spus, despre o „interpretare de la Copenhaga". În realitate, existau diferite opțiuni filosofice cu privire la problemele cunoașterii realității naturale, care au stat la baza cercetării , deși în multe privințe convergente, a oamenilor de știință care lucrau la Institutul de Fizică Teoretică din Copenhaga. Enrico Bellone a observat pe bună dreptate că „eticheta «interpretare de la Copenhaga» servește la a indica nu atât pe cei care s-ar fi recunoscut efectiv în ea, cât, prin excludere, minoritatea care a căutat să protejeze principiul cauzalității și să nege completitudinea mecanicii cuantice".

Senberg, de la ineradicabilitatea influenței perturbatoare a observatorului și a instrumentelor de măsurare utilizate asupra obiectului observat: măsurarea de către experimentator a poziției unui electron influențează de fapt viteza acestuia, făcând -o indeterminabilă și, astfel, invers, măsurarea vitezei face poziția indeterminabilă.

Aceste principii au condus la un rezultat nedeterminist , conform căruia starea unui sistem fizic poate fi descrisă doar în termeni probabilistici și statistici : dacă, de fapt, nicio mărime fizică nu poate fi măsurată exact fără indeterminarea unei alte mărimi legate de aceasta, atunci nu este posibil să se prezică un eveniment fizic cu vreo precizie care să pretindă a fi absolută. Legile **naturii** nu sunt altceva decât reguli stabilite de noi, care se bucură de un grad ridicat de aproximare și, întrucât se bazează doar pe rezultate statistice, pot fi formulate doar în termeni de probabilitate. Noua fizică, pe scurt, trebuie să renunțe la principiul cauzalității, fundamentul fizicii clasice.

Consecințele filosofice care derivă din probabilismul statistic al fizicii cuantice moderne sunt la fel de relevante pe cât sunt de problematice. Bazându-se pe convingerea că doar ceea ce este măsurabil și, prin urmare, reproductibil experimental are o existență obiectivă , Heisenberg a concluzionat că existența simultană în realitate a poziției și vitezei unei particule este imposibilă . Mai general , el a ajuns la concluzii deschis fenomenaliste și idealiste, negând că o realitate care este ordonată determinist în sine, destinată să scape de înțelegerea cunoașterii noastre, poate fi recunoscută ca existentă, independent de măsurătorile și afirmațiile statistice ale omului de știință. Într-o lucrare din 1927, „Conținutul intuitiv al *cinematicii și mecanicii cuantice* ", el a scris:

„Întrucât caracterul statistic al teoriei cuantice este atât de strâns legat de inexactitatea percepțiilor noastre , am putea fi înclinați să presupunem că, dincolo de lumea statistică perceptibilă, există o lume «reală» în care cauzalitatea încă există. Sincer, însă, avem impresia că astfel de speculații sunt inutile și lipsite de sens."

Să încercăm să oferim un exemplu care să ofere o imagine concretă a amploarelor filozofice ale mecanicii cuantice moderne: o entitate precum electronul nu există cu proprietăți intrinseci. De fapt, folosind anumite dispozitive de măsurare, obținem comportamente atribuibile celor ale unei unde, în timp ce folosind altele, obținem comportamente proporționale cu cele ale unei particule clasice; „ realitatea " electronului se manifestă doar în conjuncție cu procedura de măsurare implementată de experimentator, este epuizată de aceasta și, prin urmare, nu are sens să vorbim despre ea a priori.

Teoria cuantică oferă doar o procedură de calcul și nu pretinde că descrie lumea așa cum ar trebui să fie în „realitate", în termeni obiectivi. Recunoașterea faptului că observatorul aparține fenomenului observat , ca parte integrantă a acestuia, este atât de convingătoare încât Heisenberg declară imposibilă divizarea lumii în subiect și obiect . În ochii fizicienilor indeterminiști, de la Heisenberg și Bohr la Born, procesele fizice, instrumentele de măsurare și organele de simț sunt inseparabile , ca părți ale unui întreg indistincbil.

Doar o minoritate de oameni de știință s-au opus - pozițiilor dezvoltate de școala de la Copenhaga la congresul de la Como și în cadrul întâlnirilor internaționale din anii următori; printre aceștia, în prim-plan, s-au aflat Einstein și Planck însuși, fondatorul teoriei cuantice. Primul a trebuit să se certe aprins cu Bohr despre indeterminism și, în parte (Einstein și compania, respectiv) despre afirmația completitudinii fizicii cuantice . Potrivit teoreticianului relativității , o teorie fizică completă a fizicii trebuie, în principiu , să fie capabilă să descrie obiectele și proprietățile acestora , așa cum se întâmpla în mecanica clasică , independent de decizia observatorului de a utiliza un anumit aparat instrumental pentru a măsura anumite proprietăți. Acesta era sensul pe care îl atribuia expresiei „realitate obiectivă". Mecanica cuantică era, da, în ochii lui Einstein, o teorie logic consistentă, dar și o manifestare „incompletă" a unei teorii complete mai generale , în cadrul căreia o descriere obiectiv reală ar fi trebuit să fie posibilă.

Deși poziția lui Einstein a fost marginalizată în comunitatea științifică, unele descoperiri ale cercetărilor actuale în domeniul reconcilierii mecanicii cuantice cu relativitatea generală par să amintească de sugestii interpretative provenite, în cele din urmă, dintr-o reexaminare și actualizare a concepției lui Einstein.

Cât despre Planck, acesta s-a limitat la a contracara concluziile filosofice ale indeterminiștilor pe temeiuri filosofice, convins însă că dezvoltarea unor cercetări mai aprofundate asupra fenomenelor cuantice ar permite recuperarea perspectivei deterministe, care, în opinia sa, era indispensabilă ca principiu metodologic al cercetării științifice. În ceea ce privește existența unei lumi obiective, independentă de cunoașterea noastră despre ea, el a afirmat astfel într-o lucrare din 1933, *„Cunoașterea lumii fizice" :*

Fundamentul și premisa oricărei științe cu adevărat rodnice este ipoteza metafizică – cu siguranță nu justificabilă prin mijloace pur logice, dar una pe care logica nici măcar nu o poate infirma niciodată – a existenței unei lumi exterioare, complet independentă de noi, chiar dacă nu o putem cunoaște direct doar prin simțuri. Este ca și cum am putea observa un obiect doar prin ochelari a căror culoare ar diferi ușor de la o persoană la alta. Cu siguranță nu ne-ar trece prin minte să atribuim ochelarilor noștri toate proprietățile imaginii percepute, chiar dacă, în formarea judecății noastre asupra obiectului, suntem preocupați să determinăm în ce măsură culoarea cu care ni se apare este produsă de ochelarii noștri. În mod similar, gândirea științifică necesită mai întâi să recunoaștem și să facem distincția între lumea externă și cea internă.

10 .

Dezvoltările fizicii subatomice



Începând cu anii 1920, urma să fie elaborată o descriere cuantică riguroasă a câmpului electromagnetic, în strânsă legătură cu relativitatea specială, care s-ar fi încheiat cu teoria electronilor și fotonilor, cu

constitutiv al electrodinamicii cuantice.

Paralel cu acest proces, s-a ajuns la concluzia că fiecărui tip de particulă trebuie să-i corespundă un câmp corespunzător. În loc de dualitatea „ materie -câmp ", s- a ajuns la un dualism „clasificat" , în care conceptul de câmp cuantizat era considerat **câmpul noțional fundamental** .

„Realitatea" trebuia gândită ca o clasă de câmpuri – câmpul de electroni, câmpul de protoni, câmpul de fotoni – din care particulele ar fi simple epifenomene. Prin supunerea câmpurilor fundamentale adecvate regulilor combinate ale mecanicii cuantice și relativității speciale, urmau să fie derivate toate caracteristicile lumii fenomenelor fizice .

Dar care erau câmpurile fundamentale - și, prin urmare, particulele? Până la sfârșitul anilor 1920, se credea că materia era compusă din atomi ai căror constituenți erau electroni și protoni - particule încărcate, primele încărcate negativ, cele din urmă încărcate pozitiv .

Descoperirea neutronului – o celulă neutră din punct de vedere electric – în 1931 a reprezentat punctul de cotitură pentru interpretarea modernă a nucleului ca fiind alcătuit din protoni și neutroni și a marcat nașterea fizicii nucleare moderne, deschizând calea pentru - căutarea particulelor elementare subnucleare, al căror număr și varietate s-au multiplicat treptat.

Aplicațiile tehnice care au fost făcute treptat din studiile nucleare au fost prodigioase, în special în ceea ce privește perspectiva dezintegrării atomilor corpurilor radioactive.

Rutherford experimentase deja „bombardarea ” nucleului cu raze alfa ca proiectile; începând cu anii 1930, și în special din 1933, când a fost construit ciclotronul, o mașină de dezintegrare capabilă să producă dezintegrarea nucleului atomului , progresul spre aplicații șocante , în special în domeniul militar, a cunoscut o accelerare foarte puternică. În timp ce în 1933 Frédéric (1900-1958) și Irène (1897-1956) Joliot-Curie au obținut corpuri radioactive artificiale prin bombardarea aluminiului cu particule alfa, Enrico Fermi (1901-1954), cu școala sa din Roma, a descoperit că prin bombardarea uraniului cu neutroni se pot obține elemente neprevăzute în scara Mendeleev, cărora li s-au dat denumirile de neptuniu și plutoniu. Din studiile lui Fermi, în 1938, prin bombardarea atomului de uraniu cu un neutron, s-a realizat fisiunea (ruperea) atomului și descoperirea că, odată cu această rupere, din nucleul de uraniu se eliberează alți neutroni, care la rândul lor produc fisiunea altor nuclee, într-o reacție în lanț capabilă să detoneze o întreagă masă de uraniu, cu eliberarea consecventă a unei cantități de energie cu o capacitate distructivă terifiantă . Omenirea avea să experimenteze efectele acestor descoperiri în 1945, la Hiroshima și Nagasaki.

11

Observații finale



Una dintre caracteristicile fundamentale ale fizicii secolului XX este nașterea și dezvoltarea de noi teorii, necesare pentru explicarea unor câmpuri fenomenale din ce în ce mai largi. Natura monolitică și statică a orizontului teoretic to dalla meccanica newtoniana nel corso pressoché di tutto il XIX secolo, si sostituisce una successione di teorie, con le quali l'orizzonte di senso e significato acquista una complessa articolazione.

Un pluralismo di teorie

In che senso allora si può continuare a parlare di sviluppo della fisica come pura e semplice accu-

o

simularea noilor descoperiri față de cele vechi? (vezi CAP. 16**, PAR. i). Această idee cumulativă a cunoașterii a apărut într-o perioadă în care adevărurile obținute de fizică erau considerate absolute, dar această idee a fost profund subminată de dezvoltarea fizicii și științei în secolul al XIX-lea și, în esență,

L'idea cumulativa del sapere

mentalitate depășită în secolul al XX-lea. Fiecare „adevăr” dobândit este acum subordonat unor criterii de adevăr specifice fiecăreia dintre teoriile referitoare la diferitele domenii fenomenale.

Il problema dell'unità del sapere scientifico

În același timp, se pune din nou problema reconstruirii unei viziuni unitare asupra lumii naturale, căutând totodată să depășească particularismele introduse de un specialism din ce în ce mai exasperat.

De la opozițiile din secolul al XIX-lea dintre susținătorii unui reducționism al științelor biologice la legile mecanistice ale fizicii și chimiei și cei care considerau, în schimb, neo-post-științele materiei vii incomensurabile cu materia neînsuflețită - parțial analoge cu opozițiile - dintre susținătorii unei reducții a științelor biologice a psihicului către științele biologice și cei care în schimb apărau o autonomie deplină a vieții spirituale -, trecem la încercarea neopozitivistă (vezi CAP. 14**) de a redescoperi unitatea științelor nu într-o unitate a legilor, ci într-o unitate a limbajului (Neurath și Carnap).

Carnap a scris:

«Există o bază comună de reducere pentru termenii tuturor ramurilor științei», constând dintr-o « clasă foarte restrânsă și omogenă de termeni ai limbajului lucrurilor fizice », înțeleasă ca «acea sublimbaj care este partea comună a limbajului obișnuit și a limbajului fizic»; «această unitate a termenilor este cu siguranță mai puțin puternică și eficientă decât ar fi unitatea legilor, dar este o condiție necesară pentru unitatea legilor».

Această teză a constituit nucleul central al „fizicalismului ”, care întruchipează una dintre cele mai importante faze ale dezvoltării neopozitivismului, în jurul căreia s-au concentrat discuții aprinse între neopozitiviști . Atât discuțiile din domeniul filosofic, cât și dezvoltările din domeniul fizic, însă, aveau să sublinieze tot dogmatismul propunerii - fizicaliste, salvând doar ideea că, în procesul de unificare a imaginii naturii, este necesar să se ia în considerare cu atenție mijloacele de exprimare ale teoriilor științifice, limbajele lor și structurile logice, sintactice și semantice pe care sunt construite.

Abandonarea proiectului fizicalist este sancționată de propunerea de a căuta unitatea științelor într-o unitate metodică bazată pe metoda „falsificării” propusă de Popper (vezi CAP. 15). Științele autentice sunt doar cele care, deși se mișcă în domenii specifice

OONOUSiSmONS

care impun metode specifice, încadrează aceste metode particulare în criteriul general al falsificabilității: ele nu pretind că ating adevăruri irefutabile, dar sunt conștiente că rezultatele lor pot fi întotdeauna falsificate.

Însă falsificaționismul apare și excesiv de rigid în ceea ce privește dezvoltarea concretă a cunoașterii științifice. Conform punctului său de vedere, în spatele nostru se află doar un cimitir de teorii.

deMaisificazio^ distrutte dall'opera di falsificazione messa in at- nismo t° al fine di una effettiva verifica della loro scientificità. Ma questo, di fatto, non è quello che succede per esempio in ambito fisico, dove teorie precedenti mantengono tutto il loro carattere normativo in ambiti fenomenici opportunamente delimitati.

Coexistența diferitelor teorii, cu feedback-urile lor interpretative care dezvăluie cum legile din trecut conțineau mai multe lucruri decât puteau fi apreciate în contextul anterior, împreună cu generalizările analogice care ne permit să dezvoltăm noi legi bazate pe referire la forma legilor anterioare, conduce la

La realtà è più complessa

se referă la metafora interpretativă a unei realități complexe structurate pe multiple niveluri în funcție de domeniile fenomenale considerate.

Răspunsul la nevoia de unificare - aceasta este conștientizarea care decurge din dezvoltările științelor secolului al XX-lea - nu poate fi căutat în **formulele** unei formule > Oricât de rafinată ar fi ea , ci mai degrabă în rațiunea dinamică a dezvoltării cunoașterii științifice de-a lungul timpului.

Multiplicarea științelor de frontieră, care creează - conexiuni între științe considerate anterior distincte (biochimie, biofizică, chimie fizică, geofizică, sociobiologie etc.), denotă gradualitatea și flexibilitatea unui răspuns care nu poate fi dat o dată pentru totdeauna, ci se rezolvă în unitatea

Granița dintre „tradiția științifică modernă", caracterizată printr-o exigență din ce în ce mai puternică de rigoare, atât formală — cu o tendință spre matematizare — cât și operațională. Imaginea pozitivistă a piramidei pare a fi înlocuită de imaginea unei rețele, ale cărei noduri reprezintă diversele științe și ale cărei legături delimitează interconexiunile dintre ele într-o manieră din ce în ce mai complexă și densă.

Acest proces de recompunere și reînțelegere dinamică a științelor este strict corelat cu procesul de dezvoltare în domeniul tehnologic, astfel încât interpenetrarea din ce în ce mai interstițială a științei și tehnologiei, care caracterizează multe aspecte ale cunoașterii științifice moderne,

A ridicat problema presupusei neutralități a cunoașterii științifice.

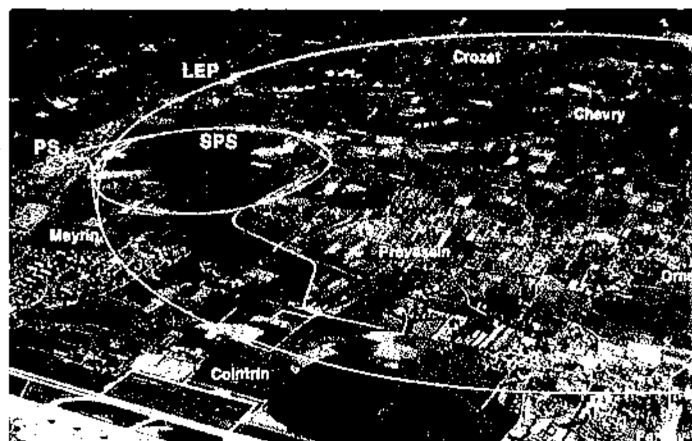
Scienza e tecnologia

Al Doilea Război Mondial, odată cu construirea și testarea armelor nucleare, a marcat un punct de cotitură calitativ în administrarea și finanțarea științei. Utilizarea unor resurse semnificative în unele domenii ale fizicii a permis o dezvoltare de neimaginat până cu câțiva ani mai devreme , dar, în același timp, a dus la o selecție tot mai mare a cercetărilor bazate pe criterii economice și politice. Relația strânsă dintre inițiativa științifică și progresul tehnologic nu a dus automat la răspândirea bunăstării, libertății, dreptății și fraternității între popoare. Mania pozitivă pentru...

Noi roluri pentru oamenii de știință

Profesionalizare. Cercetătorii științifici au relații de lucru cu guvernul sau cu entități publice sau private. Rolurile lor se suprapun din ce în ce mai mult cu cele ale profesorilor, angajaților, directorilor, managerilor și experților. Întrucât cheltuielile pentru cercetare depășesc resursele individuale, figura odinioară comună a omului de știință-artizan care apelează la propriile resurse pentru a „cerceta ceea ce își dorește" sau ceea ce i se pare important la momentul respectiv a dispărut. Pentru cercetătorul științific, însă, este necesar un proiect de cercetare și este necesar ca acel proiect

¡portiamo da *Storia della scienza moderna e contemporanea,* diretta da Paolo Rossi, voi. Ili*, Utet, Torino 1988, una pagina dello stesso Rossi, utile a darci un'immagine appropriata della figura odierna del ricercatore scientifico, quale si è venuta profondamente modificando da quella consegnataci da una tradizione conservatasi fino al primo Novecento. «I destinatari dell'attività e dei discorsi degli scienziati non sono mai stati esclusivamente i membri di una ristretta comunità di specialisti. Ma questo allargamento dei destinatari si è fortemente accentuato dopo l'affermarsi e il diffondersi dei processi di



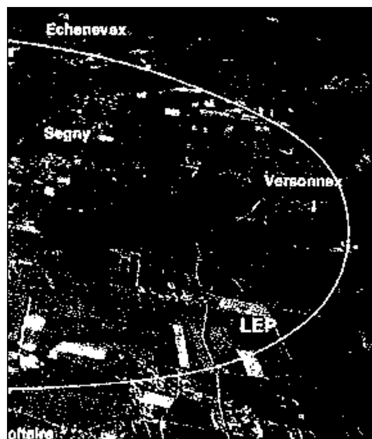
Cunoașterea a devenit profund legată de logica internă a dezvoltării tehnologice, ceea ce face din ce în ce mai dificilă considerarea dezvoltării cunoașterii ca un simplu instrument neutru, care poate fi folosit fără discriminare pentru binele sau răul umanității. Provocarea epistemologică reprezentată de fizică se transformă într-o provocare politică, economică, etică și morală.

Detașarea științei de sfera filosofică , care inițial i-a oferit libertate și deschidere , s-a transformat parțial într-o miopie în ceea ce privește rezultatele și motivele procesului de dezvoltare științifică.

Dacă este adevărat că filosofia, și cultura în sens larg, nu mai pot ignora progresele științifice și tehnologice , este simetric adevărat că complexul științifico-tehnologic al filosofiei nu mai pare capabil să ignore o analiză a sinelui, una care se bazează pe contribuțiile filosofiei, logicii și istoriei. Aceasta este provocarea pe care mulți oameni de știință, începând cu Einstein, au încercat să o accepte.

Vedere a zonei în care se află clădirile CERN, lângă Geneva; se poate observa suprapus traseul tunelului subteran al LEP (Large Electron-Positron Collider).

este considerată demnă de urmărit (în scopuri teoretice sau practice, sau ambele) de către un comitet de experți care reprezintă o instituție publică sau privată, un guvern sau o industrie (de asemenea, publică sau privată). Adesea, guvernele sunt cele care inițiază cercetarea, le descurajează pe unele și le încurajează pe altele. Costurile și beneficiile diferitelor proiecte nu sunt măsurate în raport cu „interesele științei” generice, ci în raport cu interesele urmărite de țările individuale în expansiunea științifică, tehnologică, economică și militară. Participarea unei țări la dezvoltarea științifică a devenit, de fapt, o formă de investiție națională.
Bugetul CERN (Consiliul



European pentru Cercetare Nucleară) în 1985 a fost de aproximativ 340 de milioane de dolari. Personalul este format din 3.600 de persoane, inclusiv 90 de cercetători și aproximativ 900 de ingineri și fizicieni experimentali. De asemenea, are aproximativ 300 de beneficiari de granturi de diferite tipuri și o comunitate de utilizatori de aproximativ 3.000 de oameni de știință externi. Nu este una dintre cele mai mari instituții...
Deciziile privind proiectele (și supravegherea acestora) sunt luate în general, așa cum am menționat, de comitete care sunt formate și (dar nu exclusiv) din oameni de știință. Criteriile care au legătură cu utilitatea sau aplicabilitatea practică a cercetării, cu „politica științifică” urmărită de o anumită instituție și chiar criterii pur politice, sunt astfel împletite cu criterii de acceptabilitate științifică sau interes teoretic. Obținerea de finanțare, mai ales atunci când sumele implicate sunt foarte mari sau chiar (ca în unele sectoare) suficient de mari pentru a crea probleme bugetare pentru guverne, necesită calități politice, „diplomatice” și manageriale puternice, abilități persuasive puternice, abilitate în promovarea validității unui proiect major în fața publicului și abilitate în negocierea cu reprezentanții instituționali și politicieni. Aceste relații nu sunt întotdeauna (sau mai degrabă, aproape niciodată) ușoare. „Când un om de știință spune ceva”, a scris Leo Szilard, care a frecventat mulți politicieni, „colegii săi se întreabă imediat dacă ceea ce a spus este adevărat. Când un politician spune ceva, colegii săi se întreabă în primul rând: de ce a spus-o?”. Există o vastă literatură despre „noua figură” sau noile roluri ale oamenilor de știință și nenumăratele probleme pe care le implică aceste roluri... în ea, incertitudinea oamenilor de știință și-a găsit și ea expresia, sub diverse forme, dificultatea cu care se confruntă în abordarea unor probleme noi și neașteptate de care însăși pregătirea lor tradițională î ținuse departe. După cum scria Jean Jacques Salomon, „puritatea divină a teoriilor care nu ar trebui tulburate de cursul istoriei” aparține unei epoci diferite a științei față de prezent: o epocă pe care „știința însăși, cu succesul ei, a contribuit la închiderea ei”.
Peisajul dintre epoci caracterizate diferit, transformarea rolurilor, aduce cu sine probleme și neliniște, iar această neliniște ia uneori forma nostalgiei. Aceasta din urmă și-a găsit una dintre cele mai clare expresii în cuvintele unui om de știință sovietic, provenit dintr-o țară în care problemele „naturale” ale relațiilor cu politicienii erau agravate de cele ale unei interferențe intolerabile a ideologiei și politicii în munca de cercetare: „În anul în care a murit Rutherford (1938), zilele fericite ale muncii științifice libere care ne făceau fericiți în tinerețe au dispărut pentru totdeauna. Știința a devenit o forță productivă și și-a pierdut libertatea. A devenit bogată, dar a fost...”
„înrobit și o parte din ea este ascunsă în secret. Nu știu dacă Rutherford ar mai glumi și râde astăzi așa cum făcea pe vremuri.”

Pentru o introducere în dezvoltarea fizicii din secolul al XIX-lea până în secolul al XX-lea, sugerăm: E. Bellone, / *Modele și concepția lumii: de la Laplace la Bohr,* Feltrinelli, Milano 1972, și următoarele antologii: M. La Forgia, *Electricitate, materie și câmp în fizica secolului al XIX-lea,* Loescher, Torino 1982; T. S. Kuhn, *Originile fizicii contemporane,* Il Mulino, Bologna 1981; N. Robotti, */ Primele modele ale atomului: de la electron la atomul lui Bohr,* Loescher, Torino 1978; G. Bruzzaniti, *Radioactivitatea de la Becquerel la Fütherford,* Loescher, Torino 1980. Și, de asemenea: G. Gamow, *Treizeci de ani care au zguduit fizica,* Il Mulino, Bologna 1966; U. Giacomini, *Știință și filosofie în secolele al XIX-lea și al XX-lea* (antologie), Radar, Padova 1968; G. Toraldo di Francia, *L'inchiesta del mondo fisico,* Einaudi, Torino 1976. O antologie cu introducere, dedicată relaţiei dintre ştiinţa fizică şi realitatea economico-socială, este cea editată de A. Baracca şi R. Livi, *Natura e storia. Fisica e sviluppo del capitalismo nel 19cento,* D'Anna, Messina-Firenze 1976.

Despre relativitate și Einstein: E. Bellone, *Relativitatea de la Faraday la Einstein* (antologie), Loescher, Torino 1981; AA.VV., *Einstein, om de știință și filosof,* Boringhieri, Torino 1958; L. Infeld, *A. Einstein,* Einaudi, Torino 1952; A. Einstein și L. Infeld, *Evoluția fizicii,* Boringhieri, Torino 1965; A. Einstein, *Idei și opinii,* Schwarz, Milano 1965; idem, *Relativitatea. Expoziție populară,* Boringhieri , Torino 1980; idem, *Autobiografie științifică,* Boringhieri, Torino 1979; idem, *Cum văd eu lumea,* Newton Compton, Roma 1979; C. Lanczos, *Ceea ce a spus cu adevărat Einstein,* Ubaldini, Roma 1967; M. Born, *Sinteza einsteiniană,* Boringhieri, Torino 1969; R. W. Clark, *Einstein. Viața publică și privată a celui mai mare om de știință al timpului nostru,* Cambridge, MA 1976; B. Hoffmann, *A. Einstein, creator și rebel,* Cambridge, MA 1977; U. Giacomini, *„Einstein”* și *„ O examinare a discuției despre teoria relativității* și *noile aspecte ale cosmologiei”,* în L. Geymonat, *Istoria gândirii filosofice și științifice ,* vol. V și VI, Cambridge, MA 1977; R. Malocchi, *„Einstein în Italia. Știința și filosofia italiene confruntate cu teoria relativității”,* Cambridge, MA 1977; și, în final, E. Bellone, *„Einstein”,* în *„Istoria științei”,* editată de Mario Rossi, vol. III*, Cambridge, MA 1977.

Despre fizica cuantică: H. Reichenbach, / *Fundamentele filozofice ale mecanicii cuantice,* Boringhieri, Torino 1950; M. Planck, *Cunoașterea lumii fizice,* Boringhieri, Torino 1964; W. Heisenberg, *Fizică și filosofie,* Il Saggiatore, Milano 1961; N. Bohr, / *Cuante și viață,* Boringhieri, Torino 1965; E. Cassirer, *Determinism și indeterminism în fizica modernă,* La Nuova Italia, Florența 1970; Diverși autori, *Interpretarea materialistă a mecanicii cuantice. Fizică și filosofie în URSS,* Feltrinelli, Milano 1972; B. Ferretti, *Rădăcinile clasice ale mecanicii cuantice,* Boringhieri, Torino 1980; G. Toraldo di Francia, *Lucrurile și numele lor,* Laterza, Bari 1986; S. Petruccioli, *Atomi, metafore, paradoxuri. N. Bohr și construcția unei noi fizici,* Theoria, Roma 1988.

Indexul numelor

Numerele evidențiate cu negru indică paginile în care sunt exprimate gândurile diferiților autori; cele scrise cu caractere italice indică paginile în care autorii sunt amintiți în cadrul unei fișe.

T

W

Index general

Gioberti (asoi-issz): religie, filozofie și civilizație

Împotriva și dincolo de Hegel

FORMULAR

Capitolul 11 __________ , ________________________

Capitolul 1L ______________________ , ______________

Capitolul 15 ______________________________

Capitolul 1 3 ______________________________

Capitolul 1 7 ______________________________

Capitolul 20

Capitolul 1

Capitolo LL

Revoluțiile științifice dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea

Capitolul 22

Capitolul 7

Capitolo ¿J